کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: فصول غرویّه — عربی
مصنف/مؤلف: شیخ محمد حسین اصفهانی
خطی/چاپی: نستعلیق مختلف السطر
سال طبع یا تحریر: ۱۲۶۱ — عدد اوراق: ۳۱۳
جزء کتب: اصول — شماره: ۲۸۱
شماره عمومی: ۳۰۰۷ — شماره قبض:
واقف: میرزا رضا خان نائینی — تاریخ وقف: مرداد ـ ۱۳۱۱
طول: ۳۰٫۵ سو، عرض: ۲۲ سانتیمتر، قفسه: ۹

۴

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	فصول غرویة		
	درجه نفاست	عادی		خطی ✓ / چاپ سنگی
	تعداد اوراق	۳۱۳	اندازه	۲۲×۳۱
	قطع	رحلی	شماره اموالی	۳۰۰۷
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد ✓ / ندارد	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد ✓
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. احمدی ۲. عنداه ۳.
تاریخ بررسی: ۸۹/۲/۲۶
اقدامات انجام شده:
تاریخ اقدام:

رسالة [illegible] آقا العلوية
[illegible]

وقف مرحوم میرزا رضا خان
نائینی قائم مقام [illegible] کتابخانه
۱۵/۱۱/۱۳۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارشدنا الى معالم الشريعة ومعارج اليقين ونوّر قلوبنا بزبدة لوامع تمهيد قواعد الدين ووفقنا لتحصيل محصول
واصل القوانين الممهدة لايضاح مدارك شرعه المبين والصلوة والسلام على من اصطفى الله واختاره على العالمين محمد وعترته
الطاهرين **اما بعد** فيقول المفتقر الى ربه الكريم محمد حسين ابن محمد رحيم غفر الله ذنوبهما وحشرهما مع محمد واله الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين انه لما ساعدني سواعد التوفيقات الالهية والتاييدات الربانية على السلوك في المسالك العلمية المعارف الدينية
من العقلية والنقلية ورايت ان اكثرها قدرا واجلها خطرا بعد العلم الموسوم بعلم الكلام علم الفقه والمتكفل لبيان الاحكام
الكاشف عن معضلات الحلال والحرام ووجدت مسائله مستمدة عن علم الاصول مستندة اليه في الرد والقبول ولم اجد فيه
من علمائنا الصالحين من المتقدمين والمتاخرين رضوان الله عليهم اجمعين ولا غيرهم من الفحول المحققين مصنفات تشفي
العليل ويروي الغليل مع ما اكثروا فيه من التصنيف والتاليف واوردوا فيه من التوجيه والتزييف فكم من تحقيق مقام تركوه
وتوضيح مرام اهملوه صرفت جهدي في تصنيف كتاب يحتوي على معظم تحقيقاته ويشتمل على جل مهماته وفتح متعلقاته فاوردت فيه
تحقيقات بلغ اليها نظري ودفع شبهات عثر عليها فكري مما لم يسبقني اليه احد غيري وحررتها بعبارات وافية وبيانات شافية
محترزا عن الاطناب الممل والاختصار المخل موردا لما اورده من الرد والايراد مبينا فيه من وجه ضعف او فساد حيث التمس
في تصنيف هذا الكتاب بعض الاصحاب من اخلائي المؤمنين واصدقائي الصالحين ان اتعرض من طي تحريره لمناقشات تتجه
عندي على كتاب القوانين وهو مصنف المحقق المدقق الفاضل الكامل التقي الصفي من فضلائنا المعاصرين اجبت ملتمسه
بانجاح مسؤوله وابتغيت مرامه بنيل مأموله فتعرضت لما خطر ببالي الفاتر واوردت لما ورد في فكري القاصر معبرا عنه ببعض
المعاصرين بالفاضل المعاصر نافلا كلامه غالبا بالمعنى موردا له بعبارة وجيزة اوفى ومع ذلك فالناظر اذا اقدم ميدان
الرقم لا يتملك عنان القلم فاعذروني ان اكثرت من الرد والايراد وصرحت بالضعف والفساد ولا ترموا ذلك
بالشنع فان الحق احق بان يهدى فيتبع وسميته بالفصول الغروية في الاصول الفقهية وسلكت في ترتيبه مسالك
المتاخرين لانه اقرب الى طبايع الناظرين ورتبته على مقدمة ومقالات وخاتمة والمسؤول من الله الملك الوهاب
ان يعصمني فيه من الزلل ويرشدني الى الصواب ويجعله خالصا لوجهه الكريم فانه على رجاه عطوف رحيم **اما المقدمة**
ففي تعريف هذا العلم وبيان موضوعه وذكر نبذ من مباديه اللغوية وربما يذكر فيها بعض مباحث المقاصد استطرادا واما
وجه الحاجة اليه فسياتي بيانه في محله ان شاء الله **القول** في تعريفه لاصول الفقه معنيان تركيبي اضافي وافرادي علمي وقد جرى
داب القوم بالبحث عن حده بالاعتبارين وظاهر مقالة كثير منهم يؤذن بدعوى التطابق بين المعنيين وبه صرح

بعضهم

بعضهم مع احتمال ان يكون الغرض من ايراد المعنى الاول بيان المناسبة المصححة للنقل في الثاني واما معناه التركيبي فبيانه مبني على بيان
اجزائه فنقول الاصول جمع الاصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء صرح به جماعة من علماء الاصول وكان هذا مراد من فسره
بأسفل الشيء ومن فسره بالقاعدة التي لو توهمت مرتفعة لارتفع الشيء بارتفاعها وقد يطلق ويراد به معنى السابق
فيأخذ تارة باعتبار الحقيقة كقولك اصل الانسان التراب واصل الخزف الطين يعني حقيقته السابقة واخرى باعتبار الاحوال و
الصفات كقولك هذا في الاصل بغدادي وهذا الاسود كان في الاصل ابيض يعني السابق وليس مبنيا على المعنى السابق اذ لا يفهم
منه هنا البناء اصلا وان كان حاصلا في قسمه الاول فهو اما حقيقة بالاشتراك او مجاز لوجود العلاقة وفي الاصطلاح يطلق
غالبا على احد المعاني الاربعة وهو الراجح والاستصحاب والقاعدة والدليل والمناسب منها معاينة للمقام اما المعنى اللغوي او
الاخيران من معانيه الاصطلاحية كما سيتضح لك ان شاء الله تعالى **والفقه** في اللغة الفهم صرح به الجوهري وغيره وفسره
الرازي بفهم غرض المتكلم من كلامه واحترز به عن فهم غيره وفهم بغير كلامه وفسره بعضهم بفهم الاشياء الدقيقة واحترز به
عن فهم غيرها والمعروف هو الاول ثم الفهم هو الادراك وكان هذا مراد من فسره بانه هيئة للنفس بها يتحقق معاني الحس وقيل
هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب والآراء وكان هذا مراد من فسره بسرعة الانتقال من المبادي
الى المطالب نعم فرق بين ظاهر كل واحد من الحدين وظاهر الاخرين حيث ان احدهما ظاهر في الفعل والاخر في الشأنية
وضعف الاول لعدم صدق الفهم على البليد مع صدق المدرك عليه والثاني لشيوع استعماله في مطلق الادراك ويمكن الجواب
عن الاول بالتزام النقل في لفظ الفهم او بانه صيغة مبالغة كعليم فلا ينافي عدم اطلاقه على مطلق المدرك واما في الاصطلاح
فله تعريفات عديدة اشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم يطلق على معان عديدة
منها الادراك المطلق وهذا الاطلاق وان كان متداولا لا عند اهل الميزان بل هو حقيقة فيهم الا انه مجاز باعتبار العرف واللغة
ومنها التصديق اعني الاعتقاد سواء اعتبر فيه الامور الثلثة من الجزم والثبات والمطابقة او لم يعتبر كلا او بعضا واطلاق
العلم على ما يشتمل على الجميع حقيقة لغة وعرفا كمجازية اطلاقه على ما ينتفي فيه الامر الاول وفي اطلاقه على البواقي وجهان وقد
نص كثير منهم على مجازيته وهو الظن ومنها الملكة وهي الهيئة الراسخة الناشئة عن الممارسة فيما اضيف اليه الملكة او مطلق
الهيئة والاول اظهر واطلاقه وان كان مجازا لغة لكنه حقيقة في مصطلح ارباب العلوم بالغلبة او النقل كما هو الظاهر واليه يرشد ظاهر كلماتهم
ومنها التصور واطلاقه عليه مبني على اخذه بمعنى الادراك ومنها المسائل وهي القضايا او المحمولات المثبتة اليه يرجع
قولهم فلان يعلم علم النحو اي مسائله وهل هو مجاز نظرا من تسمية المعلوم ولو بالقوة باسم العلم فكالحالة عدم الاشتراك
او حقيقة عرفية عامة او خاصة نظرا الى شيوع اطلاقه عليها وجهان والاحكام تطلق ايضا على معان عديدة على اختلاف

الشرع المتعلقة بافعال المكلفين وهذا معناه المصطلح عليه عند القوم على ما سيجي على التصديقات مطلقا ومع المنع من التنقيض والظاهر ان
هذا المعنى باعتبار المعنى الاخير ثابت لها بحسب اللغة والعرف واستعمالها فيها شايع في العلوم لاسيما علم الميزان لكنهم كثيرا ما يستعملونه
في التصديق بالمعنى الاعم وعلى المسائل وعلى النسب الحكمية والظاهر ان اطلاقها على هذين المعنيين مجاز في المعنى السابق بعلاقة المجاورة
او الحلول وعلى الاحكام الخمسة التكليفية وعلى مطلق الاحكام اعني الاعم من التكليفية والوضعية واطلاقها على هذا المعنى متداول في عرف
المتشرعة واطلاقها على الخمسة التكليفية راجع اليه وان فسر العلم بالادراك جاز حمل الاحكام على النسب والمسائل وعلى مطلق الاحكام
ايضا ان اعتبرت من حيث انتسابها الى موضوعاتها الا انه يستلزم استدراك قيد الشرعية على ما هو الظاهر من اختصاصها بهذا المعنى
بالشرعية دون الاعم منها ومن غيرها والاظهر في هذه الصورة ان يجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر اي الادراك المتعلق بالنسب
او المسائل او الاحكام ولا يصح حملها ح على التصديقات اذ ليس ادراكها فقها الآن يراد بها تصديقات الشارع لكنه مع
بعده لا يخفى من يرى صحتها ظاهرا فظاهر الاصطلاح لا يساعد عليه ولا على الاحكام الخمسة لانتقاض عكسه ح بالاحكام الوضعية
مع انها داخلة في الفقه قطعا ومن التزم بخروجها عنه وجعل ذكرها فيه على التبعية او لا دلها الى الاحكام التكليفية فقد التزم
بتعسفين ولا على الخطابات سواء اريد به توجيه الكلام نحو الغير لظهور ان العلم بهذا الامر النسبي ليس فقها ولا مستفادا من
الادلة او اريد به نفس الكلام الموجه لوضوح ان مجرد العلم به لا يسمى فقهاء للزوم اتحاد الدليل والمدلول ح فان من الادلة الكتاب
وهو من جملة خطابات المذكورة وقد اجابت الاشاعرة من هذا بجعل الاحكام عبارة عن الكلام النفسي والادلة عبارة
عن الكلام اللفظي فلا اتحاد واورد عليه الفاضل المعاصر بعد بطلان كلام النفسي في نفسه بان الجواب مقالح كاشف عن المدعى لا
يثبت للمدعى فلا يكون دليلا في الاصطلاح هذا كلامه فان اراد ان الكلام النفسي مطلوب انشائي فلا يكون الكلام اللفظي دليلا
عليه حيث يعتبر عندهم ان يكون المطلوب خبريا ففيه ان المراد انما هو العلم بالاحكام من حيث كونها ثابتة او متحققة في نفس
الامر او عند الشارع بدليل ان المراد بالعلم اما التصديق او الادراك التصديقي او ملكتهما دون التصور او ملكته كما ستتضح وجهه
ولا ريب انها بهذا المعنى من المطلوب الخبري وان كانت من حيث ذواتها انشاء وظاهر ان الادلة انما تعتبر ادلة لها بهذا
الاعتبار فلا اشكال وان اراد ان الخطابات النفسية مداليل للخطابات اللفظية فلا يكون ادلة لها لان الالفاظ لا
تثبت معانيها وانما تكشف عنها عند العالم بالوضع على سبيل البداهة والضرورة ففيه ان الخطابات اللفظية لم
تعتبر ادلة على الخطابات النفسية من حيث اقتضائها لتصورها وحضورها في نظر السامع بل من حيث التصديق
بثبوتها عند المتكلم وارادته لها وظاهر ان اللفظ يصح ان يكون دليلا على معناه بهذا الاعتبار بالمعنى المصطلح لتوقف
دلالته عليه على تمهيد مقدمات عديدة ثم اجاب عن اصل الاشكال بجعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين ضرورة

وبالاجمال

وبالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات التفصيلية قال فانا نعلم اولا بالبديهة ان شرب الخمر واكل الربوا ونحو ذلك حكما من الاحكام
ولا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك انتهى كلامه وفيه ما لا يخفى فان الخطابات التفصيلية
ليست ادلة على الخطابات الاجمالية وذلك واضح على ان الخطابات الاجمالية كما اعترف به ثابتة بالضرورة والبداهة فلا
تكون حاصلة عن الادلة مع ان العلم بالخطابات الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا وان اراد بها الاحكام على
النسب والمسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبرت من حيث انتسابها الى موضوعاتها فيصح تعلق التصديق بها وما يقال
هنا وفيما مر من ان تفسير الاحكام بالنسب يوجب خروج العلم بحدود موضوعات الفقه عنه مع ان بيانها من وظيفته فضعيف
لانه ان اريد به لزوم خروج تصور حدود الموضوعات عنه او تصورها بحدودها عنه فهذا مما لا ضير فيه بل مما يجب المحافظة لئلا
ينتقض طرد الحد به لان مسائل العلوم على ما تبين في محله لا يكون الا تصديقات وتصور الموضوع من المبادي
التصورية التي تبين في العلم اذ ليس لها موضع آخر تبين فيه فبيانها من وظيفة العلم بالعرض على ان ذلك خارج عن
اصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق وان اريد لزوم خروج التصديق بصحة تلك الحدود ومقتضاها عنه فممنوع لانها ح تشتمل على
النسبة بالوصف المذكور وهي ايضا داخلة فيه على الوجهين الاخيرين اما الاول فلانها بهذا الاعتبار تكون من المسائل واما على الثاني
فلانها ح تكون من جملة الاحكام الوضعية حيث انها لا تنحصر عندنا في الخمسة المعروفة ولا يصح تفسير الاحكام ح بالتصديقات
ولا بالاحكام الخمسة ولا بالخطابات لما سبق وان فسر العلم بالملكة جاز ان يراد بالاحكام التصديقات او المسائل او مطلق
الاحكام على ما مر وما سبق ومن شنع على من فسر الاحكام بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق بالتصديقات
فكانه غفل عن تفسير العلم بهذا المعنى اذ كان العلم في كلامه مفسرا بالتصديق ويصح ح ان يراد بها الخطابات ولا الاحكام الخمسة
لما مر ولا النسب اذ ليس ملكتها فقها الآن تفسر الملكة بملكة التصديق او الادراك بان يراد بها التصديق او الادراك بالملكة
فيستقيم المعنى بهذا التكليف كما مر او يتعسف فيجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر على ان يكون صفة للعلم او يعتبر
تعلقها بالنسبة على وجه يتناول تعلقها بها بواسطة تعلقها بما يتعلق بها من التصديق والوجهان اتيان على تقدير التفسير
بالمسائل وبمطلق الاحكام ايضا الا انه لا تعسف فيهما لشيوع الاطلاق ثم تفسير اسماء العلوم بالملكة مما اشتهر في العبائر
والالسنة لكن قد بينا في محله ان الملكات امور بسيطة لا تقبل التبعيض والتجزية وتقبل الضعف والشدة والمعهود
من حال العلوم خلاف ذلك وجوابه ان اسماء العلوم كما يطلق على المسائل كذلك تطلق على الملكات وهي تتصف بتلك الصفات
بالمعنى الثاني دون الاول وكان المعترض اعتبر التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فاورد عليه بذلك فتامل وفي المقام كلام
ستقف عليه ان شاء الله ولا يصح ان يراد بالعلم التصور اذ ليس الفقه عبارة عنه ولا المسائل لعدم استقامة المعنى من غير

تعف والشرعية اما ماخوذة من الشرع بمعنى الشارع سواء فسر به تعا او بالنبي صلعم او من الشرع بمعنى الطريقة المنسبة اليه ونسبة الاحكام الى
الشرع بناء على تفسيره بمطلق الاحكام بالمعنى الاول من باب نسبة الاثر ولو تقريبا وبالمعنى الثاني من باب نسبة الجزء الى الكل لان اللام فيها
للعموم الافرادي ولا يلزم منه نسبة الشئ الى نفسه حيث ان المنسوب اليه لتغاير الاعتبارين ثم على تقدير تعتيره باحد الوجهين الاخيرين
فالمراد به شرعنا كما هو الظاهر المتبادر دون ساير الشرايع اذ لا يسمى من علم فروع شرع اليهود والنصارى عن ادلتها فقيها من
حيث علمه ويشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول ولا مخلص عنه الا بحمل الاحكام على الاحكام المعهودة اجمالا وعلى الاحكام الفعلية اي الثابتة
في هذه الملة كما هو الظاهر من اطلاقها ويؤيده اضافة الادلة ان جعلت للعهد وكيف كان فالمراد بها هنا ما كان للشرع مدخل
فيه سواء استقل باثباته العقل ولا والمراد بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مهماتها في الكتب المعهودة وربما تفسر بما
يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة والظاهر ان المراد بالموصولة اما العلم بالحكم الشرعي بمعانيها التي اعتبرناها في الحد كما يقتضيه ظاهر المقام
لا مطلقها او مطلق احدها او مطلق الشئ لئلا يتضح فساد طرده على بعض الوجوه الآتية فان كلما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة
لا يكون فرعيا قطعا فيجوز ان يراد بها التصديق الشرعي او الادراك الشرعي او المسائل الشرعية او نسبها او مطلق الاحكام
او ملكة احد هذه الامور والتصديق باحد الثلثة المنافرة منها والانسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعانيه المعتبرة
في الحد بقرينة وقوعها في حد الوصف ويجوز ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبار الحيثية على ان الاحكام
لا تتعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما لم يعتبر معه خصوصية وان يراد بها مطلق الاحكام فانها كيفيات جعلية طارية عليه فان فسرت بالمعنى
الاول جاز ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة على تعسف في بعضها وان فسرت بالمعنى الثاني لم يجز ان يراد بها المسائل
ولا مطلق الاحكام وصح ارادة بقية المعاني على ما مر وبعضهم ترك قيد الكيفية نظرا الى ان الحد يتم بدونها وعلى تقديره تصح ان
يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة ما عدا التصديق والادراك والملكة وربما امكن اعتبارها بتعسف كما مر ثم لا يذهب
عليك ان بعض هذه الوجوه يبتني على ارجاع التفسير الى الفرع دون الفرعية كما يظهر بالتامل وينبغي ان يراد بالعمل فعل المكلف
ولو قوة كما هو الظاهر لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بقول الحكيم والمتكلم بامتناع صدور القبيح عنه تعالى وانه يمتنع منه
اظهار المعجزة على يد الكاذب وانه تعالى مختار في افعاله حكيم في صنعه وكذا لو اعتبر ذلك بالنسبة الى خصوصيات الافعال بل ينبغي ان يخص بالمكلف
الانساني لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بنحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وسجد الملائكة والملائكة
يدخلون وقالت الملائكة وبمؤدى قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا ومع ذلك يتجه على طرده بنحو قال موسى وقال فرعون
وقال النسوة فانها تشتمل على نسب واحكام شرعية متعلقة بفعل المكلف ابتداء ولا مدفع له الا بان يفسر الموصولة او الكيفية
بمطلق الاحكام او يراد بالشرعية ما من شانها ان يكون ماخوذة من الشارع من حيث كونه شارعا كما هو الظاهر ويمنع تحقق

الشرع او الحكم الشرعي او العلم م م

الحيثية

الحيثية في المذكورات فيندفع النقوض المذكورة وكذا يندفع النقض بمسئلة الجبر والاختيار نعم يبقى الاشكال على عكسه بخروج كثير من
الاحكام الوضعية التي لا تعلق لها او لا بكيفية العمل عنه كمباحث النجاسات والمطهرات والمواريث فان قولهم كذا او كذا نجس
او مطهر او يرث كذا عن كذا احكام وضعية لا تعلق لها بالعمل ابتداء بل بواسطة احكام آخر وعلى طرده بدخول مباحث اصل
البرائة واصل الاباحة ويمكن دفع الاخير بان المراد بتعلقه به تعلق المسائل بموضوعاتها وليس للمسئلتين المذكورتين
تعلق بالعمل كذلك وفيه تعسف ومع ذلك يبقى الاشكال بمثل مسئلة الاتحاد وينبغي ان يراد بالعمل ما يتناول العمل الوجودي و
العدمي ليدخل فيه مثل وجوب الترك او استحبابه او حرمته او كراهته او اباحته وان دخلت فيه باعتبار حرمة الفعل او كراهته
حيث يستلزم او وجوبه او استحبابه او اباحته ايضا ومثل شرطية الترك او مانعيته وان دخلت باعتبار اللازم من مانعية الفعل
وشرطيته ثم ان اريد به ما يخص صدوره بالجوارح انتقض عكس الحد بمباحث النية وان اريد به ما يتناول عمل القلب انتقض طرده
بالاحكام التكليفية الاصولية والادلة جمع دليل وهو في اللغة المرشد وعرف في الاصطلاح بما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مجهول خبري فبا عتبار الامكان دخل فيه الادلة المتعددة والذي لم ينظر فيه فانها تتصف بامكان التوصل و
ان لم يقع وينبغي ان يراد به الامكان العادي ليخرج الادلة المسبوقة بالضرورة فانها لا تسمى دليلا اصطلاحيا والنظر ترتيب امور
معلومة للتادي الى مجهول وقد يعرف بانه ملاحظة المعقول للتادي الى المجهول وهو اولى ان جوزنا التعريف بالمفرد كالخاصة وحدها
والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وصفاته واحواله فدخل المفرد كالعالم والمركب اذا اخذ بدون الترتيب ويخرج عنه المقدمات
المرتبة اذا اعتبرت مرتبة لاستحالة النظر فيها والمراد بصحيحه ما اشتمل على شرايط المادة والصورة وقيد به لعدم التعبير بالنظر
الفاسد وان حصل التوصل به اتفاقا وخرج بالمجهول الخبري الموصل الى مجهول تصوري فانه لا يسمى دليلا بل معرفا وهذا التعريف يتناول
الامارة وبعضهم اخرجها بقوله الى العلم بالمجهول وكيف كان والمراد بها هنا الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع و العقل
واعتبارها ادلة صحيح بالاصطلاحين لان المراد بالمدلول عليه الاحكام في الجملة ظاهرية كانت او واقعية وربما امكن تخصيصها
على الاول بالثاني لكن الوصف ح باعتبار الغالب فانها قد لا يفيد الاعتقاد بالواقع اصلا ثم هذا الحد اوفق من تحديد
بعضهم كالعلامة بما يفيد معرفة العلم بشئ آخر ايجابا او سلبا فانه بظاهره انما ينطبق على المقدمات المرتبة لظهور ان ما عداها لا يفيد
العلم وهذا المعنى لا ينطبق على ما هو موضوع هذا العلم لانه عبارة عن نفس المفردات كيف وجملة من طرق النظر فيها انما
يعرف في هذا العلم فلا يمكن اعتبارها فيه نعم ما ذكره معنى آخر للدليل مباين لما ذكرناه وهو المعنى الشايع في غير المقام مع
ان قوله ايجابا او سلبا احتراز عن المعرف ولا حاجة لخروجه بقيد العلم فان المفهوم منه التصديق وهو الاستقرار الا من
التصديق على ان هذا الحد باطلاقه يتناول الدليل الكاذب فانه قد يفيد العلم بشئ آخر والظاهر انه لا يسمى دليلا في الاصطلاح

الآمدي وايضا لايتناول الادلة المنعقدة الآن متعسف يحمل الافادة فيه على ما يتناول شائبة الافادة واذا تقرر هذا فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة على ما مر به من ان الملكات كيفيات مختلفة بالنوع والحقيقة لا بمجرد النسبة والاضافة وفسر بالادراك وقلنا بان حقايق العلوم تابعة لحقايق معلوماتها كما يرى بعضهم وبمنزلة الجنس ان فسر بالتصديق مطلقا او بالادراك مطلقا ان جعلنا التصور والتصديق من اضافة لا انحاء نوع لما يندرج تحتهما من العلوم والادراكات المختلفة باختلاف اقسام المعلومات وذلك لان العلوم صنف بالنسبة اليه وان كان جنسا بالنسبة الى ما يندرج تحتها من المراتب المختلفة بالشدة والضعف على ما هو التحقيق في كل عرض يكون كذلك ويخرج بتقييده بالاحكام العلم بالذوات والصفات الى ما ذكره جماعة وهو بظاهره يقتضي حمل الاحكام على النسب وقد صرح به بعضهم فيكون المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما مر من انه لا يتم الا بتكلف ودون التصديق لان التصديق بغير النسبة فيكون قيد الاحكام على تقديره توضيحيا ولو اريد بالاحكام المسائل او مطلق الاحكام باعتبار المتقدم امكن توجيه الاحتراز بها عن الصفات باخذها مجردة عن النسبة لكن لا يلايمه الاقتصار عليها في الاحتراز لخروج العلم بالنسبة على الاول والعلم بما عدا مطلق الاحكام على الثاني ومن اردف الصفات بالافعال فقد اراد بها ما يغايرها ويجوز ان يحمل الاحكام على التصديقات ايضا فيتعين حمل العلم على الملكة كما عرفت ويتوقف صحة الاحتراز المذكور بظاهره على تفسيرها بمجرد التهيؤ والاستعداد فينبغي ان يؤخذ الصفات مثبتة كما يرشد اليه تمثيل بعضهم وبعتبر الاحتراز بالنسبة الى الامرين ليتحقق الاحتراز عن النسبة ايضا حيث تخرج بالتقييد بها ايضا والوجه في عدم ذكرها مستقلا عدم كونها مستقلة بالعلم والادراك ثم ان فسر العلم بالملكة كان التقييد بالاحكام مطلقا احترازا عن ملكة غيرها وان فسرت الاحكام بمطلق الاحكام كانت مخرجة عن العلم مطلقا للعلم بما عداها من الاحكام التي ليست شرعية فيكون قيد الشرعية مستدركا ويخرج بقيد الشرعية على تقدير حمل الاحكام على غيرها كالعقلية المحضة وبقيد الفرعية الاصولان وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملئكة وعلم النبي ص والائمة ع والفرعية الضرورية اذ ليس شيء منها مستفادا من الادلة كذا قالوا اقول وهذا الاحتراز انما يصح اذا حمل العلم على غير الملكة من التصديق او الادراك وفسر بالمعنى الاعم لا بمعناه المصطلح عليه عند اهل الميزان واما اذا حمل على الملكة كما صرحوا به فان فسرت بمجرد التهيؤ والاستعداد كان علمه تعالى خارجا عن اصل الحد وكذا اذا حمل على التصديق او الادراك وفسر بالمعنى المصطلح عند اهل الميزان لانهم يعنون بها ما يختص بالحصول وكذلك علم الملئكة على ما يراه الفلاسفة وان اعتبرت ان يكون ناشيا عن الممارسة والمزاولة كان علم الانبياء والائمة والملئكة والعلم بالاحكام الضرورية خارجا عنه ايضا وعلى التقدير لا يكون هذا القيد احترازا عن الجميع اللهم الا ان يحمل العلم على الاعم من التهيؤ والعلم الفعلي وهو بعيد جدا الا ان عليه كلماتهم ثم الوجه في الاحتراز بهذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا غير واضح لان عدم استفادتها عن الادلة كما علله به

انما يوجب

انما يوجب بظاهره فساد الحد حيث يقتضي ان يكون العلم بجميع الاحكام عن الادلة بناء على حملها على العموم كما هو الظاهر مع انه ليس كذلك ولا مخلص عنه الا بان يقال اخذ هذا القيد في الحد قرينة على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام النظرية فيكون الفرورية خارجة عنها بقيد الاحكام لكنهم اعتبروا الاحتراز عنها فيه دونها نظرا الى ان الدلالة المذكورة لما كانت بالقرينة فهي انما تتم عند ذكرها فاسندوا الاحتراز الى القيد مراعاة لهذا الاعتبار ثم اذا فسر العلم بما يدخل فيه بعض تلك العلوم او كلها صح الاحتراز عنها بهذا القيد سواء جعل الظرف متعلقا بالعلم كما هو الظاهر بحمله على التصديق او الادراك دون الملكة لانها لا تكون عن الادلة بل عن الممارسة والمزاولة ووجه الاحتراز ان تلك العلوم غير مستفادة من الدليل اما علمه تعالى فظاهر واما علم الملئكة والنبي ص والائمة ع فلانهم يستفيدون الاحكام من الوحي والالهام لا من النظر والاجتهاد كما يقول به المخالفون في الائمة ع ويقول به في النبي ص ايضا وما يستفاد من بعض الاخبار من انهم ع يستفيدون بعض الاحكام من الكتاب والسنة فغير مناف لذلك لان استفادتهم لها منهما ليس على النظر والفكر بل على سبيل الضرورة والبداهة والذي يقتضيه الحد ان يكون العلم بها عن الادلة من حيث كونها ادلة كما هو الظاهر من التعليق على الوصف فان قلت قد شاع اطلاق الفقيه عليهم ع في الاخبار فكيف يصح الاحتراز عنه في الحد قلت كلامنا هنا في الفقه بحسب معناه المصطلح عليه في عرفنا واطلاق الفقيه عليهم ع انما هو بحسب عرفهم او متعلقا بالاحكام بحملها على التصديقات لا غير فيكون العلم في بعض الملكة لا غير سواء فسرت بمطلق التهيؤ او بما يكون عن الممارسة لكن الاحتراز بها انما يصح على الوجه الاول ووجهه في ان النبي ص والائمة ع والملئكة لا يوجد فيهم تهيؤ التصديق من الدليل لا لقصورهم بل لعلو رتبتهم حتى انهم متى هموا بالحكم علموه من غير توسط الاستدلال وكذلك الاحكام الضرورية فان الفقيه يتهيؤ للعلم بها عن الضرورة لا عن الدليل او جعل مستقرا صفة او حالا للعلم او للاحكام وما قيل من ان الظروف في حكم النكرة فلا تصلح وصفا للمعارف فليس بمرضي على اطلاقه لان الموصوف اذا لم يكن مدلوله امرا معينا بعينه كما في المقام جاز وصفه بالنكرة وان كان معرفا لفظيا على ما صرح به غير واحد منهم كصاحب الكشاف حيث جعل غير المغضوب صفة للموصول معللا بانه لا توقيت فيهم وجملة يحمل صفة للحمار وجملة لا يستطيعون صفة للمستضعفين الى غير ذلك ووجه الاحتراز اما على الوجهين الاولين فظاهر لان العلوم المذكورة ليست حاصلة كما هو قضية ظاهر الوصفية والحالية واما على الوجهين الاخيرين فلان تعليق الحكم على الوصف يشعر بقيد الحيثية التعليلية فيخرج به تلك العلوم فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة او حال كونها حاصلة عنها لكنه ليس علما بها من حيث كونها حاصلة عن الادلة لكن يشكل البناء على هذا في الاحتراز عن علم المقلد بالقيد الآتي كما سنشير اليه وكذا اذا جعل الظرف مرتبطا بالشرعية او بالفرعية على بعد فيه سواء جعل متعلقا بها او صفة لها او حالا عنها ووجه الاحتراز به على هذه الوجوه ما مر في الوجهين الاخيرين لا يقال لا يتم خروج علمه تعالى على تقدير دخوله بالقيد المذكور لانه لما كان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الاتم لزم ان يعلمها بعللها اذا كانت معللة او نقول لما كان علمه تعالى بالاشياء لعلمه بذاته الذي هو سبب العلم بمعلوماته فعلمه يكون عن الدليل فلا يخرج عن الحد بالقيد المذكور لانا نقول بعد المساعدة على الدعوى في المقامين

ان ذلك لا يسمى دليلا بحسب الاصطلاح كما مر فان قلت لا نم خروج الاحكام الضرورية بهذا القيد اذ المراد بكونها ضرورية ان العلم بصدورها عن الرسول صلعم ضروري لا ان العلم بكونها احكاما صحيحة حقة متعلقا نازلة من الوحي كيف وهو مبني على اثبات الرسالة وهو يتوقف على اثبات الرسل وعدله وحكمته وغير ذلك من الامور النظرية التي ذكرت في محلها والفقه انما هو العلم بالاحكام بهذا الاعتبار فيكون باسره نظرية لابتنائها على امور نظرية قلت اما اولا فلانا لا نم ان العلم بصدق الرسول صلعم نظري بل من الضروريات الترقيات بل من الضروريات الترقيات سيما مع ما زعمه بعضهم وتشبيه عليه في مسئلة الحسن والقبح اثباتا له ولهذا نراه يحصل للبله والصبيان ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب نعم من سبق ذهنه لشبهة يكون العلم المذكور عنده نظريا فالاشكال المذكور لو تم انما يتجه بالنسبة اليه دون غيره واما ثانيا فلنا ان نختار ان المراد بالاحكام الشرعية الاحكام التي صدرت عن النبي صلعم على انها شرعية عنده والقيد الاخير لاخراج احكامه العادية فان الشارع كما يطلق عليه نعم كذلك يطلق على النبي صلعم ايضا ويلغى قيد الحيثية المستفادة من الوصف مقيدة الى الواقع لئلا يعود الاشكال او نقول المراد بالشرعية ما يسمى عرفا شرعية او نقول نظرية القيد لا يستلزم نظرية القيد وكيف كان فلا ريب في ان المراد من الاحكام بهذا الاعتبار ما هو ضروري ولا حاجة الى اعتبار كونها حقة مستفادة من الوحي لانها من لوازمها اذا اخذت باحد الاعتبارين الاولين نعم يشكل في ان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار ربما يصح حصوله لمن يقول بالرسالة حتى العلم بالضرورية منها اذا علم من الضرورة حكم الرسول صلعم باصولها وطرقها مع مثل هذا لا يسمى فقها في الاصطلاح اللهم الا ان يقال هذا فرض لا يكاد يقع واحد والتي يورد في مثل هذا المقام انما يحافظ عليها بحسب الوقوع دون الامكان او يقال بان المراد بالعلم ما يعتد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كما سيأتي فيخرج العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم عليه واما ثالثا قلنا ان نجعل اضافة الادلة للعهد فيصح الاحتراز بها عن العلم بتلك الاحكام لانها على تقدير كونها نظرية لا يكون العلم بها مستفادا عن تلك الادلة بل عن ادلة غيرها وهذا اوفق بالمقام لسلامته عكس الحد على تقديره من خروج العلم بالمسائل الاجماعية على ما يراه المتاخرون في الاجماع من انه الاتفاق الكاشف بطريق الحدس من حروج، واما القدماء كزرارة لكثير من الاحكام بطريق السماع المفيد للعلم بالحكم بطريق الضرورة غالبا هذا وينبغي ان يراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة لئلا يرد على عكسه النقض بعلم البعض لبعض الاحكام عن مثل الشهرة والقياس فانه يعد بالنسبة اليها فقيها قطعا ولا يندفع برجوع حجيتها الى احد الادلة لان ذلك دليل الدليل والمعتبر هو الدليل والا لانحصرت في العقل لرجوع حجية غيره اليه ولا يرد على طرده النقض بعدم علم كثير منهم لشيء من الاحكام عن بعضها اما لعدم مسيس حاجته اليه او لكونه ممن ينكره كمن يمنع وقوع الاجماع او الاطلاع عليه او ينكر حجيته كمن ينكر حجية الكتاب او العقل وذلك لتحقق الملكة عنده بناء على تفسير العلم بها او بما يعمها ويخرج بقيد التفصيلية علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجمالي مركب من صغرى وجدانية وكبرى اتفاقية مطردة في جميع المسائل وهو هذا ما افتى به المفتي علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجمالي فهو حكم الله في حقه فينتج المطلوب وهذا الاحتراز مبني على ان يكون الظرف لغوا متعلقا بالعلم او بالاحكام او مستقر للعلم صفة له او حالا عنه بناء على ما هو الظاهر المتبادر

وانما جعل مستقرا للاحكام او لاحد صفتيها فلا يتم الاحتراز وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق على علمه انه علم بالاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة او حال حصولها عن الادلة عند المفتي من حيث كونها كذلك الا ان يقال المتبادر حصوله عند العالم حال علمه بها فيخرج وفيه تعسف لا يقال اختلاف الاصغر يوجب اختلاف فتاوى المفتي في كل واقعة يوجب اختلاف الدليل وتعدده فيكون للمقلد ايضا ادلة تفصيلية ويتوقف علم المقلد ايضا ماخوذ عن الادلة كعلم المفتي الا انه من دون واسطة وعلم المقلد بواسطة او يقال هذا الدليل انما يفيده وجوب العمل بمقتضى ما افتى به ولا يقتضي علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة الى اخراجه بالقيد المذكور لانا نقول اما الاول فمدفوع بان مجرد هذا الاختلاف لا يقتضي ان يصدق عليها انها ادلة تفصيلية بل لا معنى للدليل الاجمالي الا ما يكون فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب بان اضافة الادلة للعهد والمراد بها الادلة الاربعة فيخرج علم المقلد اذ ليس منها فيكون قيد التفصيلية توضيحيا واما الثاني فمدفوع بان ظاهر الحد ان يكون العلم مستفادا من الادلة بدون واسطة واما الثالث فمدفوع بان الدليل اذا اقتضى وجوب العمل لشيء في حق المكلف اقتضى ايضا علمه بان ذلك حكم الله في حقه قطعا وقد اعترض الفاضل المعاصر حيث الزم بالاشكال الاخير ووجهه بان قيد التفصيلية لاخراج العلم بالاحكام الاجمالية فانه مستند الى الادلة الاجمالية من ضرورة او عموم اية او سنة وهي ادلة اجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى فقها بل الفقه معرفة تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية ثم تعجب من غفلة الفحول من ذلك فساله ظاهر حما مر فان العلم بالاحكام الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا مع ان العلم الاجمالي كما اعترف به مستند الى الضرورة فكيف يستند الى الادلة الاجمالية او التفصيلية وعد الضرورة من جملة الادلة يؤذن بغفلة عما ذكروه في مبحث الدليل مع انه قد اعترف قبل ذلك حيث الزم بخروج الضروريات عن حد الفقه معللا بان العلم المستند الى الضرورة لا يعد علما حاصلا عن الدليل وهناك الزم بدخولها في ذلك واخرجها بقيد التفصيلية فبين كلاميه تدافع واضح فان قلت اذا كان علم المقلد مستفادا من دليل اجمالي كان خارجا بقيد الادلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية قلت لما كان الدليل المذكور كما مر يخيل الى الدلائل عديدة لم يكتفوا في اخراجه بقيد الادلة بل اعتبروا معها قيد التفصيلية ليصح الاحتراز ثم لهم على المقام اشكالان احدهما ان العلم ظاهر في اليقين والاحكام ظاهرة في الاحكام الواقعية وظاهر ان الفقيه لا يحصل له في معظم المسائل الا الظن بحكم الواقعي فكيف اطلق لفظ العلم وهذا الاشكال ظاهر الورود على ما هو من الصواب من القول بالتخطئة واما على القول بالتصويب فان كان القائلون به قاطعين بمذهبهم فلا ورود له عليهم والا اتجه عليهم ايضا وقد اجيب عنه بوجهين احدهما بارتكاب التاويل في لفظ العلم فحملوا تارة على الظن واخرى على الاعم منه ومن اليقين اعني الطرف الراجح وكلاهما مردود اما اولا فبان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا يصار عليه بمجرد الشهرة كما ادعي لا يصلح لها فلا يصح ان يرتكب في الحدود واما ثانيا فبان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع ايضا كاصالة البرائة والاستصحاب المعمول في نفي التكليف واثباته مع ان الاحكام المثبتة من الفقه قطعا واما ثالثا فلان الظن او الاعتقاد الراجح كثيرا ما لا يتعلق بما هو الحكم الواقعي بما هو كذلك في ظن المعتقد لزم التصرف في الحكم ايضا وكما سياتي مغن عن التصرف في العلم واما رابعا فبانه قد يحصل الظن بالاحكام لمن لم يكون بصدق الرسول صلعم مع انه لا يسمى فقها كما عرفت ويمكن دفع هذا بما مر على ان الاستدلال الفقيه قد ينتهي الى القطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون

فارجا من الفقه والتزامه كما وقع من البعض لا يلتفت اليه وقد يجاب بان المراد العلم بوجوب العمل او العلم بمدلول الدليل وليس بشيء لانه ان اريد الحكم
الواجب العمل به او بمدلول الدليل رجع الى المعنى الاول اذ لا نعني بالحكم الظاهري الا ذلك فلا وجه لذكرها في مقابلته وان اريد ان ذلك مدلول العلم
كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في المقيد لا في المجموع لعدم العلاقة فيتجه عليه ان
هذا التأويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم وفي متعلق الظرف لا يغني عن التصرف في الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا
ثم العلاقة على هذين التقديرين علاقة الاطلاق والتقييد كما هو الظاهر لا علاقة المشابهة كما زعمه المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلم ح استعارة
للظن لمشابهته وجوب العمل به وهو كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين اراد به ما يقابل الظن مع ان وجوب العمل بالحكم المظنون او كونه مدلول
الدليل امر معلوم لا مظنون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم ح الثاني بالتزام التصرف في الاحكام بحملها على الاعم من الواقعية والظاهرية اعني
الاحكام الفعلية ولا ريب في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان ينزل عليه اجابة العلامة من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد
عليه ما قيل من انه يبتني على التصويب لان ذلك انما يتجه اذا اراد بها الاحكام الواقعية لا مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه قد تقرر عندنا
ان لله في كل واقعة حكما معينا لولا عروض المانع وهو جهل المكلف به لكان عليه ان يعمل على حسبه وهذا هو المعبر عنه بالحكم الواقعي ثم المجتهد انما
يلزم ان يصرف سعيه في طلبه ويبذل مجهوده في ادراكه وبعد السعي والكد ان اصابه وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم
الله في حقه بمعنى انه الذي يجب عليه ان يعمل به ويبني على حسبه فينتظم عنده في كل مقدمتان صغريهما وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبريهما اتفاقية
وهي كل ما ادى اليه نظري فهو حكم الله تعالى في حقي فينتج ان هذا حكم الله تعالى في حقه وحيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة ايضا
قطعية فيكون الفقيه قاطعا بالاحكام جازما بها وقد اورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا من دليل اجمالي لا من
الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجيب عنه بوجهين الاول ان الظرف متعلق بمقدر صفة للاحكام وبعتبر الحيثية ليخرج علمه تع وعلم
الملئكة والنبي ص والائمة ع وعلم المقلد والضروريات وقد مر ما فيه الثاني ان الملحوظ في قولنا هذا ما ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية
فيكون هي ماخوذة فيه فيصدق ان علمه حاصل عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية انما يلاحظ فيها على وجه التصورات التصديق وقد تقرر في محله
ان التصديق انما يكون حاصلا من التصور بل من التصديق ويمكن الجواب بان المراد بكونه حاصلا عنها مجرد كونها معتبرة في حصوله وان
لم تكن كاسبة له وفيه تعسف اقول والاولى ح ان يقرر ذلك الاجمالي دليلا على قطعية الادلة عنده وذلك بان يق الفقيه قاطع بالاحكام يعتبر
عن الادلة المعهودة للاجماع على حجية تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغرى وجدانية وهي هذا الدليل ما ادى
اليه نظري الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كل ما يكون كذلك فهو حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم له في الاحكام ادلة متعددة
كقوله حكم كذا مما يدل عليه ظاهر الكتاب وكلما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت هو دل عليه خبر الصحيح وكلما دل عليه خبر الصحيح فهو ثابت و
على هذا القياس فيندفع الاشكال لان علمه ح ماخوذ من الادلة التفصيلية وان رجع اثبات حجيتها او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق

عليه الحد بهذا الاعتبار لكن يتجه الاشكال ح بدخول علم المقلد اذ على هذا البيان يمكن ان يجعل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية ويقرر الدليل الاجمالي على وجه يكون
دليلا على حجيتها ووجه التفصي عنه اما بان يق مثل ذلك لا يق ادلة تفصيلية عرفا لان مرجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق طرفي
الصغرى او باعتبار العهد في الادلة كما مر او بان يعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يحمل المجموع على ذلك لظهوره فيه فيخرج
علم المقلد اذ ادلته نوع واحد وهو فتوى المفتي وان تعددت لكن لا يستقيم ح طرد الحد الا على تقدير المنع من التجزي مطلقا واعلم ان ما مر غاية توجيه
المقام وهو عندي بعد غير صحيح لطرد الحد لان العلم المذكور قد يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى نظرا الى زعمه ذلك بنفسه كما نراه لبعض ابناء زماننا فان
التباس حاله عليه وقطعه بان اهلية الفتوى يوجب قطعه بالاحكام ويعذره فيها لامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل
الصناعة لا يعدونه فقيها قطعا الا ترى ان الجاهل بعلم النحو المخابط في معظم مسائله مثلا لا يعد نحويا عند اهل صناعة النحو وان زعم انه عالم بها
متقن لمباحثها ولا مدفع لهذا الاشكال الا بان يحمل العلم على مطلق المقيد به في اطلاق اسم العلم عرفا فيخرج مثل ذلك لعدم صدق الاسم عليه ولا يخ
من تعسف وانما اعتبرنا الاطلاق في العلم لئلا يلزم استدراك قيود الحد وهذا الاشكال كما ترى سائر في سائر العلوم ويندفع بالتوجيه المذكور و
يندفع به ايضا بعض الاشكالات التي تقدم والاتية انشاء الله في ان المراد بالاحكام اما كلها بحمل اللام فيها على الاستغراق او بعضها بحملها على الجنس
او العهد الذهني دون الخارجي لعدم احتماله اذ ليس هناك قدر معين معهود مع مشاركته لاخويه في الاشكال او ما الاعم من الكل والبعض كما
يحتمله الحمل على الجنس فيشارك للاخير في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلهم عنه اذ ليسوا عالمين بجميع الاحكام فان الفروع
لا تقف على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه اذا تمكن من معرفة بعض الاحكام عن الادلة وقد اجيب تارة بانا نختار
البعض ويطرد الحد اما على القول بتجزي الاجتهاد فظاهر لان العلم المذكور داخل فيه واما على القول بعدمه فلانتفاء العلم بالبعض ح حقيقة فان
فرض البعض على هذا التقدير لا ينفك عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا حمل العلم على اليقين كما هو الظاهر اذ على القول بعدم التجزي لا قطع
بان مؤدى ظنه حكم الله تعالى في حقه فلا ينتظم عنده قياس يوجب علمه بالحكم الظاهري واما اذا حملناه على الظن او على الاعتقاد الراجح فلا يتجه الجواب المذكور
لتحقق العلم بهذا المعنى عنده قطعا وانكار بعضهم له نظرا الى ان المتجزي حيث لم يحط تجويزا ما ويا ان يوجد دليل يقتضي خلاف ما يقتضيه الذي عثر
عليه مكابرة بينة سياتي تفصيل الكلام فيه في محله انشاء الله تعالى ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد يؤدي اجتهاده الى القطع بالحكم ولا ينبغي ان
يرتاب في حجيته ظنه فيلزم على الحد المذكور ان يكون علمه فقها مطلقا والتزام صدقه عليه هنا وفيما سبق مطلقا واذا كانت ثلثة محافظة على اقل الجمع كما اشار اليه
بعضهم تعسف ظاهر لا سيما اذا كان قوله بالتجزي مبنيا على التقليد واخرى بانا نختار الكل وينعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة ولتهيؤ العقيه
له ملكة العلم بجميع المسائل وان لم يكن عالما بالفعل واما تردد الفقهاء في بعض الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد لا الفتوى والحكم ثم
يلزم على هذا التقدير خروج علم المتجزي على القول بالتجزي فيلتزم بان الحد مبني على مذهب المانعين منه او نقول بان علمه لا يسمى في العرف
فقها وان قلنا بوجوب العمل به لا يقال اذا تعذر الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايضا لان الملكة هي القوة القريبة منه لانا نقول المراد

بملكة الكل التي يقتدر صاحبها على تحصيل كل حكم يرد عليه او تحصيل الجمع ولو لم يكن على وجه الجمع بقي الكلام في صحة تفسير العلم بملكة فنقول قد تداول بينهم في هذا الفن وغيره
تفسير اسامي العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالتتبع في موارد استعمالهم ان تلك الاسامي ليست اسماء بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظاهر من كلماتهم
بل يعتبر في ذلك اطلاع صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان اذا حصل بمعظم مسائل المنطق مثلا ربما يحصل له بمزاولته بعض العلوم النظرية قريحة يتمكن لها من
تحصيل جميع مسائله بادنى مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا وكذا لا يصدق المنطقي على العالم بكثير من مسائل المنطق اذا قصر نظره
عن تحصيل البواقي فاذا تحقق اعتبار الامرين في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحيث يعتد بها عرفا فلك ان تقول بان اسماء
العلوم موضوعة بازاء الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم صاحب الملكة بتلك المسائل او لهما معا والوجوه الثلثة محتملة لكن فرض حصول
الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا يخ من بعد لا يق لا سبيل الى تلك الوجوه لانها ترد الى الجهالة اذ لا احد الا كثير من مسائل العلم وايضا
ان كان المعتبر فيه العلم الفعلي لم يسعد ادعيت لو بثبتوا وتاملوا علموا وان كان المراد التهيؤ والاستعداد رجع الى المعنى الاول لانا نقول اما الجهالة فهي مرتفعة
بالرد الى العرف واما المراد من الاحتمالين فهو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة لقيام التصديق بالنفس وحصوله لها ثم الكلام الذي اوردناه مبني على تفسير
الملكة بالتهيؤ والاستعداد القريب كما نص عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة الناشية عن الممارسة في العلم الذي حصلت فيه كما هو الظ فلا حاجة
الى القيد المذكور اذ لا ينفك الملكة بهذا المعنى عن العلم بكثير من المسائل عادة لكن يبقى الكلام في العكس ثم على المقام اشكال اخر وهو ان القوة
تنافي فعليته فان بينهما نسبة التقابل على ما تحقق في محله فعلم الفقيه ببعض الاحكام بالفعل يوجب زوال القوة عنه بالنسبة اليها ما دام عالما بها
وان غفل عنها فلا يصدق ح ان له ملكة الجميع بل البعض خاصة ويمكن دفعه بان المراد ملكة العلم تحصيلا او ابقاء او ملكة تحصيله ولو على تقدير
زواله بالنسيان او شبهه او بجعل العلم على الاعم من الادراك بالقوة والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه بالنسبة
الى الجميع لكنه مجاز غير معروف فيكون القدح في الحد باعتباره لعدم القرينة عليه او بجعل القوة المفسر بها الملكة على ما يتناول قوة التذكر ايضا
او يخص بها ويندفع الاشكال لان الفقيه حال تذكره لبعض الاحكام له قوة التذكر ولو بحسب زمان اخر لكن يلزم ح ان لا يكون فقيها باعتبار
تذكره لها وكذا يلزم ان لا يكون فقيها باعتبار خصوص احد الامرين ولا غرو في التزام ذلك واذا بينت لك الحال في الجزئين الماديين فلنبحث
عن الجزء الثالث اعني الجزء الصوري فنقول اولا قد ذكروا ان اضافة اسم المعنى تدل على اختصاص المضاف اليه باعتبار الصفة التي يدل عليها
وارادوا باسم المعنى المصطلح عليه عند النحاة اعني ما دل على معنى قائم بغيره فان هذا هو المفهوم في مثل المقام فيتناول المصدر ايضا وزعم
المحقق الشريف ان المراد به ما دل على شيء باعتبار معنى وحاصله المشتق وما في معناه ورد على من فسره بالمعنى الاول بانه متناول للمصدر
ولا يدل اضافته على الاختصاص باعتبار المعنى الذي عنى بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة الدق مثلا الى الثوب لا يفيد الاختصاص
باعتبار الدق بل باعتبار التعلق وهو خارج عن مدلول بخلاف اضافة الكاتب الى القاضي فانها تفيد الاختصاص باعتبار الكتابة وهو
عما دل عليه المضاف وفيه نظر لانه ان اعتبر الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظ من اطلاق الاختصاص صح دخول المصادر في الحكم

المذكور ولاحاجة

المذكور ولاحاجة الى اعتبار التعلق والا لم يستقم اعتبار الاختصاص في المشتقات ايضا اذ لا معنى لاختصاص الكتابة بزيد ما لم تؤخذ باعتبار الوجود وانما اعتبروا
قيد الاعتبار بشيء منها على ان الاختصاص المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصفة المأخوذة في المضاف فان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من حيث
المكتوبية دون الملبوسية والمنظورية ونحوهما وخصوا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكروا من ان اضافة اسم العين تدل على اختصاص المضاف بالمضاف اليه
مطلقا اي لا باعتبار صفة داخلة في المضاف وان كان الاختصاص يستلزم ان يكون باعتبار بعض صفاته كما في قولك دار زيد فانه يفيد اختصاص
الدار بزيد باعتبار الملكية او السكنى لكن هاتان الصفتان خارجتان عن مفهوم الدار ثم هل تستند هذه الدلالة الى الوضع او الى ظهور الاضافة
عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني والذي يظهر من كلماتهم هو الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاصول اما من الاصل بمعنى المبني عليه الشيء كما مر في
معناه اللغوي او بمعنى الدليل كما مر في معناه الاصطلاحي وعلى التقديرين فهي من اسماء المعاني فيفيد اضافتها الى الفقه اختصاصها به من حيث كونها
دليلا او مبنيا عليها وح فمعنى اصول الفقه الادلة المخصوصة بالفقه او الامور التي يبنى عليها الفقه فقط وبهذا الاعتبار يخرج مثل النحو والصرف والمنطق
مما يبتني عليه الفقه ويعد من ادلته لعدم اختصاصها به في ذلك كذا قالوا وفيه نظر لان كثيرا من مسائل هذا العلم مما يستدل بها في علمي اصول الدين
والاخلاق بل قد يستدل فيه به فكيف يتم دعوى الاختصاص اللهم الا ان يق لما كان لعلم الفقه مزيد حاجة الى هذا العلم بل هو الغرض الداعي
الى تدوينه نزل ذلك منزلة الاختصاص وتسامحوا وعبر عنه بالاضافة الظاهرة في الاختصاص توسعا وتسامحا يخرج ما عدا هذا العلم عن الحد معللا بان
المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لانه المتبادر فيختص بمسائل الفن وفيه تحكم ظاهر وكذا ان تفسير الاصول بمعنى القواعد وان لم اقف على من
يذكره فان مسائل هذا الفن قواعد للفقه ثم الكلام في الاضافة والاختصاص ما مر وعندي ان حملها عليها اوفق بالمقام لسلامته عن اكثر
الاشكالات الاتية وكانهم تركوه نظرا الى ظهور الاضافة في البيانية فيدل على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالات ينبغي التنبيه عليها الاول ان
الاصول ان فسرت بالادلة لم تتناول جميع مسائل الفن كمباحث الاجتهاد وان فسرت بالمبني عليها دخل فيها علم الرجال لابتناء الفقه عليه ايضا الثاني
ان اصول الفقه بالمعنى يتناول موضوع هذا الفن اعني الادلة الاربعة بكل من التفسيرين لابتناء الفقه عليها وكونها ادلة له وقد تقرر في محله ان
موضوع كل علم خارج عنه لا يق قيد الاجمال الملحوظ في الاصول فيخرج عنها ح تلك الادلة لكونها تفصيلية لانا نقول هذا مما لا شاهد عليه من اللفظ
فلا يلتفت اليه وما استند اليه بعضهم من ان التفصيل مأخوذ في حد المضاف اليه وليس مستند التفصيل الا الادلة الاجمالية مدفوع بان
تفاصيل الفقه كما تستند الى الادلة الاجمالية كذلك تستند الى الادلة التفصيلية بل احرى ومجرد اخذ الثاني في حده مما لا يصلح قرينة على ارادة
الاول مما اضيف اليه مع ان من الادلة ما هي ادلة اجمالية فيلزم دخولها فيه على التأويل المذكور الثالث ان معناه الاضافي لا ينطبق على
معناه العلمي لان الاول على ما مر نفس المسائل والثاني على ما سياتي هو العلم بها والعلم بالشيء يغاير الشيء ولو بحسب الاعتبار وقد اجيب عنه بتقدير مضاف
في الاول اي علم اصول الفقه وفيه تعسف اذ المقصود مطابقة معنى هذا الاسم باعتبار الاضافة لمعناه باعتبار العلمية واعتبار التقدير مخل
بذلك فالوجه ان يجاب بان هذا الاسم كسائر اسامي سائر العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل واخرى بازاء العلم بها على ما يرشد اليه تتبع موارد

استعماله بمعناه الاضافي منطبق على معناه العلمي بالاعتبار الاول ولا حاجة الى التقدير المذكور هذا المحض القول في معناه واما معناه العلمي وهو المراد هنا فالظاهر انه لاحق للمضاف مقيدا بما اضيف اليه كما تقول في بعض الالفاظ المضافة كماء العنب وماء الرمان مع احتمال ان يكون لاحقا للمجموع المركب كما هو الظاهر منهم واليه ينظر وصفنا له بالافرادي في مبدا التعريف وكيف كان فقد ذكروا له تعريفات عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس وبمنزلته على ما مر والمراد به اما الملكة او الادراك او التصديق اليقيني ليحمل القواعد على القواعد الظاهرية او الاعم منه ومن الظن او غير مطلق الاعتقاد لحملها على الواقعية والكل محتمل ويعرف وجهها بالمقايسة الى ما مر والمراد بالقواعد القضايا الكلية فيشمل القضايا وغيرها وهو بعيد لعدم مساعدة الاستعمال عليه واذا فسر العلم بغير الملكة ينبغي ان يحمل اللام فيها على الاستغراق العرفي لئلا يرد النقض بالوجل الاصولي ببعض المسائل النادرة منها ويخرج بهذا القيد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة الى الفرعية العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط كالكلام واستنباط غير الاحكام كمباحث التصورات من علم المنطق فانها ممهدة لاستنباط التصورات النظرية من التصورات الضرورية ولو فسر القواعد بالامور الكلية خرج معها الحدود ايضا او الاحكام الغير الشرعية كبعض العلوم الرياضية الممهدة لاستنباط الاحكام النجومية او الشرعية الغير الفرعية كبعض قواعد الكلام المقررة لاستنباط بعض مباحث الاصول كقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وقبح الكاذب فانهما ممهدان للعلم بصدق الرسول وامتناع الخلف في مواعيده تعالى وقولنا عن ادلتها التفصيلية متعلق بالاستنباط وزعم بعضهم انه لا حاجة اليه بعد انحصار طرق الاستنباط فيها وفيه ان الاحكام قد يستنبط من الادلة الاجمالية كما في حق المقلد فلو ترك القيد لدخل فيه مبحث التقليد وقد صرحوا بخروجه منه وانه انما يذكر استطرادا ويؤيده خروجه عن معناه الاضافي اللهم الا ان يمنع صدق الاستدلال عليه ثم على طرد الحد اشكالات الاول انه يتناول النحو والصرف وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام و جوابه ان اللام للاختصاص فيخرج تلك العلوم لانها ليست ممهدة لخصوص ذلك نعم تتجه الاشكال على من قال انه العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية والاعتذار عنه بان الوصف يفيد الاختصاص مما لا يصغى اليه ثم الكلام في الاختصاص كما مر الثاني ان جميع القواعد الفقهية داخلة في الحد اذ يستنبط منها احكام فروع كثيرة لا يقال مفاد الحد ان مجموع تلك الاحكام مستنبطة عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل القواعد الفقهية في تلك القواعد الممهدة والاركان المستنبط بعض تلك الاحكام ولانا نقول غاية ما في الباب ان تكون تلك القواعد داخلة في الجنسين ولا بأس به مع اختلاف الاعتبارين وهذا الاشكال ظاهر الورود على التعريف الثاني ويحتاج في توجيهه على التعريف الاول الى نوع تعسف والجواب ان تلك القواعد ليست ممهدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لانفسها واستنباط الفروع منها مما لا ينافيه الثالث ان الحد صادق على علمه تعالى وعلم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام بتلك القواعد مع ان شيئا منها لا يسمى في العرف اصولا بدليل عدم صدق وصف الاصولي هناك ويمكن دفعه بالالتزام حمل العلم على الملكة الناشئة عن الممارسة مع انه على تقدير حمله على الادراك فالظاهر منه العلم الحصولي فلا يتوجه النقض بالاول ولو اريد بالاستنباط العالم بها اندفع النقض بجميع موارده القول في موضوعه موضوع

كل علم

9

كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ما يعرض للشيء لذاته اي لا بواسطة في العروض سواء احتاج الى واسطة في الثبوت ولو الى مباين اعم او لا اما الاول فكالاحوال الاعرابية الطارية على الكلمة والكلام بواسطة الوضع وهو امر مباين للفظ وان كان له نوع تعلق به واعم بحسب الوجود لتحققه في النقوش وغيرها ايضا وكالاحكام الشرعية الطارية على افعال المكلفين باعتبار وعلى الادلة باعتبار بواسطة جعل الشارع وخطابه وهو امر مباين للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بهما واعم من كل منهما لتحققه في الاخرى واما الثاني فكالحاجة اللاحقة للممكن المبحوث عنها في فن المعقول فانه يتصف بها من حيث الذات على ما هو التحقيق وكالاحوال الطارية على الاشكال كمعادلة زوايا المثلث لقائمتين المبحوث عنها في علم الهندسة فان لحوق تلك الاحوال لموضوعاتها مستندة الى ذواتها وكذلك الاحوال اللاحقة للعدد المبحوث عنها في علم الحساب واما ما يعرض للشيء بواسطة في العروض مطلقا ويعبر عنه بالعرض الغريبة كالسرعة والشدة اللاحقين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث في علم يكون موضوعه ذلك الشيء بل في علم يكون موضوعه ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما يكون لاحقة له وان لحقت غيره بواسطة نعم قد يكون موضوع العلم عبارة عن عدة امور منزلة منزلة امر واحد لما بينهما من الارتباط والمناسبة من حيث الغاية كموضوع هذا العلم في وجه فيبحث عن كل بحسب ما يعرض له بدون واسطة في العروض وان عرض للآخر بالواسطة او لم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه بهذا الاعتبار هذا ما ساعد عليه النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض للشيء لذاته او لامر مساويه وان ما يعرض للشيء بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان باعتبار جزئه الاعم وهو الحيوان او اخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه انسانا لحقا فهو من الاعراض الغريبة التي يبحث عنها في العلم اقول ان ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته او لامر مساويه ان يكون العارض عارضا لنفس الذات او لامر مساويه بلا واسطة غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعدة كلامهم عليه كما يظهر من عدهم لما يبحث عنه في العلم وامثلتهم لها مردود بما عرفت من ان مباحث العلم لا تكون الا من القسم الاول اعني العوارض اللاحقة لذات الموضوع دون ما يعرض له بواسطة امر مساو فانه ليس في الحقيقة من عوارض الموضوع بل من عوارض مساويه فاللازم ان يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المساوي وان ارادوا ان يكون العروض معلولا للذات او الامر المساوي كالزوجية اللاحقة للاربعة المستندة الى ذاتها وكقوة الضحك المستندة الى قوة التعجب المساوية لكان فهو فاسد اما اولا فلانه بظاهره يوجب ان يكون كل مبحث من مباحث العلم منشأ ولا لجميع جزئيات موضوعه لامتناع المعلول عن العلة وهذا مما لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم واما ثانيا فلان العوارض المحمولة في كثير من العلوم انما تلحق لموضوعاتها بواسطة مباينة كما في علم اللغة والنحو والصرف وتوابعها وعلى الفقه والاصول والطب الا ترى ان اختصاص كل لفظ بالدلالة على معنى واختصاص كل معرب بنوع من الاعراب واختصاص كل صيغة بمادة انما يلحق الالفاظ بواسطة وضع الواضع وتخصيصه وهو امر مباين لها وكذلك انما تعرض الاحكام لفعل المكلف وتعرض الحجية للكتاب والسنة مثلا بواسطة حكم الشارع ووضعه وهو امر مباين لهما واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان لواحق الشيء لا تستند الى مباينه وتعسف في عروض الحرارة على الماء بواسطة النار بانها غير مستندة الى نفس النار بل

الاما سهاه وهي عوارض الماء فليس ما يصغى اليه ومنشأه عدم الفرق بين المعقود والشرط بهذا فان قلت ليس موضوع النحو مطلق الكلمة والكلام بل
من حيث الاعراب والبناء وكذا ليس موضوع الفقه مطلق افعال المكلفين بل من حيث الاقتضاء والتخيير مثلا فان الاحكام لاحقة لها بهذا الاعتبار لذات
وعلى قياسه الكلام في موضوع ساير العلوم قلت ان اردت الموضوع نفس الحيثية فخطاء او المركب فكذلك او بشرط الحيثية فلا يلزم منه ان يكون اللحوق
مستندا الى المشروط مع انتفاء الفائدة في تقييده بها واما ما اشتهر من ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فما لم
نقف له على وجه لان موضوع العلمين ان تميز نفسه عن موضوع الآخر فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى اعتبار الحيثية وان اشترك
فاعتبارها لا يوجب التمايز الا ترى ان اللفظ العربي الذي هو موضوع لعلوم العربية اذا اخذ من حيث الاعراب والبناء مثلا كما هو المعروف في الكتب
النحوية لم يوجب اختصاصه بعلم النحو لانه حال تقييده بهذا الاعتبار يعرض له ايضا احوال الابنية ويلحقه احكام الفصاحة والبلاغة وغيرها لظهور ان لا منافاة
بينها فيصح ان يقع مقيدا بهذه الحيثية موضوعا لتلك العلوم وكذا اذا اعتبر مقيدا بساير الحيثيات وان اعتبرت تعليلية لم يستقم المعنى كما لا يخفى فالتحقيق
ان يقال تمايز العلوم اما بتمايز الموضوعات كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما عن علم الفقه او بتمايز حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف وتمايزهما عن
علم المعاني فان هذه العلوم وان اشتركت في كونها باحثة عن احوال اللفظ العربي الا ان البحث في الاول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث الابنية
وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة فهم وان اصابوا في اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطئوا في اخذها قيدا للموضوع والصواب اخذها
قيدا للبحث وهي عند التحقيق عنوان اجمالي للمسايل التي تقرر في العلم ولكن تعسف في كلماتهم بحيث ترجع الى ما ذكرناه اذا تقرر هذا فنقول لما كان البحث
في هذا العلم عن الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعن الاجتهاد وعن التعادل والتراجيح من حيث استنباط الاحكام الشرعية
عنها نظر بعضهم الى ذلك فجعل موضوعه هذه الامور الثلثة وبعضهم ادرج الثالث في الاول نظرا الى ان البحث عن التعادل والتراجيح راجع في الحقيقة الى
البحث عن دلالة الادلة في تعيين ما هو الحجة منها عند التعارض وذهب بعض المحققين الى ان موضوعه الادلة اما من حيث دلالتها في نفسها وهو
الاول او من حيث دلالتها باعتبار التعارض وهو الامر الثالث او من حيث الاستنباط وهو الامر الثاني وهذا اولى لضبط الاول ارجاع مباحث
الاجتهاد الى بيان احوال الادلة التي عن تعقب اما النقلية فباحثة خارجة عن مباحث الفن وان التزموا بذكرها استطرادا كما مر ولو جعلنا ذكرها فيه
بالاصالة امكن ادراجه في الاجتهاد على التغليب فان قلت اكثر مسائل الفن باحثة عن احوال غير الادلة كمباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق
والمقيد وكالمباحث التي يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد وكالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجية القياس والاستحسان قلت اما القسم الاول فلان
مباحثها عامة كعموم مباحث النحو والصرف واللغة ولا اختصاص لها بالادلة واما القسم الثاني فلان البحث فيه ليس عن الادلة اذ كونها ادلة انما تعرف
بتلك المباحث واما القسم الثالث فلان البحث فيها ليس عن الدليل بل عما ليس بدليل قلت اما المباحث الاول فانما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة
ففيه التحقيق ليس موضوع مبحث مطلق تلك الامور بل المقيد منها بالوقوع في تلك الكتاب والسنة عنها باعتبار وقوعها في الكتاب بناؤهم لوضعه اللغوي
والعرفي فان المقصود بيان مداليل تلك الالفاظ باي وجه كان لا يقال يجوز ان يكون بحثهم في الفن عن هذه الامور عن مطلقها اذ لا يلزم الاشكال

لان مطلقها جزء من الكتاب والسنة كما ان المقيد منها او لان المطلق جزء من المقيد والمقيد جزء من الموضوع فيكون المطلق ايضا جزء منه لان جزء الجزء جزء
وقد علم ان موضوع مسايل الفن قد يكون بعض اجزاء الموضوع لانا نقول انما يبحث في العلم من اجزاء الموضوع وجزئياته من حيث كونها
اجزاء او جزئيات له ليصح رجوع تلك المباحث الى البحث عن الموضوع ومن هنا تبين ان بحث علماء المعاني مثلا عن وضع الامر والنهي يمايز بحث
علماء الاصول عنه من حيث تمايز الموضوعين لان علماء المعاني يبحثون عن الامر والنهي المطلقين والاصول انما يبحث عنهما مقيدين وان اهملوا التصريح
بالحيثية تعويلا على الظهور وعلى هذا القياس من ادوات العموم والمفاهيم واشباه ذلك فان المطلق المأخوذ بوصف اطلاقه يغاير المقيد المأخوذ
بوصف تقييده وان كان هناك تمايز حيثية البحث ايضا وبعد اعتبار الحيثية المذكورة فيما يرجع الموضوع في تلك المباحث الى ما ذكرناه ثم كون
الامور المذكورة جزء من الكتاب والسنة انما يصح اذا جعل الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المدلول عليها بما بين الدفتين والسنة عبارة عن
مجموع الاخبار المنقولة اذا جعل الكتاب عبارة عن القول المنزل للاعجاز والسنة عبارة عن قول المعصوم عليه السلام او ما قام مقامه كانت تلك الامور جزئيات له قطعا
واما ما ذكر من ان المطلق جزء عن المقيد فليس بسديد بل التحقيق انه نفسه وان تمايزه في وصف اعتبار التقييد معه وعدمه نعم لو اعتبر القيد جزء
من المقيد كان جزء منه كما ذكر هذا واما بحثهم في حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الادلة لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع وصف كونها ادلة
من احوالها اللاحقة لها فينبغي ان يبحث عنها ايضا واما بحثهم في عدم حجية القياس والاستحسان ونحوهما فيمكن ان يلتزم به استطرادا وتتميما للمباحث او
يقال المقصود من نفي كونها ادلة بيان انحصار الادلة في البواقي فيرجع الى البحث عن احوالها وان المراد بالادلة ما يكون دليلا ولو عند البعض او ما يحتمل
عند علماء الاسلام ولو بعضهم ان يكون دليلا فيدخل فيها وفيه تعسف فان قيل المسايل التي تذكر في الادلة العقلية هي بنفسها ادلة عقلية فيلزم ان يكون
الموضوع من المسايل قلت الدليل العقلي عبارة عن المفردات العقلية كالاستصحاب واصل البراءة والمسائل عبارة عن اثبات حجيتها ووجوب العمل بها.
خاتمة ونور القول في المبادي اللغوية ينقسم اللفظ الموضوع اما ان يتحد فيه الاعتبار اولا وعلى التقديرين اما ان يتحد المعنى الموضوع له اولا فان اتحد اللفظ وتعدد المعنى
فان تعدد الوضع فمشترك ان كانت الاوضاع ابتدائية بان لم يلاحظ في بعضها مناسبة للاخرى ولا عدمها والا فان لوحظ في الثاني مناسبة للاول
فمنقول تعيني او تعييني والثاني مسبوق بالتجوز ان لم يكن النقل من المطلق الى المقيد او من العام الى الخاص والا فمرتجل وقد يترك القيد الاخير في حد المشترك
فيتناول المرتجل وقد يقتصر فيه على مجرد تعدد الوضع فيتناول المنقول ايضا وهذا اقرب الى الاعتبار الا ان المعروف هو الاول وان لم يتعدد الوضع فالموضوع
عام والموضوع له خاص وان تعدد اللفظ واتحد المعنى وكانت الدلالة من جهة واحدة فالالفاظ مترادفة وان تعددا فمتباينة وقد يجتمع بعض هذه
الاقسام مع بعض ويفرق بالحيثية ثم اللفظ ان لم يقبل نفس تصور معناه الشركة فجزئي والا فكلي متواطئ ان تساوت فيه الافراد والا فمشكك والتواطي
والتشكيك يعتبران تارة بالقياس الى صدق المعنى وتحققه واخرى بالقياس الى الدلالة وصدق اللفظ ومرجع الشك في الاول الى الاختلاف في الشدة والضعف
ويقابله التواطي بالاعتبار الاول ويشتد في الثاني تارة الى الاختلاف السابق لكنه لا يطرد في موارده فانه لا ينصرف اطلاق السواد والبياض عرفا الى
اشد افرادها واخرى الى غيره كالاختلاف في الاشهرية والاكملية والاوفقية بالارادة ولو بحسب التخاطب ويقابله التواطي بالاعتبار الثاني فتضح ان بينهما

من الاعتبار بين عموم من وجه والاوفق بمباحث الالفاظ هو الثاني ثم اللفظ ان استعمل فيما وضع له واعتبر من حيث هو كذلك فحقيقة فان استعملت
لعلاقة فمجاز والحقيقة منسوبة الى الواضع اليه واضعها من حيث انه واضعها ان لغة فلغوية او عرفا فعرفية عاما او خاصا شرعية او غيرها وانما اعتبرنا
الحيثية احترازا عما لو وضع المتكلم الفقيه مثلا لفظا في الكلام او الفقه فانه بعد الاستعمال لا يعد حقيقة فقهية على الاول ولا كلامية على الثاني
لانتفاء الحيثية وان حصلت النسبة وما يتوهم من ان الحقيقة منسوبة الى واضعها فضعفه يعرف مما ذكرنا وكذلك المجاز ينسب اليه حقيقة واعلم ان تقسيم اللفظ الى الكلي
والجزئي انما يلحق اللفظ باعتبار اتصاف نفس معناه المطابقي في الذهن بقبول الصدق على كثيرين وعدمه وظاهر ان الاتصاف بذلك يقتضي كون
المعنى بحيث يمكن ملاحظة العقل اياه بنفسه وهذا انما يجري في الاسماء التي يستقل بالدلالة على معانيها المطابقية دون الحروف لان مداليلها
معان آلية يمتنع ملاحظة العقل اياها بنفسها وان امكن ملاحظتها بوجه ما صح وصفها بالخصوصية والجزئية بهذا الاعتبار كما سيأتي في تقسيم الوضع وغيره
لا ينافي ذلك ودون الافعال لاشتمالها على النسبة الاسنادية التي هي معنى حرفي ولهذا يمتنع الحمل عليها ودون الاسماء التي تتضمن معنى الحرف كاسماء الاشارة والضمائر
والموصولات في اظهر الوجهين فان اسماء الاشارة موضوعة للذات المشار اليها وهو معنى ملحوظ في نفسه سواء اعتبر امرا عاما او خاصا مع الاشارة الحسية الماخوذة
آلة لتعرف حال موضوعها وكذلك الضمائر موضوعة للغائب والمخاطب او المتكلم مع صفة الغيبة او الخطاب او التكلم الماخوذة باعتبار كونها آلة لتعرف حال موضوعها
وكذلك الضمائر موضوعة للغائب والمخاطب او التكلم مع صفة الغيبة الماخوذة باعتبار كونها آلة لتعرف حال موضوعها وكذلك الموصولات تتضمن الاشارة الى مدلولها
المتعينة بصلاتها وهو معنى حرفي كما مر ويحتمل بعيدا ان يكون التقييد المذكور معتبرا في وضعها على ان يكون خارجا عن معانيها المطابقية مشخصا
لها فيدخل في التقسيم المذكور ويكون دلالتها على تلك الاحوال بالالتزام وح يكون من متحد المعنى لخروج القيد والتقييد عنه وان اعتبر فيه
وما اشتهر بين النحاة من تعليل البناء فيها بتضمنها معاني الحروف وبالافتقار انما يرشد الى الوجه الاول وهو الظاهر في موارد الاستعمال
هذا اذا قلنا بان معاني الحروف معان آلية كما هو التحقيق واما اذا قلنا بانها معان مستقلة فلا وجه لعدم طرد التقسيم اليها كما هو المعروف بينهم
هذا وقد يقال في الاسماء المذكورة ما حاصله انا ان قلنا بانها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وشابهت الحروف من حيث مناسبتها اياها
في الوضع فلا بد ان لا تتصف بكلية والجزئية وانما تتصف بها كل واحد من مواردها الخاصة وان قلنا بان الموضوع له فيها ايضا
عام فهو داخل في الكلي وفيه نظر فان مشابهتها للحروف في كونها موضوعة للخصوصيات لا توجب خروجها عن التقسيم اذ ليس المانع عن دخول
الحروف فيه كونها موضوعة لمعان خاصة وكيف والجزئيات باسرها موضوعة لمعان خاصة مع انها داخلة في التقسيم بل كونها موضوعة
لمعان آلية غير مستقلة كما عرفت ثم قوله وانما المتصف كل واحد من الموارد فيما في منعه سابقا وليس على ظاهر كلامه لتلك الالفاظ عند
القائل بهذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فاتصافها بالجزئية يوجب اتصاف الفاظها بها فان هذا التقسيم عندهم لاحق للفظ باعتبار
ما يعرض لمعناه واما الانقسام الى الحقيقة والمجاز والمشترك والمترادف والمنقول وغير ذلك فمشترك بين الكل اذ لا يستدعي شيء منها كون
المعنى ملحوظا في نفسه نعم حيث يبتني صحة المجاز على العلاقة وهي مما يمكن مراعاتها في المعاني الحرفية اذا اعتبرت على الاستقلال لا جرم يكون

التجوز فيها

التجوز فيها بمعانيها بتبعيتها لمغايرها الاسمية كما في تنزيل ترتب الحزن والعداوة المترتبين على الالتقاط منزلة العلة الغائية الباعثة على الالتقاط اعني
المحبة والتبني في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكذلك الافعال اذا تجوزنا فيها باعتبار معانيها الحدثية فانها تتبع مراعاة
العلاقة بالنسبة الى معانيها المصدرية فيكون التجوز فيها ايضا تبعيا كما في قولك قتل زيد عمروا اذا اريد به الضرب الشديد واما باعتبار معانيها
الهيئية فهي بمنزلة الحروف وقس على ذلك بقية المشتقات وقد توهم بعض اهل البيان ان التجوز في الافعال والحروف تبع للتجوز في متعلقاتها
كالفاعل في قولك نطقت الحال بكذا وذلك لانه لما شبه الحال بالانسان اثبت لها بعض لوازمه وهو النطق وكالمجرور في الآية السابقة فانه
لما شبه العداوة والحزن بالمحبة والتبني اثبت لهما بعض لوازمهما من العلية للالتقاط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين التصرف في معاني
الافعال والحروف وبين التصرف في متعلقاتها مع ان التصرف فيها لا يوجب التجوز كما ستنبه عليه في الاستعارة بالكناية وبالجملة فنحن لا نتحاشى
عن جواز ما ذكروه لكن نمنع حصر وجوه التصرف عليه هذا واما ما يقال من ان الاعلام الشخصية لا تتصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهره فاسد
وقد يقال بان المراد لا تتصف بالحقيقة والمجاز اللغويين اي المختصة بلغة دون اخرى لئلا يلزم الاشكال في تقسيمها الى اللغوي وعرفي وانما لم
يلحق الاعلام بلغة لعدم تغيرها باختلافها واعلم ان الحروف حيث كانت موضوعة بازاء المفاهيم الملحوظة حالا لما تعلقت به لا جرم كان
معانيها الحقيقية معان مختصة مقيدة بمتعلقاتها الخاصة وتلك المعاني وان كانت في حد انفسها كلية الا ان اعتبار تقييدها باللحاظ على الوجه
الذي سبق يصيرها شخصية ممتنعة الصدق على الافراد المتكثرة فان الماهية متى اعتبرت بشرط التقييد بالوجود الذهني وهو المراد باللحاظ او بالوجود الخارجي
خرجت عن كونها كلية لامتناع فانها من صفات الماهية الموجودة في الذهن عند تجريد النظر عن وجودها فيه ولا يلزم مما قررنا ان يكون الحروف باعتبار
كل واحد من معانيها من متكثر المعنى نظرا الى تعدد ما يعتبر بها من اللحاظ لان المسمى نفس المفهوم وهو لا يختلف في موارده وان تعدد
القيد المعتبر في لحوق الوضع له فانه شرط خارج عن المسمى وليس بشطر داخل فيه فهي عند التحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد
الوجود الذهني الآلي من غير ان يكون القيد والتقييد داخلا فيكون مداليلها جزئيات حقيقية متحدة في مواردها ذاتا ومتعددة تقييدا وقيدا
نعم لو قلنا بان التقييد داخل فيها يعتبر مقيد كما يلوح من بعضهم لزم ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى ذاتا و
متعدد الحقيقة لكنه بمعزل عن التحقيق لا يقال على هذا البيان لا يستقيم التقسيم بالنسبة الى الاسم ايضا اذ لا يصح وصف الاسماء الموضوعة بازاء معان
كلية بالكلية لانها انما يكون اسماء باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال والمفاهيم الكلية اذا اخذت باعتبار كونها ملحوظة وموجودة في الذهن
كانت جزئيات فان الكلية انما تعرض المفاهيم اذا جرد النظر عن وجوداتها الذهنية وهي بهذا الاعتبار تخرج عن كونها معان اسمية وان اعتبر عروض
الكلية لها ولو عند تجريد النظر عن وجوداتها الذهنية لزم جريان التقسيم في الحروف ايضا لانها اذا جردت عن وجوداتها الذهنية التبعية صح وصفها بالكلية
كالاسماء لانا نقول الاسماء المستقلة في مداليلها موضوعة بازائها معانيها من غير اعتبار لوجودها في الذهن فضلا عن اعتبار وجودها فيه على الاستقلال فالمراد
بقولنا معاني الاسماء مستقلة بالمفهومية انها مما يصح ملاحظتها من حيث كونها معان لها على وجه الاستقلال لا ان تلك الملاحظة معتبرة فيها شطرا او شرطا

ولهذا يصح ملاحظتهما على وجه التبعية والآلية ايضا الا ترى ان الوجود والعدم قد يلاحظان من حيث كونهما مفهومين وموجودين في الذهن فيحكم عليهما بالمفهومية والموجودية في الذهن وقد يلاحظان من حيث كونهما عنوانين لامرين خارجين عن نفس مفهوميهما فيحكم عليهما بامتناع الوجود في الذهن او الخارج مع اتحاد نوع الاسم في التقديرين وعلى هذا فيستقيم تقسيم ما يستقل بها بالمفهومية الى القسمين دون ما لم يستقل بها كالحروف فالبيان الذي سلف تحديد الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث انها كذلك فبقيد الاستعمال خرجت الكلمة المجردة عن الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا وبقولنا فيما وضعت له خرجت الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وبقيد الحيثية خرج مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الدعاء او اللغوي في الاركان فانه وان صدق عليها انها كلمة مستعملة فيما وضعت له بالوضع اللغوي والشرعي الا ان الاستعمال ليس من هذه الحيثية بل من حيث تحقق العلاقة بينها وبين معناها الشرعي او اللغوي واهمل بعض قيد الحيثية واعتبر بدله قوله في الاصطلاح به التخاطب احترازا عما ذكر وهو لا يصح طردا لانه لا يتناول اللفظ المشترك في اصطلاح واحد اذا كان بين المعنيين علاقة التجوز كالامر عند من يجعله مشتركا بين الوجوب والندب لغة وكالامكان في عرف اهل الميزان بناء على اشتراكه لفظا بين الامكان العام والخاص فانه اذا استعمل كل منهما باعتبار احد معنييه في معناه الاخر مجازا صدق عليه الحد المذكور مع خروجه عن المحدود والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة فخرج بقيد الاستعمال ما مر وبقولنا ما وضعت له الكلمة المستعملة فيما وضعت له واللفظ المستعمل الغير الموضوع وان استعمل في مثله وبقولنا لعلاقة يخرج الغلط وان اشتمل على علاقة لان المراد بها العلاقة المعتبرة وكذا يخرج به الموضوع اذا استعمل في مثله بدون الوضع او اعتباره على ما ياتي بيانه فان الاستعمال ح وان كان لعلاقة لكن لا للعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له كما هو المراد في الحد ويخرج ايضا مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الاركان المخصوصة فانها كانت مستعملة في غير ما وضعت له بالنسبة الى الوضع اللغوي لكن ليس استعمالها لعلاقة وزاد بعضهم قوله مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ليخرج الكناية وهذا ضعيف لما تحققه من انها داخلة فيه او في الحقيقة وليست قسما ثالثا واعلم ان اللام في الكلمة في الحدين ينبغي ان يحمل على الاستغراق دون الجنس كما هو المتعارف في الحدود لان الحقيقة والمجاز عندهم متغايران بالمورد لا بمجرد الاعتبار كما يشهد تصفح كلماتهم وما يقال من ان التعريف ان يكون بالجنس لا بالافراد فانما يسلم في الحدود الحقيقية دون اللفظية نعم على قول من جوز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي مع بقائهما على وصفهما يكون التغاير عنده في المورد المذكور اعتباريا فيحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في المجاز ايضا واما في غيره فان التغاير عنده ايضا بحسب المورد ويمكن ان يحمل اللام فيهما للجنس ويراد بالاستعمال الاستعمال الواحد الشخصي لما مر وكان هذا اظهر من الوجه السابق لكن يلزم على الوجهين ان يكون وضع اللفظين في وضع المبهمات في ما هو كما ترى الا ان يجعل الحدان لبيان ما يطلق عليه اللفظان وفيه تكلف بل التحقيق ان اللام في الكلمة والاستعمال للجنس كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك كون المغايرة بينهما بالمورد لان الكلمة المقيدة باحد صنفي الاستعمال مباين للمقيد منها بالاخر وقد يعرف الحقيقة والمجاز باستعمال الكلمة على الوجه المذكور ولا اشكال في حمل اللام ح على الجنس فصل الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فالتعيين جنس يشمل جميع التعيينات والمراد به هنا ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرتجل وتسمية هذا النوع من الوضع بالوضع

التعيين

التعييني وكذا في المجاز على ما هو التحقيق عندنا من ان تعيين اللفظ لمعناه يستلزم تعيينه لما يناسبه باحدى العلاقات وان لم يقصد به ذلك وكذلك تعيين اللفظ لمثله على ما زعمه التفتازاني من ان دلالته عليه ناشية عن وضع وقصدي بل عن الاتفاق والاصطلاح واما على ما نراه من انها ناشية عن المناسبة الصورية بمعونة القرينة فليس فيه تعيين اصلا وخرج بتقييده باللفظ تعيين غيره ولو للدلالة كالخطوط والنصب فانه ليس بالوضع المصطلح عليه هنا والمراد ما يتناول الحرف الواحد والهيئات كالحركة والسكون ولو بالتوسع في لفظه وخرج بقولنا للدلالة على معنى تعيين اللفظ للتركيب كتعيين الحروف الهجائية في وجه وللاستعمال ولو للدلالة لان المراد بالدلالة قوة الدلالة اعني صيرورة اللفظ بحيث يدل على معنى عند استعماله لا الدلالة الفعلية فيختص بتعيين المستعمل اياه عند الاستعمال ولا الاتم فيتناوله ويتناول تعيينه الى ... على الاستعمال فيلزم عدم مطابقة الحد للمحدود على الاول ودخول ما ليس منه فيه على الثاني وكذا ان نقول الظاهر من كون التعيين للدلالة اعتبار الدلالة حال الاستعمال كونه بلا واسطة وح فيخرج التعيين للاستعمال والتعيين للوضع ايضا وقولنا بنفسه احتراز عن المجاز فان فيه تعيينا للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يقال من انه لا حاجة الى القيد المذكور لان التعيين ظاهر في التعيين التفصيلي والذي في المجاز تعيين اجمالي فليس بشيء لان المراد بالتعيين هنا معناه الاتم وان اخرجت الاوضاع النوعية كوضع المشتق منه نعم يتجه ان يقال ليس التعيين في المجاز للدلالة لحصولها بالقرينة كما في الغلط بل لصحة الاستعمال فلا حاجة الى القيد المذكور ويمكن دفعه بان اللفظ اذا اطلق واقيم قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي كما في قولنا اسد يرمي تردد بين المعاني التي لم يوضع بازائها اللفظ مما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة معتبرة كالشجاع وبين غيره كالابخر والحساس والحيوان وغير ذلك فاذا لاحظنا تعيين الواضع يتعين عندنا ارادة المعنى الاول فصح ان التعيين في المجاز ايضا للدلالة وفيه نظر لان التعيين يكون ح لتعيين المراد لا الدلالة مع انه قد لا يطرد والاظهر ان يراد بالدلالة الدلالة المعتبرة فيندفع الاشكال واعترض على عكس الحد بالمشترك فان فهم المعنى منه يتوقف على القرينة وبالحرف فانه معرف بما لا يدل على معنى في نفسه والجواب اما عن الاول فبان فهم المعنى اعني ما وضع له اللفظ في المشترك لا يتوقف على القرينة ضرورة ان العالم بالوضع ينتقل بسماعه الى معناه غاية الامر ان يتوقف تعيين المراد منه على القرينة وهذا على ما زعمه مبني على القول بان الدلالة لا يتوقف على الارادة وسياتي تفصيل الكلام فيه واما عن الثاني فبان الضمير في قولنا بنفسه راجع الى اللفظ وفي قولهم في نفسه راجع الى المعنى وهم ارادوا بهذا القيد ان معنى الحرف ليس ثابتا في نفسه وملحوظا لذاته بل من الة لملاحظة حال غيره وهذا المعنى لا ينافي ان يكون الدال اعني الحرف دالا بنفسه وان اشترط في دلالته ذكر متعلقه نظرا الى قصور معناه عدم الاستقلال مفهوما لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلقه بنفسه بخلاف المجاز فانه لا يدل على المعنى المجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بمعونة القرينة وبالجملة فالقصور ثابت في المقامين الا انه في المجاز من حيث اللفظ فيقع ان لا يدل بنفسه وفي الحرف من حيث المعنى فلا ينافي دلالته بنفسه وبهذا يسقط ما التزم التفتازاني من ان صحة الحد موقوفة على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف بل او التحقيق في الجواب ان دلالة الحرف على معناه انما تستدعي تصور معنى متعلقه ولو اجمالا كما ياتي تحقيقه وما يحصل في النفس بسماعه الحرف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في اللفظ فصح ان الحرف يدل على المعنى بنفسه اي من غير حاجة الى ضميمة وتوقفه على تصور متعلقه ولو اجمالا لا ينافي ذلك لانه من قبيل اللوازم البينة للمدلول فينتقل اليه عند تصور المعنى كما في الانتقال الى البصر عند الانتقال الى مدلول

العمر بخلاف المجاز فان مجرد لفظه لا يكفي في الدلالة ثم عندي على الحد اشكال آخر وهو ان المراد بالتعيين ان كان التعيين القصدي لم ينعكس لخروج
وضع المنقول بالغلبة منه وان كان الاعم كما ذكرنا لم يطرد لدخول تعين المجاز المشهور لشهرته فيه ولا سبيل الى اخراجه بان الشهرة قرينة عليه وبانه
اذا قدر عدمها لم يكن للفظ دلالة عليه لانا لا نعقل من القرينة الا ما يوجب تعيين المعنى والوضع التعيني ايضا كذلك مع انه لا فارق بين التعيين الناشئ
من الشهرة في المنقول وبينه في المجاز المشهور فادخال احدهما في الحد يوجب دخول الآخر فيه واختلال الدلالة بتقدير عدمها لا ينافي كونها وضعا
كيف والحال في جميع الاوضاع كذلك ومثل قرينة الشهرة ما لو نص المستعمل على ارادته للمعنى المجازي عند اطلاقه للفظ والنقض به وارد على تقدير
تخصيص التعيين بالقصدي ايضا ويمكن دفعه بان المراد من الدلالة الدلالة المعتبرة كما مر وهي غير ناشئة هناك عن الشهرة فقط وتخصيص المستعمل فيه
تكلف وبالتزام عود الضمير في نفسه الى التعيين دون اللفظ فيخرج التعيين المذكور لانه لا يقتضي الدلالة المعتبرة بنفسه بل بضميمة الرخصة والوضع
السابق وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المنقول فانه لا مدخل لدلالته على المعنى المنقول اليه لملاحظة وضعه السابق بل يكفي مجرد تعيينه الناشئ من الغلبة وبهذا التوجيه
يخرج سائر انواع المجاز ايضا اذ لا يكفي في دلالتها مجرد تعيينها بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه تعيين الحروف بالتوجيه السابق ويخرج به ايضا تعيين المهمل
اللفظ للدلالة فانه لا يدل بمجرد تعيينه ذلك ولا حاجة الى ما تكلفناه سابقا في اخراجه وكذلك يخرج به تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى فان مجرد
ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة ولا يخرج على الوجه السابق اذ يصدق على تعيين الشيء للملزوم انه تعيين له للازم المقصود منه ايضا الا ان ذلك
التكلف المتقدم ومن هنا يظهر ارجاع الضمير الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما فعلوه ثم اقول يمكن تقرير الاشكال بوجه آخر لا ينفع فيه التوجيه
المذكور وذلك بان يقال ان ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين فهو كذلك لان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن وضعه ومجرد
عنه لا دلالة له على المعنى اصلا في الجملة او مطلقا كما يشير اليه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند العلم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع
كما هو الظاهر من التعليق وان ارادوا ان يدل مع قطع النظر عما عدا ذلك التعيين فهو منقوض بمثل المجاز المشهورة لانه لا حاجة في دلالته على معناه
المجازي بعد ملاحظة تعيينه المعنى الى تعيين تعيين واضع المجاز وواضع الحقيقة اياه بازائه المحصل لصحة الاستعمال وتعيين الشهرة المحصلة للدلالة تعيينين
الى ملاحظة امر آخر فهو ايضا تعيين للدلالة على المعنى بنفسه ولم يعتبر فيه ان يكون عن امر واحد وهذا الاشكال متجه على البيان الاول ايضا ولا يجدي فيه الدفع
السابق فالاظهر عندي ان يعرف الوضع بانه تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصحح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لمعنى آخر فيخرج لمعنى آخر فيخرج المجاز بما
لا اعتماد صحة الاستعمال فيها على تعيينه لمعنى الآخر وكذلك يخرج تعيين اللفظ للوضع او الاستعمال فانه لا مدخل له في صحة الاستعمال وكذا تعيين الحكاية للمحكي على ما هو المختار فانه
لا يسمى تعيينا وان اريد به ما يتم الغير القصدي دخل فيه المنقول بالغلبة لان المراد بالتعيين ما يتم التعيين بالقصد وبدونه ولو زيدا والتعيين اشكل بالحكاية
للمحكي على ما هو المختار فانه لا يسمى تعيينا ودخل الحروف على التوجيه السابق فلان المراد عدم الاعتماد على تعيين آخر لذلك اللفظ فلا يقدح الاعتماد على
تعيين آخر لغيره نعم ربما يشكل ذلك في نادر في صورة الاشتراك بين معناه ومعنى متعلقه حيث يحتاج الى الاعتماد على تعيين آخر لغيره نعم ربما يشكل ذلك نادرا
في صورة الاشتراك بين معناه ومعنى متعلقه حيث يحتاج الى ملاحظة وضعه الآخر الا ان يدفع باعتبار الحيثية فتامل فيه ثم الواضع ان لاحظ في وضعه امرا جزئيا حقيقيا كان

الموضوع له ايضا

الموضوع له ايضا جزئيا لا محالة فيكون الوضع خاصا والمعنى خاصا كما في الاعلام الشخصية ومنهم من اجاز ان يكون الموضوع له عاما كما لو شاهدنا
حيوانا فتوصلنا به الى وضع اللفظ بازاء نوعه وفيه ان الملحوظ في الوضع ح انما هو الكلي المنتزع من الجزئي دون نفس الجزئي والوضع ايضا بازائه
فيكون من القسم الآتي وان لاحظ امرا كليا فالوضع عام وح فان وضع اللفظ بازائه من غير اعتبار خصوصية غير معينة نوعية او شخصية معه شطرا او
شرطا فالموضوع له عام كما في اسماء الاجناس وان وضع بازائه مع اعتبارها فالموضوع له خاص لكونه جزئياته الحقيقية او الاضافية كما في اعلام
الاجناس بناء على انها موضوعة للاجناس من حيث تعينها الذهني وكما في الحروف واسماء الاشارة والضماير والموصولات وغيرها مما يتضمن معاني الحروف
فان التحقيق ان الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلية ووضعها بازائها باعتبار كونها آلة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة فلاحظ في وضع من
مثلا مفهوم الابتداء المطلق ووضعها بازائه باعتبار كونه آلة ومرآة لملاحظة حال متعلقاته الخاص من السير والبصرة مثلا فيكون مدلولها خاصا لا محالة
وكذلك لاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم المشار اليه ووضعها بازاء ذاته بضميمة الاشارة اي رتبته المأخوذة آلة ومرآة لتعرف حال الذات فيكون
معانيها جزئيات لا محالة لوضوح ان المهية اذا اخذت مع تشخص لاحق لها كانت جزئية مع احتمال ان يكون قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها
بازاء كل جزئي جزئي من جزئياتها المأخوذة آلة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها ولاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم الذات المشار اليها ووضعها بازاء
كل جزئي من خصوصيات الذات مع الاشارة المأخوذة آلة ومرآة لتعرف حال تلك الذوات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين ان الخصوصية مأخوذة
في احدهما باعتبارين وفي الآخر باعتبار واحد وهو اقرب لسلامته عن الاعتبار الزائد وهذا على ما هو المختار فاما الجماعة من المحققين لان المتبادر منها ليس
الا المعاني الخاصة وانها لا تستعمل الا فيها ومنهم من انكر ذلك وجعل الوضع في تلك الالفاظ بازاء معانيها الكلية واشتهرت حكاية هذا القول من المتقدمين و
استدلوا لهم بان اهل اللغة صرحوا بذلك حيث قالوا انا للمتكلم ومن للابتداء الى غير ذلك وان احدا لم يذكر تلك الالفاظ في سلك المعاني حيث حصروها في المشترك
والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهي ليست باحدها وان وضعها للجزئيات يقتضي اوضاعا غير متناهية وهو محال واجيب اما عن الاول فبان ما وقع في
عباراتهم لبيان مدلول هذه الكلمات من لفظ المتكلم والابتداء ونظايرهما فهو محمول على التسامح للقطع بانها لم تستعمل في تلك المعاني قط وما يتوهم من انها وضعت
للمفاهيم الكلية ثم استعملت في الجزئيات بقرائن مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه خاص فمدفوع بانه لو تم ذلك لوجد فيه خصايص
المجاز من الافتقار الى معانيها الجزئية بعد الانتقال الى معانيها الكلية وملاحظة العلاقة والقرينة ولو اجمالا اذ ليس الامر فيها كذلك قطعا مع انها لو كانت حقايق
في تلك المفاهيم لجاز ان يستعمل فيها على الحقيقة وفساد التالي يقتضي بفساد المقدم وما قيل من ان ذلك لمنع من قبل الواضع فمما لا يقبله الاعتبار الصحيح
واما عن الثاني فبان عدم ذكر المتقدمين اياها في سلك المعاني مبني على طريقتهم حيث لم يثبتوا هذا القسم وتبعهم المتأخرون في التقسيم تسامحا منهم واما عن
الثالث فبان وضعها للجزئيات اجمالا فلا يلزم تعدد الوضع فضلا عن عدم تناهيه هذا ولو نزلت مقالتهم على انها موضوعة لمفاهيمها المقيدة
بالقيود المذكورة على ان يكون كل من القيد والتقييد خارجا عن المعنى معتبرا فيه وادعي كلية المفهوم المعتبر كذلك استقام كلامهم واندفع عنهم الاشكالات
المذكورة وكان امتن من القول السابق ثم اقول ولقائل ان يقول كون هذه الالفاظ حقايق في الخصوصيات انما يثبت بعموم الوضع بالمعنى المتقدم

اذا قلنا بان الواضع ليس هو الله تعالى حيث انه ليس لغيره الاحاطة بجميع تلك الخصوصيات على التفصيل وانما يحيط بها على الاجمال بملاحظة مفهومها
الكلية فيلزم منه عموم الوضع حيث ان الملحوظ فيه معنى عام والا لجاز ان تكون موضوعة بازاء تلك الخصوصيات ابتداء من غير ملاحظة لذلك المعنى
العام فيه لاحاطة علمه تعالى بالجزئيات كاحاطته بكلياتها فتكون تلك الالفاظ على حد الالفاظ المشتركة في كونها موضوعة لاحادها وضعا ابتدائيا
غاية ما في الباب ان يكون للاحاد التي تشترك فيها مع كثرتها وخروجها عن قوة ضبطنا قدر جامع يمكننا معرفة ما يحتاج اليه منها بالرجوع اليه
بخلاف سائر المشتركات وهذا لا يصلح وجها لافرادها عن المشترك وجعلها قسيما لها وجوابه ان اختصاص افراد معنى عام بوضع اللفظ مع اطراده
بالنسبة اليها يوجب ملاحظته في وضعه لها لظهور ان ليس ذلك مبنيا على مجرد الاتفاق وبناء درها منه من حيث كونها افراداله يوجب ان يكون الحيثية
ماخوذة في مدلوله لا لمجرد كونها ماخوذة في عنوان الوضع فاذا ثبت ان مدلوله الافراد من حيث كونها افرادا للعام ثبت القسم المذكور وسواء
كانت تلك ملحوظة عند الواضع تفصيلا او اجمالا وظهر الفرق بينه وبين المشترك فان المشترك انما يوضع لما يناله لا باعتبار معنى مشترك فيه
وان فرض وضعه بازائها اجمالا بملاحظة عنوان لا تكون حيثية معتبرة في المعنى كل واحد من هذه المعاني ومن هنا يتوجه مناقشة على تعريف المشترك
حيث اعتبر فيه تعدد الوضع ولا تعدد فيه هناك وحيث لم يثبت القسم المذكور كان الامر بالقياس اليه سهلا ثم اعلم ان اللفظ الموضوع ان عين من حيث
الخصوصية فالوضع شخصي وهذا ظاهر والا فنوعي ومنه وضع كثير صيغ المشتقات فان التحقيق ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي كالمبني للفاعل المفرد الغائب المذكر من
الماضي والمضارع المجردين فان اختلاف مبانيها في المواد المختلفة مع عدم قدر جامع بين ما اتفق منها فيها يوجب كونها موضوعين بالوضع الشخصي وكون افعال
السجايا موضوعة على الضم على تقدير ثبوت الاطراد فيها لا يجدي في غيرها وغاية ما في الباب ان يتوهم عين الواضع مصادر كل باب ووضع كل واحد من كل جملة ابنية معينة
او وضع كل هيئة معينة طارية على واحد من كل جملة بازاء معان معينة فلو تسمى مثل ذلك وضعا نوعيا فلا مشاحة في الاصطلاح ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي
كسائر صيغ الماضي والمضارع وجملة صيغ الامر واسم الفاعل والمفعول فان التحقيق ان الواضع لاحظ كل نوع منها حاله قدر جامع بعنوان كلي وهو
ذلك القدر الجامع ووضع كل واحد من خصوصياتها الملحوظة تفصيلا او اجمالا على ما مر بازاء معانيها المعهودة وعلى هذا فالمشتقات تدل على معانيها
من الحدث والزمان والنسبة وغيرها بوضع واحد شخصي ونوعي هذا ما يساعد عليه التحقيق والمعروف بينهم ان موارد المشتقات اعني حروفها الاصلية
موضوعة بالوضع الشخصي لمعانيها الحدثية وهيئاتها موضوعة بالوضع النوعي للمعاني الزائدة عليها من الزمان والنسبة وغيرها بمعنى انها موضوعة
في كل مادة للمعنى اللاحق لمعناها من حيث الخصوصية ويشكل بانهم ان ارادوا ان المواد موضوعة بوضع المصادر فتتضح الفساد لان هيئات المصادر
معتبرة في وضعها لمعانيها قطعا وان ارادوا انها موضوعة للمعاني الحدثية بوضع اخر مشروطا باقترانها باحدى الهيئات المعتبرة لئلا يلزم جواز
استعمالها بدونها فبعده بعيد جدا لكثير على الانظار السليمة فانا لم نقف لهم فيه على دليل وغاية ما في الباب ان يتوهم لما كان كل من الفاظ المشتقات و
معانيها تشتمل على جزئين بدور ثبوت كل جزء من جزء المعنى مدار ثبوت جزء من جزء اللفظ حصل هناك قدران مشتركان لفظا وقدران مشتركان
معنى ولا دليل ان يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى وانه لا بد في فهم معاني المشتقات من ملاحظة كل من المادة

والهيئة

والهيئة وتعيينها لينتقل من ملاحظة المادة الى بعض المعنى ومن ملاحظة الهيئة الى بعض اخر فلهذا قد يعرف احدهما وينكر الاخرى فينتقل الى احد جزئي
المعنى دون الاخر فلو كان المجموع موضوعا بوضع واحد لما حصل التفكيك في الفهم وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان الاولوية المذكورة
على تقدير ثبوتها ترجع الى مجرد الاستحسان ولا ينهض حجة في مباحث الالفاظ ولا يصلح لمعارضة ما قدمناه من الاستبعاد واما الثاني فلان تعيين
كل من المادة والهيئة كما لا بد منه على الوجه الثاني لكونه تعيينا للموضوع كذلك لا بد منه على الوجه الاول ايضا لكونه تعيينا لحدود الموضوع ولا نسلم
ان فهم بعض المعنى يستند الى جزء اللفظ بل الى الكل لكن لا خفاء في انا اذا علمنا ان صيغة معينة موضوعة بازاء ما دل عليه مصدرها مع امر اخر شاكلها
في صيغة اخرى لا جرم تنتقل بالعلم باحد الامرين الى بعض المعنى وليس ذلك انتقالا من بعض اللفظ الى بعض المعنى بل من كل اللفظ الى بعض المعنى ومن هذا
يتبين ايضا دفع ما ربما يستند اليه من ان كلا من جزئي المعنى يتبادر من كل من جزئي اللفظ وذلك اية كونه موضوعا له وحقيقة فيه ووجه الدفع انه
انما يتبادر من مجموع اللفظ الموضوع ولو بتعيين بعض حدوده بعض المعنى من حيث كونه في ضمن الكل الملحوظ ولو اجمالا او ليس في ذلك شهادة
على تعدد الوضع بل على وحدته وعلى هذا ينزل كلام من حيث تمسك بان المتبادر من الهيئة كذا ومن المادة كذا هذا وربما امكن ان يتوهم ان المشتقات
وان وضعت موادها وهيئاتها بوضع واحد الا ان قضية مشاركتها فيها تريد الكلال وضعها الى وضعين وان لم يتعلق بقصد الواضع
ولا يخفى ما فيه من التعسف فصل هل الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها مرادة للافظها وجهان يدل على الاول
بعد مساعدة التبادر عليه امران الاول اطلاقهم بان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثية ويمكن دفعه بان الحيثية المذكورة
ان اعتبرت داخلة في المعنى فاعتباره يغني عن اعتبارها لانها جزء منه وان اعتبرت خارجة عنه فلا يخرج من اعتباره مقيدا بها كما يدل عليه ظاهر معناه
الاصطلاحي فلا يصدق على المجرد عنها فلا حاجة الى التصريح بالقيد الثاني ان الحيثية المذكورة امر زائد على المعنى فالاصل عدم اعتبارها في الوضع ويضعفه ان الاصل
المذكور من الاصول المثبتة ولا تعويل عليها حيث لا يساعدها دليل كما في اصالة عدم النقل ونحوه ويدل على الثاني تبادر المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها
مرادة فتكون موضوعة لها بهذا الاعتبار مع ان الغرض من الوضع انما هو افادة المداليل واستفادتها بهذه الحيثية فلا بد من اعتبارها في الوضع لئلا
ينتفي الغرض فيلغو الوضع ويمكن دفع هذين الوجهين بان تبادر كون المعنى مرادا مستند الى ما هو الظاهر من الغرض الداعي الى الاستعمال كتبادر
اتباع الواضع بدليل تبادر المعنى وحده عند تجريد النظر عن ذلك ووجه فلا يلزم من عدم اعتبارها في الوضع عراه عن الفائدة على انه يلزم على تقديره
كون الحيثية داخلة في المعنى ان يكون كل لفظ متضمنا معنى حرفيا وهو بعيد عن الاعتبار ثم ان قلنا بانها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها
شرطا او شطرا اتجه ان لا يكون للالفاظ معان حقيقية عند عدم ارادتها ضرورة ان الكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيدا عدم
عند عدم قيده والظاهر ان ما حكي من الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة ناظر الى هذا وتحقيقه ان اختصاص الوضع بالمعنى
الذي تعلق به ارادة اللافظ يوجب انتفائه عند انتفائها فتنتفي الدلالة المستندة اليه واما ما يرى من سبق المعنى عند العلم بعدم الارادة فيمكن دفعه على
التقدير بان ذلك انتقال الى ما يصلح له اللفظ من حيث العلم بالوضع وليس انتقالا الى ما وضع له اللفظ باعتبار الذي وضع له والفرق بين الانتقالين

هو الفرق بين الانتقال الى الشئ بحقيقته والانتقال اليه بوجه **فصل** الدلالة عقلية ان استقل به العقل كدلالة اللفظ المسموع من وراء
الجدار على وجود لافظه وطبعية ان كانت بمعونة الطبع كدلالة اح على الوجع من هذا الباب دلالة اصوات الحيوانات عند ابناء نوعها ووضعية
ان كانت بمعونة الوضع وهي اما غير لفظية كدلالة الخطوط على الالفاظ او لفظية كدلالة زيد على مسماه وعرفوا هذه الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ
عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورد عليه ولا بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة ان الامور النسبية لا تعقل
الا بعد تعقل طرفيها فلو توقف فهم المعنى على العلم بالوضع كما هو ظاهر التعليق لزم الدور وجوابه ان العلم بالوضع انما يتوقف على فهم المعنى ولو من غير
لفظه وفهمه منه يتوقف على العلم بالوضع له فلا دور وثانيا بان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يصلح احدهما تعريفا للاخر واجيب بان
المصدر بمعنى المفعول اي مفهومية المعنى من اللفظ اي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية الامر ان يكون تعريفا باللازم ولا باس به عند ظهور المراد
في المقام اكما انت تركنا القلة الجدوى في ايراده وثالثا بانه منتقض بالمشترك على الفظ بالنسبة الى من كان عالما بوضعه وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في
التعريف والمعنى فهم المعنى بالنسبة الى من هو عالم بالوضع من حيث انه عالم به وظاهر ان الفهم هناك ليس من هذه الحيثية وقد تحقق الدلالة على معنى
واحد باعتبارين كدلالة انا على المتكلم فيفرق باعتبار الحيثيتين ورابعا بان تقييد الفهم بكونه عند العالم بالوضع يوجب فساد عكس الحد لان الدلالة قد
تحقق عند غير العالم بالوضع ايضا ولولا ذلك لما صح عدم التبادر من علامات الوضع والا كان دورا وجوابه ان المراد بالعلم بالوضع ما يشمل العلم
الاجمالي والتفصيلي ولا نسلم ان الفهم في الصورة المذكورة ينفك عنهما وانما المسلم انفكاكه عن احدهما ولولا ذلك لما كانت اللغات توقيفية
او نقول المراد بالوضع هنا الاختصاص دون التخصيص ولو بالغلبة وان كان الفرق بينهما عند التحقيق اعتباريا فما يتوقف عليه الفهم هو العلم بالاختصاص لا
المراد من المحاورات دون التخصيص وما يتوقف على الفهم هو العلم بالتخصيص دون الاختصاص فلا اشكال ويمكن ان تعرف الدلالة المذكورة
بانها افادة اللفظ للمعنى بسبب الوضع وهو اولى من الحد السابق لسلامته عما فيه من التكلف وهي تنقسم الى اقسام ثلثة لان دلالة اللفظ
اما ان تكون على تمام ما وضع له او لا والثانية اما ان تكون على جزئه او لا ولا تسمى الاولى ان كانت من حيث انه اول تمام الموضوع له
مطابقة والثانية ان كانت من حيث انه جزئه تضمنية والثالثة ان كانت من حيث انه خارج لازم له التزامية وحيث اعتبرنا في الحد
قيد الحيثية اعني الحيثية التعليلية وتركنا هنا في التقسيم استقام الحد وصار التقسيم عقليا وانما اعتبرنا الحيثية تعليلية لا تقييدية اذ لا جدوى
في اعتبارها اذ تصدق على الدلالة المقيدة بكونها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له انها مقيدة ايضا بكونها دلالة على جزئه او لازمه حيث
يكون جزءا او لازما ايضا لكنها لا تستند الا الجميع بل الى احدها الا اذا قلنا بانها معرفات فيجوز تواردها على محل واحد فيلتزم في تخرج مثل
هذه الدلالة او المجموع عن الحدود الثلثة والاباس مع دخولها في التقسيم لان الغرض تحديد الدلالات التي يقع الاعمال بحسبها والجمهور لما لم
يجمع بين التقسيم والتعريف فمنهم من اعتبر قيد الحيثية ومنهم من اهملها فاورد على التقسيم الاول بان الحصر لا يكون ح عقليا وانه المقصود وربما
تفصى بعضهم باعتبار قيد الحيثية في غير القسم الاخير وتركها فيه زعما منه انه لا حاجة اليها في صحة التعريف بعد اخذها في القسمين الاولين وضعفه

ظاهر لورود

ظاهر لورود الاشكال عليه بصدق حده عليها في الفرض الاول وعلى تعريف الثاني بانه ينتقض كل قسم بكل من قسيميه فيما لو كان اللفظ مشتركا بين
الكل والجزء واللازم او باحدهما فيما اذا كان مشتركا بين الكل والجزء او الملزوم واللازم وقد تفصى عنه بعض من اهمل قيد الحيثية بان
لا يدل بذاته بل باعتبار الارادة واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو يدل على معنى واحد لا غير وهذا الجواب حكاه
العلامة عن المحقق الطوسي ره وهو يدل بظاهره على انه جعل مورد القسمة دلالة اللفظ على تمام معناه المستعمل فيه لظهور ان مطلق الدلالة
على المعنى لا يتوقف على ارادته كما سبق التنبيه عليه وانه اراد بالارادة والدلالة في قوله لا يراد معناه التضمني وقوله يدل على معنى واحد الارادة و
الدلالة المستقلين فيرجع كلامه في التقسيم الى ان الدلالة الاستعمالية مطابقة ان كان المعنى تمام ما وضع له اللفظ وتضمن ان كان جزئه
والتزام ان كان خارجا لازما له ولا خفاء في ورود الاشكال عليه ايضا لان المشترك المذكور اذا استعمل في احد معنييه من الجزء واللازم
بالوضع او العلاقة صدق عليه ايضا حد الاخر نظرا الى تحقق الارادة مع ما فيه من الخروج عما هو المعروف عند القوم من اخذهم مورد القسمة
مطلق الدلالة اللفظية الوضعية اعني الدلالة التي يكون لوضع اللفظ مدخل فيها حتى انهم صرحوا بجواز اجتماع الدلالات الثلاث في اطلاق واحد
كما اذا ان المستعمل في الحيوان الناطق فجعلوا دلالته على المركب بالمطابقة وعلى كل من جزئيه بالتضمن وعلى لوازمه ككونه ضاحكا او كاتبا بالالتزام ولعل
المعاصر وجه الجواب بتوجيه اخر وطال الكلام في تقريبه وملخص ما ذكره هو ان المراد بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له في حد المطابقة هو دلالته عليه
المطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع وبدلالته على جزء ما وضع له في حد التضمن دلالته عليه تبعا لدلالته على الكل مطابقة وبدلالته
على الخارج اللازم في حد الالتزام دلالته عليه تبعا لدلالته على الملزوم مطابقة والدلالة المطابقية كما مر تتوقف على الارادة وهي لا تتحقق في الاستعمال
الواحد الا بالنسبة الى معنى واحد فلا تتصادق الحدود على دلالة واحدة وحيث كان في كلام المجيب بالابهام ذلك تعسف في تاويله فحمل قوله لا يراد معناه
التضمني على معنى لا يراد التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر وحمل قوله فهو يدل على معنى واحد لا غير
على معنى انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد ولا يخفى ما في هذا التاويل من التكلف في كلام المجيب والتمحل في تنزيل الحد اذ القيود التي اعتبرها مما
لا يساعد عليها لفظ الحد ما لم يعتبر فيه قيد الحيثية ومعه يبطل دعوى عدم الحاجة اليها ولا يتحقق الاندفاع بالقول المذكور ثم المطابقة لا تستلزم
التضمن لجواز بساطة المعنى ولا الالتزام ان اعتبر اللزوم فيه بالمعنى الاخص اذ كثيرا ما نتصور بعض المعاني ولا يخطر بالبال من تصوره غيره وان
اعتبر بالمعنى الاعم استلزمه اذ لا اقل من ان يستلزم انه ليس غيره والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة لامتناع تعقل الجزء من حيث كونه
جزءا واللازم من حيث كونه لازما بدون تعقل الكل او الملزوم ضرورة ان المضاف من حيث كونه مضافا لا يعقل بدون تعقل ما اضيف
اليه وعلى المقام اشكال مشهور وهو ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين فاذا ذكر معه فاعله دل على الامور الثلثة و
هو معناه المطابقي واذا لم يذكر معه دل على الحدث في الزمان دون النسبة لامتناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل طرفيها فيتحقق التضمن بدون
المطابقة وهذا الاشكال وان اورده في الفعل باعتبار دلالته التضمنية لكنه لا يختص به بل يجري في مثل الموصولات ايضا اذا استعملت بدون

الصلة لانها موضوعة للمعنى المتعلق بالصلة من حيث كونه متعينا بها فيمتنع تعقله بدون تعقلها ولا بها بحث في الدلالات الالتزامية ايضا كك كدلالة قرب
ندون الفاعل على الايلام واجيب عنه بوجوه الاول ان الدلالة عبارة عن التفات النفس الى المعنى من كونه مرادا للافظ فهي متاخرة عن تذكر الوضع لتوقفها
عليه وهو متاخر عن تذكر طرفيه من اللفظ والمعنى لكونه نسبة بينهما وان السامع ينتقل الى المعنى تارة من حيث هو من حيث تذكر الوضع واخرى من حيث كونه
مقصود اللافظ من حيث اقتضاء الوضع له والدلالة هي الانتقال بالاعتبار الثاني دون الاول وح فان السامع عند سماع الفعل بدون الفاعل
لا ينتقل الى بعض المعنى من حيث انه مراد حتى يتحقق التضمن بدون المطابقة بل انما يتذكر الوضع فيتصور بعض المعنى وليس ذلك من دلالة اللفظ حتى
تتجه الاشكال وفيه نظر لان هذا الجواب مبني على ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه مرادا كانت حيثية الارادة معتبرة في المعنى الموضوع له وهو احد
طرفي النسبة فلا بد من الانتقال اليها قبل تذكر الوضع ايضا على ما يقتضيه التعليل فيكون الانتقال الى المعنى قبل تذكر الوضع كالانتقال اليه بعده في كونه
ماخوذا من حيث الارادة المنتقل فيكون دلالة على ظاهر ما اعترف به حيث فسرها بالانتقال الى المعنى من حيث كونه مرادا فيعود الاشكال وان كانا
بين الارادة المنتقل اليها لتذكر الوضع والارادة المنتقل اليها بعده من الوضع فرق غفلنا عليه وان بني على انه موضوع للمعنى من حيث هو كما هو الحق من بيانه
لم يكن لاخذ الارادة في الدلالة وجه الا ان ينزل على اصطلاح مستحدث وهو لا يجدي لورود الاشكال على مطلق الدلالة مع ان ما ادعاه من ان السامع
لا ينتقل بسماع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى من حيث كونه مرادا اذا كان عالما بالوضع مجازفة واضحة ضرورة انا كثيرا ما ننتقل بسماع
الفعل الى الحدث والزمان منه قبل سماع الفاعل على ان دعوى تاخر دلالة اللفظ عن تذكر الوضع المتاخر عن تذكر طرفيه مما يكذبه الوجدان في
الالفاظ المتداولة نعم لا بد في الدلالة الوضعية من العلم بالوضع ولو اجمالا كما هو لازم بيانه ولو كان الانتقال من اللفظ الى المعنى متوقفا على تذكر
الوضع تفصيلا كما هو الغالب وهلا يتوقف على تصور طرفيه تفصيلا لادى الى التسلسل في الوضع انتهى اما تفسير الدلالة التي هي المقسم بكون اللفظ
متى اطلق اطلاقا صحيحا فهم منه واطلاق الفعل بدون الفاعل غير صحيح فلا يدخل في المقسم وفيه مع عدم مساعدته على دفع الاشكال بتمامه لظهور
وروده على مطلق الدلالة ان اطلاق الفعل بدون الفاعل انما يقبح اذا ترك الفاعل في الكلام بالكلية واما اذا تعقبه ذكره فلا ريب في صحته
ويجري فيه الاشكال لانه يدل قبل ذكر الفاعل على الحدث والزمان دون النسبة لما مر الثالث ان التضمن لا يقتضي المطابقة الفعلية بل يكفي فيه
المطابقة التقديرية فيندفع الاشكال وفيه ما عرفت في تعريف التضمن الرابع ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي تستفاد من الهيئة التركيبية
كما في الجمل الاسمية العرفية ا د يبعد ان يكون هيئة ضرب زيد عاريا عن الوضع ويكون هيئة زيد ضارب موضوعا لافادة النسبة ولانه يفهم
النسبة من الجمل الفعلية على التفصيل والموضوع للمركب انما يدل على اجزائه على الاجمال ولانهم عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية
فلو اعتبرت النسبة في مفهومه لم يكن مستقلا بتمام مفهومه لان العبرة بجزء المعنى اذ المراد بالدلالة تضمنه والفعل يستقل بالدلالة على الجزء معناه لانا نقول
فينتقض طرد الحرف بالفعل وعكس الاسم بالاسم الذي لا جزء لمعناه بل ينتقض طرد الاسم بالحرف ايضا اذ جزء معانيها وهي المفاهيم الكلية كالابتداء المطلق
الذي هو جزء من معنى من وهو الابتداء الخاص مستقل بالمفهومية وفيه اولا ان الوجه المذكور على تقدير تسليمه لا يجري في غير الفعل والاشكال المورد في المقام

لايخفى

لا يخفى على كامر وثانيا ان منع تضمن الفعل للنسبة بعيد عن الاعتبار والوجوه المذكورة في بيانه ضعيفة والجواب اما عن الاول فبان التوقف
والتبادر شاهدان على الدعوى ورافعان للاستبعاد المدعى واما عن الثاني فبان النسبة معنى حرفي لا يعقل الا على جهة واحدة وهي جهة الالية و
التبعية في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه مدلولا مطابقيا للفظ او تضمنيا بخلاف المعاني المستقلة بالمفهوم فانها تصلح لان تلاحظ على وجه الاستقلال
كما لو دل عليها بدلالة مطابقية وان تلاحظ على وجه التبعية كما لو دل عليها بدلالة تضمنية فان اجزاء المركب انما تلاحظ بملاحظة المركب تبعا لا استقلالا
واما عن الثالث فبان المراد بالدلالة ما هو اعم من التضمن والمطابقة فالاسم يستقل بمعناه المطابقي او التضمني والفعل يستقل بمعناه التضمني
فقط والحرف لا يستقل بشيء منها اما بالمعنى المطابقي فظاهر واما بالمعنى التضمني فلان جزء معناه ان كان من ذاتياته فلا ريب في عدم استقلاله
بالمفهومية لان الفرد اذا كان موجودا بوجود الالية والتبعية كانت ذاتياته موجودة بذلك الوجود لاح وان لم يكن من ذاتياته فلا بد ان لا يستقل
بالمفهومية والا لم يكن المركب منحصرا حرفيا وح فلا اشكال وقد تعتبر الدلالة في الاسم والحرف بطريق المطابقة على ما هو المتبادر منها وفي الفعل بطريق التضمن
بالنسبة الى الحدث وفي هذا مع عدم مساعدة الحد المعروف عليه غير مستقيم في الاسماء لان منها ما يتضمن معنا حرفيا كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات
والاسماء اللازمة للاضافة بناء على ان منشأ لزومها للاضافة تضمنها نسبة الاضافة اي نسبة الى الفعل معنى مطابقيا تفصيليا من الحدث والزمان
والنسبة الى فاعل معين في القصد ومعنا مطابقيا اجماليا وهو الذي لاحظه الواضع عند الوضع اعني الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين
عند المستعمل والفعل انما يحتاج الى ذكر الفاعل وتعيينه في الدلالة على معناه المطابقي بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الثاني فدلالته على جزئه اعني
الحدث عند ذكر الفاعل انما هي بالنسبة الى معناه المطابقي الاجمالي فلا محذور وهذا الجواب قريب من التحقيق الا انه يقتضي ان مدلول الفعل عند عدم
ذكر الفاعل اجمالي لا تفصيلي ولا يخلو من تعسف لان المفهوم من الفعل على تقدير ذكر الفاعل وعدمه انما هو معنى واحد لا يختلف اصلا كما يشهد به النظر
الصحيح ولولا ذلك للزم الانتقال الى معنى الفعل الذي تعقبه ذكر الفاعل مرتين تارة اجمالا واخرى تفصيلا والوجدان السليم يكذبه بل التحقيق عندي
في الجواب ان يقال تصور النسبة انما يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه فيكفي في تصور النسبة الاسنادية التي يتضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كتصوره
بعنوان كونه فاعلا معينا في نظر المستعمل ولا خفاء في ان تصور مدلول الفعل لا ينفك عن تصور الفاعل ولو بهذا الوجه وظاهر انه لا حاجة في تصوره
كك الى سبق الذكر فلا يلزم تحقق التضمن بدون المطابقة وعلى هذا فالفعل بدون الفاعل يدل على معناه التفصيلي وبهذين الوجهين يندفع الاشكال الذي
اوردناه في الجواب ايضا وكذا يندفع ايضا اشكال يمكن ايراده في الحرف تقريره ان الحروف على ما يساعد عليه التحقيق غير مستقلة بالمفهوم لانها
موضوعة لمعان آلية ملحوظ بها حال غيرها من متعلقاتها فيمتنع تجردها في التصور عن تصور متعلقاتها مع انا نجد انها اذا اطلقت مجردة دلت على معانيها
ضرورة ان من يدل على الابتداء باعتبار كونه آلة لملاحظة حال غيره والى يدل على الانتهاء كك الى غير ذلك وتقريرا لدفع على الوجه الاول ان وضعها على
الوجه المذكور انما ينافي دلالتها عند التجرد على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف والواضع انما وضعها بازاء المعاني التفصيلية بملاحظة تلك
المعاني الاجمالية وظاهر ان دلالتها على معانيها الاجمالية ايضا بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ بحسب وضع واحد على معنيين بالمطابقة قلت

لا تغاير بين المعنيين بحسب الحقيقة بل بمجرد اعتبار الاجمال والتفصيل وعلى الوجه الثاني ان تصور تلك المعاني انما يستدعي تصورا متعلقا بها ولو
بالوجه وهو لا يتوقف على سبق ذكرها كما سبق تنبيه قد اشتهر بين اهل العلم ان التضمن يتبع المطابقة وحمله بعضهم على ظاهره
من ان الانتقال الى الجزء بعد الانتقال الى الكل واعترض عليه بان فهم الجزء سابق على فهم الكل فالانتقال الى المعنى المطابقي بعد الانتقال الى المعنى
التضمني لا قبله وضعفه ظاهر لان تصور الكل انما يستلزم سبق تصور الاجزاء اذا كان تصورا تفصيليا وظاهر انه غير معتبر في المطابقة
والمسبوق بتصورها على تصوره تفصيلا فليس من الدلالة الوضعية لعدم اشعار هذا الاعتبار الى الوضع وان استند اليه باعتبار سبق الاجمال
وذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل فالدلالتان متحدتان ذاتا متغايران بحسب الاعتبار والاضافة وحملوا التبعية
على التبعية لما هو المقصود من الوضع اعني الدلالة على المجموع من حيث المجموع ويمكن ان يجعل التبعية في الدلالة بحسب الاعتبار وفيه نظر لانه ينتقض
حصر الاقسام ح بدلالة اللفظ على الجزء بعد دلالته على الكل ولو بضميمة قرينة فانها داخلة في الدلالة اللفظية الوضعية قطعا على ما قرروه مع انها
ليست باحد اقسامها فالتحقيق ان يحمل التضمن على ما يعم القسمين ليستقيم الحصر او يقتصر على الوجه الاول لان التضمن بالمعنى الذي ذكره
داخل في المطابقة ولا يلزم حصر التقسيم بجميع اعتباراته ثم المشهور ان العبرة في الالتزامية باللزوم وعدم الانفكاك في الجملة وقيل باعتبار اللزوم

المقسم في ص

الذهني وهو مبني على تفسير الدلالة بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق عند العالم بالوضع فهم منه المعنى واشكل عليه بلزوم خروج دلالة معظم اقسام المجاز
منها لانتفاء اللزوم بالمعنى فيها واجيب بان دلالتها انما تعتبر مع القرينة ولا ريب ان المجاز ح لازمة للفظ ومطردة واورد عليه بان الملزوم ان كان المجاز
مع القرينة فالقرينة قد تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة قسما من الدلالة اللفظية قد جعلوها منها وان كان اللفظ حين مقارنته
للقرينة او حال وجود القرينة فاللزوم ح ممنوع لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة لذات الكاتب حال الكتابة
وان امتنعت بدونها نظرا الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنة القرينة فاللزوم مسلم لكن الملزوم ح انما
هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها له على حد قولهم في المشروطة العامة ان الملزوم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة
الكتابة فيكون الدال هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها لانه الملزوم فيعود الاشكال الاول والجواب انا نختار القسم الاخير وان
الدال هو اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال هو مجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها كيف وقضية الشرطية
خروج الشرط عن الدال ح انما هو المشروط اعني اللفظ والقرينة معتبرة في دلالته الا ترى ان قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بشرط الكتابة او ما دام
كاتبا انما يقتضي ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب لا للمجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة اذ ليس للمجموع اصابع حتى تثبت لها الحركة وبالجملة
فاشتراط دلالة المجاز بالقرينة او بمقارنتها من قبيل اشتراط اصل الدلالة بالعلم بالوضع فكما لا يوجب ذلك كون الدال هو المجموع المركب من اللفظ
وغيره فكذلك الاشتراط فيما نحن فيه وقد يعترض على تقدير اخذ الشرط مقارنة القرينة بانه يلزم فهم تلك المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا تتحقق الا بعد ادراك
صورته مجردا ادراك لفظ اسد ولفظ يرمي لا يوجب الانتقال الى الرجل الشجاع ما لم يلاحظ مقارنة احدهما للآخر وانضمامه اليه سلمنا لكن اشتراط الدلالة

لا يوجب اشتراط

لا يوجب اشتراط العلم بها وانما يوجب حصولها عند الانتقال ولا ريب في اعتباره فظهر مما ذكرناه ان القولين متقاربان وانما تظهر الثمرة بينهما في كون المعنى
المنتقل اليه بمعونة القراين هل هو مدلول التزامي للفظ مطلقا او بشرط مقارنة القرينة والامر في ذلك سهل تتميم فالمطابقة بالمعنى المذكور لا تتناول
المجاز واما التضمن فان فسر بفهم الجزء في ضمن الكل لم يتناوله ايضا وان فسر بفهم الجزء بعد فهم الكل او بما هو اعم من ذلك دخل بعض اقسام
المجاز فيه ودخل البواقي في الالتزام على ما مرت الاشارة اليه فان قلت لا يخلو اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلثة الوضع الشخصي او الاعم منه ومن
النوعي فان اريد الاول لم ينحصر الاقسام في الثلثة لخروج الموضوعات بالاوضاع النوعية كالمشتقات منه وان اريد الثاني دخل المجاز بانواعه
في المطابقة بناء على انها موضوعة بالوضع النوعي فيختل حصر الدلالة فيها قلت ليس المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي والمطلق الاعم منه ومن النوعي
بل المراد به الوضع التحقيقي المتناول للاوضاع الشخصية وجملة من الاوضاع النوعية لانه المتبادر من اطلاق الوضع فلا يتناول المجاز
فيندرج في القسمين الاخيرين على انا لو قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انحصار الدلالة في المطابقة اذ لا يصح التجوز بالنسبة الى جميع المعاني
التضمنية والالتزامية ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما في الباب انه يلزم صدق كل من حد التضمن او الالتزام وحد المطابقة في المجاز
باعتبارين ولا بأس به مع اختلاف الحيثية وقد تفسر المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه والتضمن بدلالته على جزئه والالتزام بدلالته على
خارجه اللازم ويعتبر الحيثية احترازا عن تداخل الاقسام وعلى هذا فالمجاز بانواعه من المطابقة ويثبت لها التضمن والالتزام كالحقيقة ثم
ان على الحدود المذكورة للدلالات اشكال ودفع اما الاشكال فبيانه ان المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد او الاعم منه ومن المركب
فان كان الاول لم يستقم حصرها في الثلثة لخروج لوازم المركبات منها كالجود اللازم لكثرة الرماد والتردد اللازم لقولك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى وغير ذلك فان هذه الدلالة مستندة الى وضع اللفظ فهي لفظية وضعية وليست باحد الاقسام وكذلك يخرج منها دلالة المركبات على
معانيها التركيبية باعتبار كونها كذلك لكن يمكن ادخالها في المطابقة باعتبار مفرداتها وخروجها بالاعتبار المذكور غير قادح اذ المعتبر
في التقسيم حصر ذات المقسم في اقسامه لا حصره فيها بجميع الاعتبارات الطارية عليه وان كان الثاني لزم ان يكون دلالة المركبات على تمام
معانيه بعض مفرداته بالتضمن لانه جزء من المركب الذي دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالتها عليه باعتبار بعض مفرداته ودلالته عليه
بالمطابقة لا غير فيلزم ان يكون دلالته عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحدة ذاتا واعتبارا مطابقة وتضمنا وهو محال واما الدفع
فتقريره انا نختار ان المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظاهر من اطلاقه ولا نسلم انه يصدق على الفرض المذكور كل من حدي
المطابقة والتضمن بل يصدق عليه حد المطابقة فقط دون التضمن اما انه يصدق عليه حد المطابقة فلما مر من ان المركب يدل عليه
باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة فيكون دلالته عليه بالمطابقة واما انه لا يصدق عليه حد التضمن فلان المركب لا دلالة له على الجزء
حقيقة وانما الدال عليه الجزء ونسبة الدلالة اليه مجاز في الحقيقة والمعتبر في التضمن ان لا تكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة ودلالة اللفظ
على جزء معناه المطابقي انما يلزم ان يكون تضمنية اذا كان اللفظ مفردا وان كان جزءا من مركب والا جاز ان يكون دلالته على الكل بالمطابقة

وعلى الجزء ايضا بالمطابقة هذا كله على ما نراه من ان المركبات لا وضع لها مغايرا لوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعا مغايرا فلا خفاء في
صدق النقض عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا اشكال لاختلاف الحيثية فصل وينقسم اللفظ ببعض الاعتبارات الى مفرد ومركب وقد شاع تعريف
المفرد بما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى وبما لا يراد بجزء لفظه الدلالة على جزء المعنى والمركب بخلافه فمنهم انما اعتبروا القصد والارادة لئلا
ينتقض الحد باعلام المركبة ونحوها كالحيوان الناطق علما للانسان فانه وان صدق عليه عند اطلاقه عليه بحسب وضعه العلمي ان جزء لفظه يدل على جزء معناه
العلمي لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق اقول ان اعتبروا التقييد للفظ مقيسا الى معنى واحد وفسر الموصولة بما اعتبروا
قيد الحيثية في الحد فلا حاجة في الاحتراز المذكور الى اعتبار قيد القصد والارادة ولا الى ذكر اللفظ اذ يكفي ان يقال المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء
معناه من حيث انه كذلك والمركب بخلافه فحصل الاحتراز المذكور والا فلا فائدة في اعتبار القصد والارادة في ذلك لانه يصدق على الحيوان الناطق
المستعمل في معناه العلمي انه لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه ولو بحسب استعمال آخر وكذا يصدق عليه حد الافراد باعتبار التركيب معناه
القصد والارادة لا مدخل لهما في الافراد والتركيب فان اللفظ الدال بجزئه على جزء معناه من حيث انه كذلك مركب سواء قصدت تلك الدلالة ام لم
تقصد ومثل المفرد نعم يتجه ذلك في حد المركب على قول من جعل الدلالة فرع الارادة وقد تقدم الكلام فيه واما حد المفرد بما وضع لمعنى ولا جزء له يدل
فيه في ذلك الوضع والمركب بخلافه كالحاجبي فقد سلم عما عند المناقشة بترك الحيثية ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضوح لكن يرد عليه وعلى الحد
ايضا بقي انه يلزم ان يكون نحو ضارب ونحو مركبا لدلالة كل من المادة والهيئة فيهما على جزء المعنى على ما تقرر عندهم ولا يعدان الا مفردا وهذا
الاشكال مبني على ان تكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون والحرف الزائد كما هو الظاهر دون الكيفية الاعتبارية الطارية على اللفظ بانضمام الحركة
والسكون والحرف الزائد اليه فانها حينئذ لا تكون لفظا قطعا وان يكون الحركة والسكون صوتا لا كيفية طارية عليه كجهره وهمسه وان لا يكون السكون
مجرد عدم الحركة بل امرا وجوديا يستلزم ذلك المعنى العدمي وذلك لانها تسمع مع الحروف ابتداء وما يكون كذلك يكون صوتا ولفظا لا محالة والا فلا ورود
للاشكال المذكور لان الهيئة اما ان تكون نفس الحركة والسكون او المركب منهما ومن الحرف الزائد وكيف كانت فهي لا تكون لفظا اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلان ما لا يكون بعضه لفظا لا يكون كله لفظا فلا يكون جزءا منه نعم قد يتوقف على تقدير ان لا يكون الهيئة لفظا انه لا ينافي في كونها
جزءا من اللفظ فان جزء الشيء لا يلزم ان يكون جنسه كالاحد في العدد فانه مركب من الواحد وليس منه وقد يجاب عن الاشكال المذكور بان المراد
بالجزء الجزء المترتب في السمع ولا ترتيب بين المادة والهيئة في ذلك فلا ينتقض به الحد الا انه يحتاج الى الاستعانة في لفظ الحد بذلك ... من هذه
الجهة والحق ان هذا التوجيه على بعده لا ينهض بدفع الاشكال بتمامه لتوجه النقض بعد بنحو ضربا ورجل وضربة وهي مما لم يترتب الاجزاء فيها
والتزام التركيب في مثلها تعسف وبالتأكيد اللفظي اذ مع تأكيده اذ دلالة لكل منهما على جزء المعنى بل على تمامه مع انه مركب واما اذا اخذت
دلالة الهيئة داخلة في المركب لانها تدل على التأكيد وهو جزء المعنى هذا اذا حمل الدلالة على المطابقة كما هو الظاهر وان حمل على الاعم منها ومن التضمنية
اتجه النقض بالبسائط ايضا هذا فصل الكلام في حد المفرد والمركب على طريق المنطقيين واما على طريقة النحاة فمنه ما ذكره بعض

المحققين

المحققين من ان المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه فاراد بالوحدة الوحدة العرفية ليدخل في المفرد نحو ضاربة وبصري لانه يعد عرفا
كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد وعبد الله علما لانهما يعدان عرفا مركبين من كلمتين واعترض عليه بلفظ انت فانه مركب من لفظين
ولا يعد الا مفردا ويمكن الجواب بان العبرة في تحقق التركيب اعتباره حال الوضع او ظهوره منه لا بمطلق حصوله ولا نسلم ان اللفظ المذكور كذلك
قلت الفتحة التي في اخر الفعل جزء منه فلا بد في تحققه من اعتبارها ولو تقديرا كما في الوقف بخلاف في الاسم المعرب فانه يوضع مجردا من الحركات فلا
يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة قلت هذا انما يتم اذا تعينت كلمة للفعلية وليس كذلك لانها قد تأتي اسما معربا مع عدم اختصاص مورد النقض بها
لجريانه في مثل انطباق واحباب وياقوت ونحو ذلك ثم على الحد اشكالان الاول ان المراد بالكلمة ان كان معناها اللغوي تناول الكلام الواحد والمهمل
وان كان معناها الاصطلاحي لزم الدور لانها المحدود باللفظ الموضوع لمعنى مفرد واجيب بعد اختيار الاخير بان هذا تعريف لفظي لمن عرف
معنى الكلمة في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ المفرد الذي يتوقف عليه معرفة الكلمة انما هو معنى المفرد فلا دور الثاني ان اللفظ مستدرك
اذ لو قيل انه كلمة واحدة لكفى واجاب ان ذكر العام وتعقيبه بالخاص مما لا خفاء عليه سيما في الحدود التي يقصد فيها التنبيه على اجزاء المحدود
ولوازمه فصل قد يطلق اللفظ ويراد به نوعه مثلا او مقيدا كما يقال ضرب موضوع لكذا او فعل وانه في قولك زيد ضرب جزاء اذا لم يقصد به
شخص القول وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك زيد في قولك ضرب زيد فاعل اذا اريد به شخص القول وربما يرجع هذا الى القسم الاول
اذ كانت خصوصيته مستفادة من خارج واما لو اطلق واريد به شخص نفسه كقولك زيد لفظ اذا اردت به شخصه ففي صحته بدون تأويل
نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول او تركب القضية من جزئين مع عدم مساعدة الاستعمال عليه ثم الدلالة المذكورة ليست بالوضع والا كانت
جميع الالفاظ موضوعة لاشتراكها في هذه الدلالة وهو ظاهر الفساد وايضا يلزم ان يكون جميع الالفاظ الموضوعة مشتركة وهو مما لم يقل به احد ولا
بالطبع سواء اريد به طبع اللفظ او اللافظ او السامع والوجه ظاهر ولا بالعقل على ما يذهب اليه الوهم لانه ان اريد دلالة اللفظ على ارادة
اللافظ منه عقلية فيتوقف على الفهم او الملازمة ولا اطراد كما هو شأن العقليات وان اريد ان دلالة اللفظ الى نفس اللفظ عقلية فممنوع اما في الصورة
الاولى فلان تصور الشخص مطلقا لا يستلزم تصور نوعه او صنفه واما في الصورة الثانية فظهور ان لا ملازمة بين تصور لفظ وتصور لفظ مماثل له وهذا كما
ستره عليه اللهم الا ان يعتبر الدلالة العقلية بمعنى آخر على ان مجرد الدلالة لا يصحح الارادة والا لجاز ان يقع ديز متكلم وديز قائم لدلالتهما على الالفاظ الموصوف
بتلك الصفتين وفساده مما لا يخفى على احد بل الحق ان هذه الدلالة انما تستفاد من اللفظ بواسطة قرائن مقامية او مقالية كما في المجاز فان قولك
اسم او فعل او مبتدأ او نحو ذلك قرينة ظاهرة على ان المراد بزيد في ضرب مثلا نفس اللفظ دون المسمى والمعنى ولهذا تجد ان الذهن لا ينصرف اليه الا بعد
ملاحظة القرينة والمجوز لهذا النوع من الاستعمال انما هو العقل والطبع نظرا الى وجود المناسبة الصورية بينهما اعني المشابهة اللفظية وهذا نظير
ما نقول به في باب المجاز في علاقة المشابهة لا يقال يجوز ان يكون الدال على اللفظ في قولك زيد مبتدأ مثلا مقدرا ويكون الغرض من ذكر زيد تعيين
المشار اليه فقط ويكون الكلام في قوة قولنا زيد هذا اللفظ مبتدأ لانا نقول هذا تعسف ظاهر والوجدان يشهد على ان زيدا في الكلام

المذكور هو المبتدأ والدال دون المقدر وزعم العلامة التفتازاني ان هذه الدلالة لم تنشأ عن وضع قصدي ليلزم الاشتراك في كل لفظ
موضوع بين اثنين بل نشأت من الاصطلاح والاتفاق حيث جرت طريقتهم على اطلاق الالفاظ وارادة انفسها وفيه نظر لانه ان اراد
انهم اتفقوا اولا على هذا الاستعمال غلطا ثم صح الاستعمال لاتفاقهم فهو غلط لا يلتزم به احد وان اراد انه قبل الاتفاق كان هناك ما يصحح الاطلاق
ثم انه زال بعد وقوع الاتفاق او غلب عليه اثر الاتفاق فيندفع بان الاتفاق لم يتحقق الا بالنسبة الى بعض الالفاظ وهذه الدلالة متحققة
بالنسبة الى الجميع واحتمال ان يكون الاستعمال في البعض المتفق عليه على وجه ينشأ منه وضع نوعي بعيد جدا ما لم يساعد عليه وجدان
ولا برهان فاتضح ما ذكرناه من ان هذه دلالة بالقرينة وما اشتهر بينهم من انحصار الدلالات في العقلية والطبعية والوضعية الا ان يفسر العقلية
بما لا يكون للوضع والطبع مدخل فيه فتدخل فيها وكذلك يقدح حصرهم الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز لخروجها عن حد الحقيقة وهو ظ وكذا
عن حد المجاز اذ قد لا يكون له معنى وضع له مع انهم ارادوا بالعلاقة العلاقة التي تكون بين المعنى الحقيقي والمستعمل فيه كما يفصح عنه كلماتهم والظ
انها غير متحققة في المقام **فصل** حكي عن سليمان بن عباد الصيمري القول بان دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية اذ لو كانت وضعية للزم الترجيح
من غير مرجح وقد يعزى اليه القول بان الوضع لمناسبة ذاتية والا لزم الترجيح من غير مرجح ووافقه على ذلك بعض من تأخر عنه وانكره الاكثرون
الدلالة وضعية والوضع مجرد عن مناسبة ذاتية واحتجوا عليه بانه لو كانت الدلالة او الوضع لمناسبة ذاتية لامتنع اشتراك اللفظ بين الضدين
لان ما يناسب احدهما لا يناسب الاخر والتالي باطل لاشتراك القرء بين الطهر والحيض والجون بين الاسود والابيض وغير ذلك بنص اهل اللغة وشهادة
العرف والحق ان مستند القولين ضعيف اما الاول فلجواز ان يكون المرجح امرا آخر غير المناسبة الذاتية لعدم انحصاره فيها واما ما احتج
به المنكرون من ان ارادة الواضع مرجحة فهو ظاهر الفساد مبني على القول بجواز الترجيح من غير مرجح والحق خلافه واما الثاني فلجواز ان يشترك
الضدان في معنى لا يكون بينه وبين اللفظ المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ جهتان ذاتيتان يناسب بكل منهما كلا منهما فالتحقيق ان
القائل بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة اللفظ في موارد الاستعمال ذاتية او انها ملحوظة عند كل واضع ففساده اجلى من ان يحتاج الى
البيان اذ يشهد ببطلانه صريح الوجدان على انه لو تم الاول لزم ان لا يجهل احد شيئا من اللغات ولو تم الثاني لامتنع النقل والهجر لامتناع تخلف
ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبات خفية لا يطلع عليها الا الاوحدي من الناس او ادعى ذلك بالنسبة الى بعض الالفاظ او اللغات الاصلية
فهذا وان لم يقم دليل عليه الا انه لا دليل على فساده ايضا اذا قلنا بان الواضع هو الله تع وان الوضع بالالهام هذا ثم اختلف القائلون بالوضع في
تعيين الواضع فذهب الاشعري وجماعة الى انه الله تع وذهب اصحاب ابي هاشم الى انه البشر اما واحدا او اكثر وان التعريف حصل بالاشارة و
الترديد بالقرائن وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر الضروري في التعليم المحتاج اليه في الاصطلاح هو الله تع والباقي من البشر احتج
الاولون بامرين الاول قوله تع وعلم آدم الاسماء كلها وجه الدلالة ان المراد بالاسماء اما معناها الاصطلاحي اعني العلامات فيتناول الالفاظ
لكونها علامة لمعانيها والتعليم فرع الوضع او معناه العرفي اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعها بتقريب ما مر وعلى وضعها

لتعسر اداء المراد

لتعسر اداء المراد بها غالبا بدونها او لعدم قائل بالفصل ويرد عليه ان حمل الاسماء على معناها العرفي باطل لتأخره عن ورود الآية وحملها على العلامات
لا يتناول الا الالفاظ الا على تقدير ثبوت كونها علامة فعلية بالنسبة الى حال التعليم كما هو احد الاحتمالين في جمع الوصف المعرف وهو في محل المنع
وقد يجاب بان المراد بالتعليم تعليم الهام الحاجة الى الوضع والاقدار عليه او بان المراد بالاسماء صفات الحقايق وخواص الطبايع بانه على تقدير
تعليمه تع لا يلزم كونه تع واضعا لجواز سبق الوضع من مخلوق سابق ويضعف الاول بانه مجاز في التعليم والثالث بانه يوجب التجوز في التعليق
او في مورده او التقدير وعلى التقادير هو خروج عن الظاهر من غير قرينة فتدبر والتقييد في عرضهم راجع الى المسميات دون الاسماء بدليل قوله تع
انبئوني باسماء هؤلاء والثالث بجهالة عدم سبق مخلوق آخر الثاني قوله تع واختلاف السنتكم وجه الدلالة انه تع جعل اختلاف الالسنة من آياته
والمراد به اللغات المخصوص اذ ليس له اختلاف بين بحيث يصلح لان يفرد من بين الجوارح بالذكر مع ان الاختلاف في غيره اشد والظهر ان المراد اختلاف
اللغات بالتوسع فيها بعلاقة السببية او في الاضافة او بتقدير مضاف او ظرف وانما يكون اختلافها من آياته اذا كان هو الواضع لها وفيه انه يكون
اختلاف اللغات من آياته تع لا يستلزم ان يكون هو الواضع لها بل يكفي فيه اقدار عباده على ذلك بل هو احرى بان يكون آية احتج اصحاب ابي هاشم
بقوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه حيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله سبحانه لتقدم الارسال عليها لتوقف البيان عليه
وفيه ان المتبادر من الرسول الشخص المبعوث لتشريع الاحكام وتبليغها عنه تع الى الانام فلا ينافي سبق الارسال لتعليم اللغة ولو سلم فيجوز ان
يكون البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجاب ايضا بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات او العلم الضروري والاول لا ينفك عن الثاني
فيما يتوقف عليه الافهام ورد بانه خلاف المعتاد فلا اقل من ان يظن بخلافه والعلم يقطع به احتج ابو اسحق على ان القدر المحتاج اليه في الاصطلاح من
الله سبحانه بانه لو كان من البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح آخر وفيه ان طريق العلم بالاوضاع لا ينحصر في الالفاظ لامكانه بطريق الاشارة و
الترديد بالقرائن كما في الاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم لهم بلغة **فصل** الجمهور على ان المجاز موضوع بالوضع التأويلي التعيني النوعي وان
صحته متوقفة على نقل النوع ولا حاجة الى نقل الآحاد وخالف في ذلك شرذمة فاعتبروا نقل الآحاد ويلزمهم ان يكون المجازات التي احدثها الفصحاء
المتأخرون وغيرهم مما لا يسع احدا حصره اغلاطا وهو غلط لا يلتزم به ذو مسكة وربما فصل بعض الافاضل بين الالفاظ التي ضبط معانيها المجازية
كالحروف وصيغ الامر والنهي وبين غيرها فاقتصر في الاول على القدر المنقول دون الثاني فان اراد ان اللفظ في الصورة الاولى لا يكون هناك معنى آخر يكون بينه وبين
معانيها الحقيقية علاقة معتبرة لحصرهم المعاني فيه عندهم على الاستقراء فله وجه ان ثبت منهم في مقام حصر والا فضعفه ظ ثم ذكر جماعة ان انواع العلاقة
ترتقي الى خمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقي اليها وهي المشابهة اما بالاشتراك في الشكل كالفرس للصورة المنقوشة
او الجسم المعمول على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع واحترزوا بقيد الظهور عن اطلاقه على الابخر ونحوه فانه لا يصح وان معناه المستعمل
فيه كان معناه الاصلي كالعنب للعصير وانه يؤول اليه كالعصير للعنب وكونه جزءا كالاصابع للانامل وبالعكس كالرقبة للانسان والعين للربيئة واشترطوا
في هذا النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى انه يصح اطلاق العين على الربيئة من حيث كونه ربيئة ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه

[illegible]

ان ما و كونه اتم منه كالمرسن للانف او حض منه كالانف للمرسن اذا اريد به من حيث الخصوصية وكونه مسببا عنه كالغيث للنبات او سببا له كالنبت للغيث او مشروطا به كالايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم على ما قيل وكونه حالا فيه كالقرية لاهلها وعكسه كعكسه وكونه مظروفا كالنهر للماء وعكسه كعكسه وكونهما في محل واحد كالحيوان للعلم والمجاورة في الخارج في محلين او حيزين ومثل بالطلاق السلطان على الوزير او في الخيال كاطلاق احد الضدين على الاخر لانهما كالمتلازمين في التصور كما في قوله جل شانه وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او في الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة ايضا ومرجعها الى التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في جنبه كاطلاق الطبخ على الخياطة في الصورى علاقة المشاكلة وبالانتقال المعنوي البواقي ومنهم من جعل اطلاق الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة في الخيال لان جبالة والقميص لما كانت مطلوبة عنده ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما يجي به نفسه فاذا ورد صورة الطبخ في خياله جاز ان يعبر به عنها ورد على من جعل الاستعمال فيه بعلاقة المجاورة في الذكر بان الاكثر لم يذكروها وان حصولها بعد الاستعمال والعلاقة لا بد ان تكون حاصلة قبله ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يحافظوا على حصر الانواع فلا يكون في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد بالمجاورة ما يتناول المجاورة الثانية وهي حاصلة قبل الاستعمال ايضا هذا والتحقيق عندي ان هذه العلاقة التي قبلها مما لا عبرة بها فان اطلاق احد الضدين على الاخر ليس للمجاورة في الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شان العلاقة المصححة بل اما لعلاقة التضاد او لغيرها من العلاقات فان كون الشيء فرد المفهوم احد الضدين ليصح تنزيله منزلة كونه فردا لمفهوم الضد الاخر واستعارة لفظه له قصدا الى التمليح او التهكم كقولك للجبان هو اسد فتنزل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزله منزلة احد افراد الشجاع قصدا الى ما ذكر والعلاقة هي التضاد بالذات وهي المذكور وقد يطلق عليه اسم القبح لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك للعالم هو جاهل او للمشابهة ومنها اطلاق السيئة على مجازاة السيئة حيث انها تقع على صورة السيئة وان تجردت عن وصفها ويجوز ان يكون لعلاقة الغائية لانها من شانها ان تكون سيئة وان عريت عنها بالعرض كما في اطلاق المسكر على الخمر المراقة وان يكون لعلاقة السببية والمسببية حيث انها مسببة عنها واما اطلاق الطبخ على الخياطة فليس لعلاقة المجاورة بكلا قسميها لما مر من انها غير ملحوظة في اطلاقه بل لعلاقة الاشتراك في المطلوبية وتحقيقه ان السامع ينزل ما هو مطلوب عنده وابتغاه من الجبة والقميص منزلة ما فرضه لسائل مطلوبا له من الشيء المطعوم الذي واعده على بذله بدليل نسبة الطبخ اليه فهو يدعي الاتحاد بينهما في الجنس قصدا الى الزام المخاطب على حسب التزامه به وعلى هذا فكل من الجبة والقميص استعارة بالكناية لعلاقة الاشتراك في وصف المطلوبية وهي وان كانت في نفسها ضعيفة لكنها تقوت بالنكتة المذكورة اعني نسبة الالزام بالفعل المطلوب ونسبة الطبخ الى الجبة والقميص من قبيل نسبة النقض الى العهد فتكون استعارة تخييلية واعلم ان من جملة العلائق علاقة الاستعمال لم اجد من تنبه لذلك وهي ان تستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر لا يكون بينهما في نفسهما علاقة معتبرة لكن ينضم اليها بحسب بعض الموارد خصوصيات تحققها فيها كما في ما مر من اطلاق الطبخ على الخياطة فيستعمل فيها في المعنى الاخر مجازا ثم يتحقق من جهة الاستعمال هناك ولو بعد التكرر علاقة يصح معها الاستعمال فيه وان تجرد عن تلك النكتة الخصوصيات فان الاستعمال قد يوجب التفكر كما يوجب تحقق العلاقة المعتبرة وكذا ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقة التي ققه

علا حذف ما

على حذف ما تمر ولهذا ترى ان التجوز قد يصح في لفظ ولا يصح في مرادفه كما في الرقبة فانها تطلق على العبد والجيد يرادفها ولا يطلق عليه واما ما يتخيل من ان المجاز قد يصح بدون العلاقة اذا نص الواضع على الرخصة في بعض الموارد دونها ويجعل منه التجوز في جملة من معاني الحروف حيث لا علاقة بينها وبين معانيها الاصلية فيظهر ضعفه مما قررناه مضافا الى مخالفته لاجماع القوم حيث اعتبروا العلاقة المعتبرة في صحة المجاز وان لزم مخالفتهم على الاول في عدم اختصاص العلاقة المعتبرة بتحققها بين المعنيين والامر فيه سهل ثم اعلم ان الاكثر لم يبالغوا في حصر انواع العلاقة وضبطها كما يشهد به تصفح كتبهم وكان ذلك تنبيه منهم على ان المعتبر في العلاقة انما هو تحقق المناسبة التي تقبل الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر وان الوجوه المذكورة من مظانها وهذا هو التحقيق الذي ينبغي ان تزيد كلما تم عليه واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان الواضع قد اعتبر هذه الانواع من حيث الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس لنا التعدي عما نقلوه ففي غاية السقوط للقطع بان ليس هناك نقل ينتهي الى الواضع ولا الى واحد واما القوم تصفحوا الكلمات العرب فوجدوهم يطلقون بعض الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية فعدوا الى تلك المناسبة فوجدوها في موضع مناسبة المشابهة وفي آخر مناسبة السببية الى غير ذلك وعبروا عن كل باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه فلا كلام وان ارادوا ان الواضع قد اعتبر هذه العلاقات بخصوصها كما نسبه التفتازاني اليهم مدعيا عليه الوفاق لزم الاطراد والضرورة فابطله بعدم والعلاقة اما ما اعتذر به عنه بعضهم من ان عدم الاطراد في بعض الموارد لمانع خارجي كنصهم بالمنع او لخصوصية المحل او عدم اكتفاء الواضع في مثل الصورة الممنوعة بتلك العلاقة فضعفه واضح اما الاول فلان الموارد الممنوعة مع اشتمالها على موارد مستحدثة مما لا حصر لها فيتعذر النص عليها والضبط لها على الخصوص وليس هناك قاعدة كلية يمكن معرفتها بالرجوع اليها سواء ما ذكرنا مع ان موارد الرخصة ايضا مما لا يمكن النص عليها او لا واما الاخيران فلان الغرض اطلاق الوضع والرخصة وتاثير المحل فيه غير معقول ودعوى عدم اكتفاء الواضع لا يلائم الاطلاق المذكور وان اعتبروها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع اطلاق لفظ احدهما على الاخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصية الموارد فيلغوا اعتبارها وان اعتبروها في الجملة لزم القول بتوقفه على النقل وقد اشرنا الى فساده فظهر مما حققناه ان المعتبرة في العلاقة المصححة للتجوز هي المناسبة التي يقبلها الطبع سوى وجدت في ضمن احد العلاقات المذكورة او في غيرها والعلاقات المذكورة انما تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبة لا يقال فعلى هذا يلزم الدور لان استحسان الطبع للاستعمال يتوقف على تجويز الواضع ورخصته فلو توقف رخصته على استحسان الطبع كان دورا لانا نقول لا يتوقف استحسان الطبع على رخصة الواضع بل على تحقق العلاقة ولهذا يكون الحكم بحسن مجاز مع الشك في جوازه ثم المدار في الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف باختلاف الطبايع ولهذا يرى ان بعض المجازات المعتبرة في اللغة العربية لا يستحسن في مرادفاتها من لغة اخرى ثم اعلم ان العلائق المعروفة انما تعتبر اذا كانت بين المعنى الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معنى مجازي آخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي فيعتبر من هذه الحيثية ولهذا تراهم يمنعون سبك المجاز من المجاز والذي يدل عليه عدم مساعدة الطبع او الرخصة على التعدد بمثل تلك العلاقة لبعدها عن الاعتبار ثم شبهه التحقيق ان لا حاجة في المجاز الى الوضع والرخصة بل جوازه طبعي مبني على المسامحة والتاويل في الوضع اللغوي حيثما تحقق بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع وان كان

ووقوع الاستعمال في بعضها مما يوجب ترك العلاقة او تعميم موارده فان الضرورة قاضية بان من وضع لفظا بازاء الشمس جاز اطلاقه على وجه يشابه الشمس في الحسن والبهاء بملاحظة وضعه للشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح الى غير ذلك فهذا في الاستعارة ظاهر وفي غيرها لا يخلو من نوع خفاء ولا يلزم من ذلك خروج المجازات عربية اذ يكفي في النسبة توقفها على اوضاع عربية وابتناءها عليها وكذلك نسبة المجاز الى سائر اللغات والاصطلاحات **فصل** قد عرفت ان المجاز قد يكون علاقته المشابهة وقد تكون غيرها وقد اصطلح علماء البيان تسمية النوع الاول استعارة والثاني مجازا مرسلا وفي المقامين ابحاث يناسب المقام ايرادها فنقول ذهب الجمهور الى ان الاستعارة مجاز لغوي يعني ان التصرف في امر لغوي بدليل انها موضوعة للمشبه به لا المشبه ولا الاعم منهما وقد استعملت في المشبه ضرورة ان المراد بقولنا اسد يرمي انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون مجازا لغويا وخالفه في ذلك شرذمة فجعلوها مجازا عقليا بمعنى ان التصرف في امر عقلي واحتجوا بانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء انه من جنس المشبه به فهي مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة لغوية واجيب عن هذه الحجة بان دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به لا توجب دخوله فيه حقيقة فلا يكون مستعملة فيما وضعت له حقيقة اقول والتحقيق انه ان اطلق الاسد واريد الرجل الشجاع او زيدا مثلا وادعى انه الاسد اتجه مقالة الجمهور وظهور ان دعوى كونه لا يجعله اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد الحقيقي لا الادعائي وان اطلق واريد به معناه الحقيقي اعني الطبيعة السبعية وقيدت بخصوصية الرجل الشجاع او زيد مثلا بدلالة القرينة لدعوى حصولها وتحققها في ضمنه على حد تقييدها بخصوصية الفردية عند ارادتها في ضمن الفرد الحقيقي اتجه مقالة البعض من ان لفظ الاسد مستعمل فيما وضع له غاية الامر ان يكون وجهانه في ضمن ذلك الفرد مبنيا على مجرد الدعوى وذلك لا يوجب التجوز في لفظ الاسد لانه موضوع للماهية من حيث هي نعم يوجبه في التنوين حيث تكون للتنكير لانها موضوعة لتقييد مدخولها بفرد ما الواقعية على البدلية لا الادعائية لو اعتبر هذا التصرف في تمام مدلول النكرة لم يجب التجوز في التنوين ايضا ولا خفاء في صحة الاستعمال على الوجهين وبه يسقط كلية الدعوى في كلام الفريقين هذا اذا اطلق لفظ المشبه به على المشبه واما اذا حمل عليه كما في قولك زيد اسد او علمته اسدا ونحو ذلك فالاكثر على انه تشبيه بليغ اما كونه تشبيها فلاشتماله على ذكر المشبه وقد اشترطوا في الاستعارة ان يطوى ذكره بالكلية بحيث لا يكون في الكلام لا لفظا ولا تقديرا واما كونه بليغا فلحذف ركني التشبيه منه اعني الوجه والاداة فيقرب من الاستعارة ويلوح من دلائل الاعجاز الفرق بين ما يضعف فيه تقدير اداة التشبيه كالمثال المذكور او يمتنع كقوله اسد دم الهزبر خضابه وبين غيره كقولك زيد الاسد فجعل الاول استعارة والثاني تشبيها واختار التفتازاني ان الاسد في المثال المذكور استعارة لانه مستعمل في الرجل الشجاع والمعنى زيد رجل شجاع كالاسد واحتج على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق به حرف الجر كما في قوله اسد علي وفي الحروب نعامة والمعنى مجترئ علي اذ لا يتعلق حرف الجر باسم الذات واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اسد مستعملا في معناه الحقيقي ويتعلق به حرف الجر لما لوحظ فيه من معنى الوصفية كما لو جعل استعارة عن الرجل الشجاع فان الشجاع قيد خارج عن معنى اللفظ كما اعترف به في مقام آخر فلا يكون في تعلق حرف الجر به دليل على كونه استعارة ولو جعل بمعنى الشجاع لم يكن استعارة بل مجازا مرسلا من اطلاق الملزوم على اللازم هذا والتحقيق انه ان كان

زيد في المثال

زيد في المثال المذكور هو المشبه فهذا مع بعده يتعين الحمل فيه على التشبيه لئلا يكون الكلام من قبيل قولنا زيد زيد فان هذا المعنى غير مفهوم منه قطعا واما ما عللوا به من ان شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكلية فليس بشيء لانه منقوض بمثل قولك صادفت الاسد زيدا اذا اردت بالاسد زيدا بعلاقة الشجاعة وجعلت زيدا بيانا له فانه استعارة لا غير مع ان المشبه مذكور وكذلك الخيط الابيض في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان التحقيق ان الخيط الابيض استعارة للفجر والشيء الابيض المستطيل ولفظ من الفجر بيان له وقرينة على الاستعارة والحمل على التشبيه كما فعلوه بعيد لانه يستدعي تكلف لا حاجة اليه حتى انهم حملوا الخيط الاسود ايضا على التشبيه لان بيان المشبه في الخيط الابيض بالفجر يرشد الى بيان المشبه في الخيط الاسود بسواد آخر الليل فيكون المشبه فيه مقدرا وان لم يكن هو المشبه جاز الحمل على التشبيه بتقدير سائر اركانه والاستعارة بحمل الاسد على معنى رجل شجاع ويجوز الحمل على الحقيقة بالتاويل في الاسناد لاجرائه على غير من هو له حقيقة واول الوجوه ابعدها وهو على بعده يتطرق في كثير من اقسام الاستعارة والاخير اقرب سيما بالنسبة الى المواضع التي يقصد فيها المبالغة وما قيل في دفعه من ان حمل الاسد على معناه الحقيقي ينافي حمله على زيد فضعيف لان ذلك انما ينافي الحمل بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى اذ دعوى ان زيدا قد بلغ في الشجاعة الى ان صار من افراد الاسد الحقيقي مما لا غبار عليه واما المعنى الثاني فغير بعيد في نفسه وان كان بعيدا عن مقام المبالغة ثم اعلم ان محققي علم البيان زعموا ان مبنى الاستعارة على دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به فمنعوا الاستعارة في الاعلام الشخصية لان العلمية تنافي الجنسية الا ان يشتمل على نوع وصفية كحاتم ووجهه التفتازاني بما حاصله ان المستعير يتاول في وضع اللفظ فيجعله كانه موضوع للمعنى الاعم مثلا يجعل لفظ الاسد كانه موضوع للشجاع ويجعل حاتم كانه موضوع للجواد وبهذا التاويل يتناول الفرد المتعارف الذي هو الحيوان المخصوص والرجل المعروف من قبيلة طي والفرد الغير المتعارف الذي هو الرجل الشجاع والرجل الجواد لكن استعماله في الفرد الغير المتعارف استعمال في غير ما وضع له فيكون استعارة هذا محصل كلامه ويؤيده من كلامهم ما ذكروه في تقسيم الاستعارة من انها ان كانت اسم جنس فاصلية والا فتبعية فان الاستعارة في العلم اصلية قطعا فيتعين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالتاويل المذكور لكن يشكل هذا بانهم عرفوا اسم الجنس بما دل على ذات كلية لا باعتبار صفة فلا يدخل فيه العلم قبل التاويل لعدم الكلية ولا بعده لاعتبار الصفة فيه هذا ونحن نقول ان ارادوا ان الاستعارة تختص باستعمال لفظ المشبه به في المشبه على دعوى دخوله فيه فهو مخالف لما ذكروه من ان المجاز ان كان علاقته المشابهة فاستعارة والا فمجاز مرسل ولما ذكروه في حد الاستعارة من انها المجاز الذي يكون علاقته المشابهة او انها الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بعلاقة المشابهة الى غير ذلك وان ارادوا ان هذا النوع من العلاقة اعني المشابهة لا يعتبر الا حيث يتحقق الادعاء المذكور ففساده ظاهر لان علاقة المشابهة لا تقصر عن سائر العلاقات في حصول المناسبة المصححة للاستعمال بها فكما يصح اطلاق القرية على اهلها والغيث على النبات مثلا لما بينهما من المناسبة الناشئة من الحلول والسببية من غير ان يقع هناك دعوى دعوى دخول احدهما في جنس الآخر كذلك يصح اطلاق اللفظ على مشابه معناه نظرا الى الارتباط الحاصل بينهما من المشابهة من غير حاجة الى دعوى دخول احدهما في جنس الآخر بل المشابهة اقوى في حصول العلاقة والارتباط بها فهي اولى بان يصح التعويل عليها بمجردها والذي يدل على القطع

بمنزلة اطلاق الانسان مثلا على الصورة المنقوشة بعلاقة المشابهة وان لم يتعلق الغرض بالادعاء المذكور نعم كثيرا ما يتعلق بالادعاء المذكور اذا
كان المقام مقام مبالغة على ما عرفت تحقيق القول فيه هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان علما شخصيا فان الادعاء المذكور لا بد
فيه قطعا وذلك لان قول القائل رايت اليوم حاتما يحتمل وجوها احدها ان يكون تشبيها بتقدير مضاف اي رايت بكرم حاتم لكنه بعيد كما مر الثاني ان يكون استعارة
للمرئي بعلاقة المشابهة الثالث ان يكون استعارة على دعوى انه الشخص المعروف وهذا هو الظاهر في مقام المبالغة الرابع ان يكون بمعنى الجواد
المطلق فيكون مجازا مرسلا الخامس ان يكون مستعملا في معنى الرجل الجواد المشبه بحاتم فيكون استعارة والوجوه المحتملة لا تزيد على الخمسة وليس
المشبه في شيء من هذه الصورة داخلا في المشبه به اما في الثلثة الاول فظاهر واما في الصورة الرابعة فلعدم اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلان المشبه
هو الرجل الجواد وهو غير داخل في حاتم اذ لا يصدق حاتم عليه وعلى غيره واما ما ذكره التفتازاني في تحقيق كلامهم فليس بشيء لانه بعد التاويل في
وضع اللفظ بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع وحاتم كانه موضوع للجواد ان استعمل في هذا المعنى التاويلي كان مجازا مرسلا لا استعارة
كما مر وايضا لا وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل هما بعد التاويل من الافراد المتعارفة قطعا الا ان يراد بها ما يتعارف
اطلاق اللفظ عليها مطلقا او عند عدم القرينة وهو تكلف بين وان اراد انه انما استعمل بعلاقة المشابهة وان التاويل المذكور انما هو
لدخول المشبه في المشبه به في خصائصه ظاهرا فلا فائدة حينئذ في اعتبار التاويل وبين هذا اذا كان المذكور لفظ المستعار منه وهو المعبر عنه بالاستعارة
المصرحة واما اذا كان المذكور لفظ المستعار له ويعبر عنه بالاستعارة بالكناية كما اذا اطلق المنية على المنية بادعاء السبعية لها ودل عليه باثبات
ما هو من خواص السبع لها من الانياب والاظفار ونحوهما فقد زعم السكاكي انه من المجاز اللغوي لان المنية في الفرض المذكور لم يطلق الا على
السبع بادعاء السبعية لها ورده غيره بالقطع بان لفظ المنية لم يطلق الا على المنية ودعوى السبعية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في
معناها فلا يكون مجازا وظني ان السكاكي يدعي ان المشبه قد اخذ بمعنى المشبه به مجازا واطلق على المشبه كاطلاق الانسان بمعنى الضاحك
على الانسان فيكون مجازا لا غير والذي يدل على انه اراد ذلك دعوى الترادف بين لفظ المنية والسبع وقوله انهما موضوعان لمعنى واحد ثم القوم
لما غفلوا عن هذه الدقيقة اخذوا في الاعتراض عليه بما لا مساس له بكلامه نعم يرد على السكاكي ان ذلك تعسف لا يساعد ظاهر الاستعمال
عليه ثم قد يكون قرينتها استعارة تخييلية كما مر في اثبات الاظفار للمنية فان المراد بها معناها الحقيقي ودعوى السكاكي انها استعارة لصورة
وهمية في المنية فيكون من اقسام الاستعارة التصريحية مما لا وجه له وقد يكون استعارة تصريحية كما في قوله ينقضون عهد الله فانه لما نزل
العهد منزلة الحبل ابطاله منزلة نقضه فالترشيح الثاني قرينة على الترشيح الاول **تتمة** المعروف منهم ان المجاز كما يكون في المفرد على ما سبق بيانه
كذلك يكون في المركب وحده استعمال المركب او المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وان كانت العلاقة مشابهة سميت استعارة
تمثيلية ايضا كقولهم للمتردد في امر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فيصح فيه ان يلاحظ ما يلزم من يقدم رجلا ويؤخر اخرى عادة من التردد وعدم
ثبات الراي فيطلق عليه الالفاظ الموضوعة بازاء ملزومه بعلاقة اللزوم فيكون مجازا مركبا وان يشبه حالة اقباله التي طلب المتردد على الامر

تارة وادباره

تارة وادباره عنه اخرى بحالة من تردد في سلوك طريق فيقدم رجلا ويؤخر اخرى بجامع التردد وعدم الثبات والتوجه الى
المقصود تارة والتباعد عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايضا ثم انهم بنوا امر المجاز المركب على ثبوت الوضع
للمركبات فالتزموا القول بان المركبات موضوعة بازاء المعاني المركبة كما ان المفردات موضوعة بازاء المعاني المفردة وخالف
في ذلك العضدي فانكر المجاز في المركب راسا وخصه بالمفرد محتجا عليه بان المركبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوز اليها اذ التجوز من توابع
الوضع والحق ما ذهب اليه الاكثرون من ثبوت المجاز في المركب لكنه عندي لا يبتني على ان يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته
كما زعموه بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها الافرادية فان كل مفرد من المفردات اذا دل على معناه الافرادي بالوضع فقد دل
المركب منها على المركب منه بالوضع اذ المراد بالمعنى المركب هو نفس مدلول المفردات المشتملة على النسبة كما ان المراد باللفظ المركب هو
نفس الالفاظ المفردة المشتملة على النسبة اللفظية وكما يجوز بقاعدة الوضع او الطبع ان يستعمل اللفظ المفرد في غير معناه
الاصلي اذا كان بينه وبين معناه الاصلي علاقة كذلك يجوز بالقاعدة المذكورة ان يستعمل اللفظ المركب في غير معناه الاصلي اذا كان
بينهما علاقة وان لم يكن بين المفردات علاقة فالمركب المستعمل في غير معناه الاصلي مجاز بالنسبة الى وضع مفرداته فظهر انه يكفي في مجازية
المركب استعماله في غير ما وضع له مفرداته كما انه يكفي في كونه حقيقة استعمال مفرداته فيما وضعت بازائه واما ما التزموا من ان المركبات
موضوعة بازاء معانيها التركيبية بوضع مغاير لوضع مفرداتها ففاسد لانه ظاهر اذ بعد وضع المفردات اعني الطرفين والنسبة لا حاجة
الى وضع المركب لحصول المقصود بدونه فان وضع الطرفين لطرفي الحكم والنسبة اللفظية للنسبة الذهنية من حيث قصد مطابقتها
للواقع وكشفها عنه كاف في افادة ما هو المقصود قطعا فلا يبقى هناك حاجة الى وضع المركب وايضا لو كان المركب مع الطرفين والاسناد موضوعا بازاء
المركب من مدلوليهما لدل كل جملة خبرية بحسب وضعها على الاخبار بوقوع مدلولها مرتين تارة تفصيلا لما ذكرناه واخرى اجمالا لما ذكروه وعلى
قياسها الجمل الانشائية وغيرها وهذا مما لا يلتزم به ذو مسكة نعم لو قيل بان الهيئة التركيبية او ما يقوم مقامها موضوعة لمجرد النسبة والربط وتجميع
المركب موضوع لافادة مطابقتها للواقع لم يلزم منه المحذور ان لكنه مع فساده في نفسه يشهد الوجدان على خلافه ومخالفته للظاهر كلماتهم بل صريحها
غير مجد في المقام اذ لم يقصدوا بالتجوز في المركب التجوز في مثل الهيئة ثم ان العلامة التفتازاني قطع بان المفردات في المجاز المركب مستعملة
في معانيها الاصلية والتجوز انما هو في استعمال المركب ووافقه المحقق الشريف عليه ومن الناس من ذهب الى انها مستعملة في معانيها المجازية نظرا
الى ان التقديم والتاخير والرجل مثلا هناك مجاز وقد عرفت مما حققنا عليه من كلماتهم ولا يخفى ما فيهما من الضعف لان اللفظ في اطلاق واحد لا يصح
ان يقع مستعملا في معنيين على ما سياتي تحقيق الكلام فيه سواء كانا افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا وسواء كانا حقيقيين
كالرجل عبد الله واريد به مسماه باعتبار معناه التركيبي ورجل اخر باعتبار معناه الاضافي او مجازيين كما في المقام على الوجه الثاني او كان
احدهما حقيقيا والاخر مجازيا كما في المقام على الوجه الاول لان مستندا على المنع مطرد في الجميع على ان كلامهم لا ينبغي على مجرد الجواز

بل على تعيين الاستعمال او ظهوره كما لا يخفى وهذا الهرف دامن القول بالجواز بل التحقيق ان مفردات المجاز المركب غير مستعملة في شيء من معانيها
لا الحقيقية ولا المجازية وانما المستعمل هو المجموع وما سبق الى النظر من ان اللفظ المفرد لا يقع في صحيح الاستعمال الا والمراد به اما معناه الحقيقي او المجازي
فانما يتجه اذا كان اللفظ المفرد باقيا على افراده واما اذا جعل مركبا مجازيا صح ان يتجرد عنهما كما لو جعل مركبا حقيقيا مع ان الحصر منقوض بصورة الحكاية
كما مر ثم قولهم بان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية لا يتجه بالنسبة الى ما يدل على الاسناد الا حيث يقصد الاسناد وظاهر ان صحة المجاز المركب لا تتوقف
عليه وقول المحقق الشريف في المثال المذكور ولا تجوز في الهيئة التركيبية لان اسناد التردد الى المخاطب حقيقة وانما المجاز فيما عبر عن التردد ولم القائل لان الا
اللفظي في تقدم وتأخر موضوع الاسناد معنى الذي اريد من حدث التقدم واما فهو الى المخاطب لا الاسناد حدث آخر اليه اريد من المركب لا مفردا ولا منقسما في ذلك
على تقدير صحته لا يكون الا مجازا ولو اعتبر التجوز في تقدم وتأخر فقط خرج من كونه استعارة تمثيلية مع انه تكلم على تقديرها ويشبه ان تكون كلماته هنا ناشئة
من الخلط بين المجاز المركب والكناية المركبة لتقاربهما في المعنى وتوضيحه ان قولنا اراك تقدم رجلا وتأخر اخرى يستعمل تارة باعتبار التركيب في معنى قولنا اراك
مترددا حيث لا يراد به الا هذا المعنى وظاهر ان هذا المعنى غير معناه الاصلي فيكون مجازا لا محالة وليس شيء من مفرداته ح مستعملا في معنى واما لو خلط معانيها واستعمل
المجموع ويستعمل اخرى ويراد به معاني مفرداته حقيقة او مجازا لينتقل منها الى لازمها وهو هنا التردد الى المخاطب ويكون ح كناية وكذا قولك هو
كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل فانها قد تطلق ويراد كونه جوادا فيكون ح مجازا مركبا وقد تطلق ويراد به معناها لينتقل منه الى
لازمه وهو كونه جوادا ويكون كناية وكذلك ان اعتبر الوجهين في جانب المحمول فان المجاز المركب على ما يساعد عليه التحقيق لا يختص بالمركبات التامة فما
ذكروه من ان المفردات في المثال المذكور مستعملة في معانيها انما يتم على التقدير الثاني وما ذكروه من ان المجموع مستعمل في معنى اراك مترددا انما يتم
على التقدير الاول ثم اعلم ان محققي علماء البيان جعلوا الكناية قسيما للمجاز وعرفوها بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فاخرجوها عن
الحقيقة لكونها مستعملة في غير ما وضعت له وعن حد المجاز لاعتبارهم فيه الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وعدمه فيها فالمراد بطويل
النجاد وكثير الرماد وطويل القامة والجواد مع جواز ارادة معانيها الاصلية ايضا ووجه التفتازاني بان المراد جوازه من حيث كونه كناية وان
امتنع من حيث خصوص المادة كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء اذا جعلناه كناية من قبيل قولهم مثلك لا يبخل على ما صرح به صاحب الكشاف وايضا كثيرا ما
تخلو الكناية عن ارادة المعنى الحقيقي كما يقال فلان كثير الرماد وجبان الكلب وان لم يكن له رماد ولا كلب واعترض بذلك على السكاكي حيث جعل المراد
في الكناية معنى اللفظ مع لازمه اقول والتحقيق ان الكناية تقع على انحاء الاول ان يستعمل اللفظ في الملزوم لينتقل منه الى اللازم واللفظ المستعمل
كذلك فان كان الملزوم معنى حقيقيا للفظ كان استعماله حقيقة وان معنى مجازيا كان مجازا فقولنا زيد كثير الرماد جملة خبرية ان استعملت في معناها
الحقيقي بان قصد بها الاخبار عن كثرة الرماد حقيقة لينتقل منه الى لازم معناه اعني كونه جوادا كان اللفظ حقيقة لا محالة لانه لم يستعمل الا فيما
وضع له وقصد الانتقال منه الى اللازم غير مخل به نعم ان استعملت في صورة معناها بان قصد بها صورة الاخبار عن كثرة رماده لينتقل منه الى لازمه لزم
التجوز في الاسناد لانه لم يوضع لصورة الاخبار بل لحقيقته فيكون اللفظ باعتباره مجازا وعلى التقديرين تكون الكناية في المركب ويمكن ان يجعل المحمول

حقيقة في المثال

حقيقة في المثال المذكور هو الجواد المدلول عليه بكثير الرماد وان كان محمولا عليه بحسب اللفظ لكن انما جيء به لينتقل منه الى المحمول الحقيقي
اعني الجواد فيحمل عليه فتكون الكناية في المفرد اعني المحمول وعلى التقادير يكون اللفظ مستعملا في الملزوم للانتقال الى اللازم فكل منهما مراد لكن
احدهما بلا واسطة والآخر بواسطة واما لو استعمل كثير الرماد في الجواد نظرا الى علاقة اللزوم كان مجازا مرسلا قطعا كما مر الثاني ان يستعمل اللفظ في
لازم معناه بقرينة خفية وامارة ضعيفة في موارد يتسامح فيها في الدلالة ويكتفى فيها بمجرد الابهام والاشارة حذرا من ان المستمع قد تدعوه الحاجة
الى الانكار فينكر ارادة اللازم ويمنع السامع من التسامح في تزييف كلامه ولو فسر الكناية بهذا الوجه امكن الفرق بينها وبين المجاز بحسب الاصطلاح
باشتراط الصراحة في قرينته والظهور المعتد به ويصح تثليث الاقسام بالنسبة الى علم البيان لتعلق القصد فيه ببيان مطلق الدلالة وتثنيتها بالنسبة
الى هذا العلم اذ لا عبرة في مقام الاستدلال بمثل تلك الدلالة الثالث ان يستعمل اللفظ في معناه او لازمه مع نصب امارة موجبة لتردد السامع
بينهما على ان ارادة كل منهما مناسب للمقام وهذا في غير المشترك انما يتم على القول بان قرينة المجاز قد تكافئ ظهور الحقيقة بحيث يحصل التردد بينهما
كما بنيته عليه مصير بعضهم الى التوقف في المجاز المشهور واما على القول بان عدم ظهور المجاز يوجب ظهور الحقيقة فلا يتم ذلك الرابع ان يستعمل اللفظ
في احد معانيه المتكافئة في الظهور حقيقة كانت او مجازية او مختلفة بقرينة خفية يعول عليها في مقام التسامح قصدا الى التمكن من الانكار مع الحاجة
الخامس ان يستعمل اللفظ ويراد به احد معانيه الحقيقية او المجازية وتبينه بقرينة حالية ومقالية على ان المعنى الآخر ايضا مناسب للمقام وهذا النوع
متداول في الاستعمال هذا واما ما ذكروه من ان لفظ الكناية مستعمل في اللازم مع الملزوم او مع جواز ارادته معه فمبني على القول بجواز استعمال
اللفظ في معنييه وهو باطل عندنا على ما يأتي بيانه ان شاء الله واما الفرق بينها وبين المجاز بوجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فيه دونها فغير
مستقيم لان القرائن التي توجد في المجاز غالبا انما تساعد على ارادته دون نفي ارادة الحقيقة الا ترى انهم يمثلون المجاز بنحو رأيت اسدا يرمي
وفي الحمام مع ان القرينة المذكورة لا تنافي ارادة الحقيقة ايضا بدليل صحة عطف قولنا ويفترس على الاول وفي الحمام على الثاني تذنيب يحتمل ان
الجملة الخبرية اللفظية موضوعة بازاء النسبة الذهنية المأخوذة من حيث كشفها عن الواقع وارادة حكايته سواء طابقته او لا علم بها او لا لشهادة التبادر
وليست موضوعة لنفس النسبة الواقعية والا لزم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى لانتفاء النسبة الواقعية وليس في صحة السلب ولا دلالة عليه ولا
لنفس النسبة مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع والا لما دلت عليها وضعا ولا لها من حيث مطابقتها للاعتقاد فقط او مع الواقع
لما مر من قضية التبادر نعم تدل على المطابقة للاعتقاد بالالتزام فاعلم ايضا ان من المصادر ما معناه الايجاد والابداع كالخلق والاثبات
ومنها ما معناه التسبب الاعدادي ولو بوجه مخصوص كالولادة والايلاد ومنها ما معناه القبول والاتصاف كالطلوع والاصفرار ومنها ما معناه
الاعم ولو بحسب احتماله فهذه المعاني في المستند اليه حقيقة في القسم الاول هو الفاعل الموجد وفي الثاني السبب المعد وفي الثالث المتصف
والقابل وهكذا ولعدم فرق قوم بين هذه الاقسام توهموا ان اسناد السرور بالرؤية في قولك سرتني رؤيتك والطلوع الى الشمس في قولك
طلعت الشمس مجاز عقلي كاسناد الانبات الى الربيع ومنشأه عدم الفرق بين الفعل والفاعل باعتبار معناهما اللغوي وبينهما باعتبار

معناها الاصطلاحي قد لا يكون مدلوله فعلا لغويا بل غيره كان يكون القفا لا يكون فاعلها الاصطلاحي حقيقة بل يكون قائله دون فاعله اللغوي
وهكذا ثم اعلم ان في مثل قولهم انبت الربيع البقل وجوها احدها ان ينزل الربيع منزلة الفاعل ويدل عليه باثبات بعض لوازم من اسند الانبات
اليه فيكون الربيع ح استعارة بالكناية ويكون الانبات او اسناده اليه استعارة تخييلية ولا تجوز ح فيها لا في طرفي الاسناد فظاهر واما في الاسناد
فلان المراد به معناه الحقيقي على ما تقرر ولا يلزم الكذب لابتنائه على التاويل في احد طرفيه بخلاف الكذب فانه لا يبتني على التاويل وثانيها ان يكون اسناد
الانبات اليه مبنيا على دعوى كونه فاعلا له نظرا الى كونه سببا اعداديا له وح يكون المجاز عقليا حيث اعطي ما ليس بفاعل حكم الفاعل واثره واقيم
مقامه والفرق بين هذا الوجه والمتقدم انه لا تاويل هاهنا في نفس الربيع بخلاف الوجه الاول بقي ان ثالثها ان ينزل تسببه الاعدادي منزلة التسبب الفاعلي
فيعبر عنه باللفظ الدال عليه وح يكون الاسناد مجازا لغويا لانه غير موضوع في مثل انبت للتعلق بالسبب الاعدادي بل الفاعلي هكذا ينبغي تحقيق
المقام **فصل** لا ريب ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا لما عرفت من انهما من نوع المستعمل ثم الحقيقة لا تستلزم
المجاز لجواز ان يختص الاستعمال بالمعنى الموضوع له وهذا ظاهر واما عكسه ففيه قولان والظاهر ان النزاع هنا في الالفاظ اللغوية وان المراد بالحقيقة
والمجاز ما يتناول المفرد والمركب على ما يرشد اليه حجتهم حجة القول بالاستلزام انه لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة اذ فائدته الاستعمال
في تراكيب الكلام واللازم باطل قطعا واجيب تارة بمنع الملازمة لان صحة التجوز فيه فائدة تترتب عليه واخرى بمنع بطلان اللازم اذ لا يجب
ان يترتب على الشيء ما قصد به ويمكن المناقشة في الاول بان فائدة الوضع للمعنى المجازي اكثر لاستغنائه عن مؤنة القرينة والخروج عن ظاهر
الاستعمال فالعدول عنه اخلال بالحكمة وفي الثاني بانه انما يتم اذا ثبت ان الواضع ليس هو الله سبحانه وان الوضع ليس بالهام لان قصد ما لا يترتب على
الشيء راجع الى الجهل كما في الوجهان كما ترى ويمكن ان يستند في منع الملازمة الى جواز وقوع الاستعمال في المعنى الموضوع له بعد الاستعمال
وغيره اذ لا يلزم مقارنة الاستعمال للوضع حجة النافي للاستلزام وجهان الاول انه لو استلزمها لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت
لمة الليل من المركبات حقيقة والتالي منتف قطعا واورد عليه اولا بالنقض بانه مشترك الورود فان المجاز يستلزم الوضع لمعنى بالضرورة
فاذا لم يكن معنى يستعمل فيه لم يكن معنى يوضع له وثانيا بالحل بان الوضع والاستعمال لا يستدعيان تحقق المعنى في الواقع لتحققهما بالنسبة
الى الممتنعات فان قلنا الواحد ضعف الاثنين وان النقيضين يجوز ان يرتفعا الى غير ذلك موضوع للاسناد والا لما صدق على المخبر به
انه مخبر كاذب مع ان المعنى لا تحقق له الا في الفرض وان اريد بالتحقق ما يتناول ذلك منعنا انتفاءه في المقام والجواب ان ورود هذين الايرادين مبني
على ان يكون الوجه انتفاء المعنى في عدم تحقق المعنى وليس كذا اذ ليس الماخوذ فيه الا انتفاء الحقيقة وكذا لا يقتضي الا انتفاء الاستعمال فمرجعه القطع
بان هذين المركبين او هذين التركيبين لم يستعملا في غير المعنى المجازي فيندفع المحذوران ولا يمكن النقض بحداثة الاستعمال في معناها الحقيقي
لان المقصود يتم بالاستعمالات السابقة مع ان الكلام لا يختص بهما بل يجري في نظائرهما مما لا حصر له واجاب العضدي عن الدليل المذكور بان المركبات
لا وضع لها وانما الوضع لمفرداتها والتجوز من توابع الوضع فلا مجاز الا في المفردات فالمجاز في الفرض المذكور اما في المسند او المسند اليه والاسناد

بثبوت الحقيقة فيهما اما الاسناد فليس له الا جهة واحدة في الكل لا يخطر بالبال غيرها عند الاستعمال فلا يتطرق التجوز اليه ورد بان البيان المذكور انما يتم في
مثل شابت لمة الليل فان التحقيق فيه ان اللمة مجاز عن سواد الليل والشيب مجاز عن حدوث البياض فيه واما نحو قامت الحرب على ساق
ونظائره فلا يتجه فيه ذلك اذ لا تجوز في شيء من مفرداته بل في المركب حيث شبه حال الحرب بحال من يقوم ولا يقعد فيكون استعارة تمثيلية
على حد قولهم للمتردد اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى هذا وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمقالته ان الهيئة في قامت الحرب على ساق مثلا
موضوعة للاسناد الى الفاعل الحقيقي ولم تستعمل فيه واستعملت في الاسناد الى الفاعل المجازي فيكون مجازا لغويا بلا حقيقة اتجه عليه انا لا نسلم ان الهيئة
موضوعة للاسناد الى الفاعل الحقيقي والا لزم ان لا يكون لهيئة الاخبار الكاذبة معنى بل للاسناد الى مطلق الفاعل ولو كانت فاعليته ادعائية اذ لا يعقل
من الاسناد الا معنى واحد وهو جار في جميع الموارد نعم اذا اسند الفعل الى المغاير من هو له كما في انبت الربيع كان هناك مجاز بحسب العقل حيث
جعل غير الفاعل فاعلا واعطي حكمه حتى صح اسناد الفعل اليه على الحقيقة فظاهر ان النزاع هنا في المجاز اللغوي لا غير وان اراد ان الهيئة الموضوعة للاسناد
قد استعملت في المقام في غير الاسناد كما لو استعملت الهيئة في انبت الربيع البقل واريد بها النسبة الظرفية اي في الربيع فللخصم ان يمنع صحته اعتباره
في المقام لكن قد سبق ان التحقيق جواز ذلك في مثل الغرض المذكور فيفسد ما ادعاه المجيب من عدم تطرق التجوز الى الاسناد لكنه لا يمس المستدل
ايضا لجواز سبق استعمالها في المعنى الاخر عليه وان اراد ان المجموع المركب من تلك المفردات موضوع لافادة المركب من معانيها ولم يستعمل فيه
واستعمل في ما يناسبها على طريق التمثيل وذلك بان شبه ثبات الحرب واستقرارها بصورة موهومة هي قيامها على ساق فيعبر عن المعنى الاول
بالمركب الموضوع للمعنى الثاني استقام كلامه بناء على ما عليه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة
بازاء معانيها الافرادية الا ان الخصم لم يساعد على ذلك في ما قد تقدم تحقيق الكلام فيه واما التجوز في المسند فيمكن باستعمال القيام المقيد بقولنا على
ساق في معنى الاشتداد فيكون من باب المجاز في المركب ولا يشكل بلزوم توسط اجنبي بين اجزاء المركب لانه يتسامح به في المجاز المركب
حيث يقصد المحافظة على التركيب الاصلي او بان يراد بالقيام الثبات او ما يقرب منه وبالساق ما يناسب ويكون المجموع كناية عن اشتداد او ان يراد
بالساق الشدة كما فسر بها في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق فيكون من باب المجاز في المفرد واما التجوز في المسند اليه فلان يتم الا بتنزيل الحرب منزلة انسان
ذي ساق فيستعمل فيه مجازا ويطلق عليه الحرب من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون من باب الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكي وقد مر تحقيق الكلام
فيه وقس على ذلك الكلام في نظائره الثاني ان الرحمن موضوع في الاصل لرقيق القلب ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى مجازا فيتحقق المجاز بدون الحقيقة وقد
يقرر بوجه اخر وهو ان لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى من حيث الخصوصية مجازا فيثبت المقصد والاول اظهر وكذلك
الافعال المنسلخة عن الزمان فانها كانت في الاصل موضوعة للزمان كما هو قضية كونها افعالا ولم تستعمل الا مجردة عن الزمان مجازا واورد عليه من
وجهين الاول انهم اطلقوا رحمان اليمامة على مسيلمة الكذاب حتى قال فيه بعضهم وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فانقدح قولكم انه لم يستعمل في معناه
الحقيقي الثاني انا لا نسلم ان الالفاظ المذكورة لم تستعمل في معانيها الاصلية في صدر اللغة اذ عدم الاطلاق لا يقتضي عدم الوقوع واجيب عن الاول

بان اطلاق المذكور مردود ولو فرض بعد النقل وهجر المعنى الاول فلا يعتد به وهذا مبني على ان اللفظ اذا هجر بالنسبة الى المعنى لم يصح اطلاقه عليه بحسب ذلك
الواضع والتزامه بعيد اللهم الا ان يقال حصل هناك منع عرفي بحيث قبح اطلاق اللفظ المذكور على غيره تعم وهو بعد محل نظر واما ما يقال
من ان الاطلاق المذكور يتعنت في كفرهم فلا يصلح للجواب اذ لا ينافي ذلك صحة الاستعمال كسائر كلمات الكفر وقيل التعنت انما هو في الاطلاق
المذكور كاطلاق لفظ الجلالة على زيد تعنتا فانه لا يعتد به لظهور الفارق فان لفظ الجلالة غير موضوع لزيد لا لغة ولا عرفا فلا يصح الاستعمال
بوجه بخلاف لفظ الرحمن بل التحقيق في الجواب ان يقال يكفي في اثبات المقصود الاستعمالات السابقة على ذلك الاستعمال وعدم الثاني بالاستقراء
فانا تتبعنا كلماتهم فلم نظفر باستعمالهم اياه في معانيها الاصلية والظاهر ان عدم الاطلاع بعد الاستقراء يورث الظن بالعدم هذا ويبقى الكلام في حجية
هذا الظن في مثل هذه المسألة فصل الحق كما عليه المحققون امكان الاشتراك ووقوعه في اللغة ومن منعهم من امتنع ومنهم من وجب وقوعه ومنهم من احاله والظاهر
ان النزاع في الالفاظ اللغوية الاصلية اذ هي وفيما يجري مجراها لا غير ضرورة ان كل واضع لا يلزم ان يكون حكيما ولا مطلعا على جميع اوضاع
لغته وينبغي ان يراد بالاشتراك هنا مجرد كون اللفظ الواحد موضوعا باوضاع متعددة لمعان متعددة سواء كانت الاوضاع ابتدائية او لا فيدخل
النقل اليقيني والارتجال فان حجة الموجبين لا تعين النوع الاول وحجة القول بالاحالة تقتضي احالة الاقسام الثلثة نعم لو اعتبر الهجر فيهما لم يتوجه
القول بالاحالة اليهما ثم المراد بالوجوب لزوم وقوعه من حيث الحكمة الداعية الى التعيين وبالامتناع لزوم عدمه من حيث اخلاله بها وبالامكان انتفاء
الوجوب شيئا من ذلك وعلى هذا فلا يلزم القائل بوقوعه القول بوجوبه نظرا الى ما تحقق في محله من ان ما لم يجب لم يوجد لاختلاف معنى الوجوب ويلزم الا
للمصير الى امكانه على اصلهم المعروف من نفي التحسين والتقبيح ثم من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القرآن والحق وقوعه فيه ايضا لنا على امكانه
عدم ما يقتضي وجوبه وامتناعه وعلى وقوعه في اللغة نص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة كالقرء في الطهر والحيض والعين في الجارية والباصرة وعسعس في اقبل
وادبر والظاهر ان نقلهم اذا سلم من المعارض كان حجة اتفاقا ثم ثبوت الاشتراك في هذه الالفاظ يقضي بوقوعه في القرآن لوقوعها فيه حجة من اوجب
وقوع الاشتراك امران الاول ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من حروف متناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعاني بقي
ما زاد على عدد الالفاظ مجردا عن لفظ يكون بازائها وح فاما ان لا تكون تلك الالفاظ وضعت ثانيا بازائها فيلزم الاخلال بالمصلحة التي تضمنها
الوضع او وضعت فيلزم الاشتراك الثاني انه لو لم يقع لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا معنى والتالي باطل اما الملازمة فلان هذا
اللفظ يطلق عليهما اطلاقا حقيقيا فلو لم يكن من جهة وضعه لخصوصهما لكان من جهة وضعه لما يشترك بينهما وهو المقصود بالتلازم واما
بطلانه فلان المسمى ان كان نفس الذات فليس مشتركا وان كان صفة فهي في القديم واجبة وفي الحادث ممكنة فلا يكون امرا واحدا
والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته وممكنا لاخرى وهو محال والجواب اما عن الاول فبان المعاني وان كانت غير متناهية لكن وضع
الالفاظ بازاء احادها يوجب اوضاعا غير متناهية وهي على تقدير صحة صدورها من الواضع لا فائدة الا في قدر متناه منها لامتناع
تعقل امور غير متناهية واستعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية بجزئياتها واما بالنظر الى كلياتها العالية او ما قاربها فهي متناهية ظاهر

ان الوضع

ان الوضع بازائها مغن غالبا عن الوضع بازاء الخصوصيات والجزئيات لحصول المقصود بتركيب بعضها ببعض سيما مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تناول
الوضع لجميع الالفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها وقد يجاب بمنع تناهي الالفاظ لانها مركبة من الحروف بتراكيب غير متناهية فهي ايضا غير متناهية
وان كانت التي تركبت منها متناهية كمراتب الاعداد وبعكس ودفع بان القدر الذي يصح معه الانتفاع في الاستعمال متناه قطعا فيتم به ما اراده الخصم الا ان في الاخير
ظاهر كلامه ولو تمسك المستدل بان القدر الذي يصح الانتفاع به من الالفاظ قاصر عن القدر الذي يحتاج الى التعبير عنه من المعاني فالحكمة الداعية الى الوضع داعية
الى الاشتراك لكان اقرب الى المنهج السداد ولم يحتج الى اخذ تلك المقدمات المشتملة على الفساد لكنه ايضا مدفوع بما عرفت نعم يتجه بالبيان المذكور اثبات
وجوب الاشتراك في غير الالفاظ اللغوية الاصلية كالاعلام فان الحاجة تمس الى وضع اللفظ بازاء مسمياتها وقلة الالفاظ التي يصح الانتفاع بها بالنسبة
يوجب وقوع الاشتراك فيها وقد نبهنا على خروج ذلك عن محل النزاع واما عن الثاني فبانا نختار انه صفة ولا يلزم ان لا يكون امرا واحدا لان الاختلاف
في صفتي الايجاب والامكان لا يقتضي الاختلاف في موصوفهما كما في سائر الصفات الاعتبارية اذ عند التحقيق تحقق الوجوب والامكان في منشأ الانتزاع مع ان
هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يقتضي وجوب الاشتراك بل وقوعه وهو اعم مما ادعاه المستدل احتج من احال الاشتراك بانه يخل بالتفهيم المقصود من الوضع
لخفاء القرائن وجوابه ان البيان ممكن بمعونة القرائن الواضحة مع ان القصد قد يتعلق بالبيان الاجمالي لحكمة داعية اليه حجة من منع وقوعه في القرآن
انه لو كان فيه لزم التطويل بلا فائدة لامكان الاداء بغيره بدونه والا لزم عدم الافادة وشيء منهما لا يليق بكلامه تع والجواب ان المقام ربما يعين
المعنى المقصود من غير حاجة الى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع ان القرينة اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب لنفسها كما في قوله تعالى وفجرنا الارض عيونا
فلا يلزم التطويل بغير فائدة على ان اللفظ المشترك قد يكون افصح من غيره واوفق بالقافية ونحو ذلك فيترجح من جهة مضافا الى ان المشترك لا يخلو من دلالة اجمالية
والغرض قد يتعلق بها واعلم انه قد اشتهر ان المجاز يستدعي قرينتين احدهما صارفة عن المعنى الحقيقي والاخرى معينة للمعنى المراد من المعاني المجازية بخلاف
بخلاف المشترك فانه انما يستدعي قرينة واحدة معينة للمعنى المراد من بين المعاني الحقيقية لا غير وكان هذا الفرق مبني على القول بان الكناية قسيم للحقيقة
والمجاز ح يستدعي قرينتين اي ما يدل على الامرين وان كان امرا واحدا بخلاف المشترك واما على ما حققناه في معنى الكناية وما سيأتي تحقيقه من عدم
جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فالقرينة المعتبرة في المقامين هي القرينة المعينة للمعنى المراد والصرفية تتبع فهم المعنى من الجمع بين المعنيين
فصل الترادف واقع في اللغة لنص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة خلافا لبعضهم حيث منع وقوعه وجعل ما عد منه من باب اختلاف الذات والصفة
كالمتكلم والفصيح ونحو ذلك واحتج بامرين احدهما ان احد الوضعين مغن عن الاخر لحصول المقصود وهو الافهام به فيكون عبثا فيمتنع صدوره عن
الواضع الحكيم والثاني انه لو وقع فاللفظ الثاني تعريف لما عرف بالاول وهو محال للزوم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل والجواب اما عن الحمل المذكور فبانه
تعسف ظاهر في كثير من الموارد ويأباه كلماتهم فلا وجه لان يرتكب من غير ضرورة تلجئ اليه واما عن الاحتجاج الاول فبانه انما يتم اذا كان المقصود من
الوضع الثاني مجرد التفهيم وليس كذلك اذ قد يقصد به التوسعة في المحاورة وتيسر التفنن في المكالمة وموافقة الوزن والسجع وتيسر انواع البديع
الى غير ذلك والمعنى الثاني في باب الوضع الثاني ليس محصلا للشخص التعريف الحاصل بالاول بل مثله كما في الاسباب المتعددة ولا محذور فيه واعلم ان ما ذكرناه

انما تتجه بالنسبة الى مطلق الالفاظ العربية او اللغوية كما هو الظاهر واما اذا كان بالنسبة الى الالفاظ التى وضعها الواضع الاول فالذى اورده فى
معرض الاثبات لا ينهض دليلا عليه لان اللغويين على ترادف بعض الالفاظ لا يقتضى ان يكون ذلك بحسب اصل اللغة مع ان الاصل تاخر الحادث
تتمة ومنهم من جعل الحد والمحدود من باب الترادف لانه تبديل لفظ بلفظ اجلى ويدفعه ان الحد يدل بمفرداته على المعنى التفصيلى باوضاع متعددة
بخلاف المحدود فانه يدل على المعنى الاجمالى بوضع واحد فلا تكون الدلالة من جهة واحدة نعم ان اريد بالحد ما يعم التعريف اللفظى وكان الحكم ايجابا
جزئيا او لم يعتبر اتحاد الجهة فى الترادف اتجه ذلك ثم هل يجب صحة وقوع احد المترادفين موضع الآخر قيل نعم لانه لو امتنع فاما من جهة التركيب
فلا حجر فيه اذا اتضح دلالة المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا واما من جهة المعنى ولا يعقل ذلك فيه لانه واحد فيهما وفيه نظر لاحتمال ان الامتناع
من جهة التركيب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد اعتبر فى استعمال احدهما ما لم يعتبره فى الآخر كما فى الضماير المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك
بان ذا ترادف صاحب ولا تقع مكانه عند الاضافة الى بعض المعارف وهذا انما يتم اذا لم يجعل الالفاظ اللازمة للاضافة متضمنة لمعنى الاضافة
وقد تقدم الكلام فيه احتج المانع بانه لو وجب لصح تبديل لفظ الجلالة فى تكبيرة الاحرام بمرادفه العجمى والتالى باطل اما الملازمة فلانهما مترادفان وقد قدر
صحة وقوع احدهما موضع الآخر وفيه منع الملازمة لان المقصود صحة وقوع احدهما موضع الآخر فى افادة المعنى بحسب الوضع لا فى ترتب الاحكام
عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض العامة من بطلان التالى ابتناء على صحته فى مذهبه وقد يأتى المنع لاختلاط اللغتين وهو ضعيف لورود
الاشكال فيما لو بدل اكبر بمرادفه فصل يعرف كل من الحقيقة والمجاز بعلامات منها نص اهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض ومما يوجب
الريب فى نقله كما تمسك على الدلالة فيه على دعويه مع الاقتصار عليه وكذا الخبر بكل اصطلاح اذا اخبر كذلك وفى العرف فيه خلاف واما عند التعارض
فان امكن الجمع تعين والا فان كان التعارض بين النفى والاثبات تعين القول بالاثبات ما لم يعتضد الآخر بما يترجح به عليه لان مرجع الاثبات
الى الاطلاع ومرجع النفى الى عدم الاطلاع غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن كالمعتضد بالشهرة او بكثرة اطلاع نقلته او ضبطهم او نحو
ذلك ثم التعويل على النقل مقصور على الالفاظ التى لا طريق الى معرفة حقايقها ومجازاتها الا بالنقل واما ما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع
الى العرف وتتبع موارد استعماله حيث يعلم او يظن عدم النقل فلا سبيل الى التعويل ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ المعروفة فى هذا الفن كمباحث
الامر والنهى والعام والخاص ولهذا تراهم يستندون فى تلك المباحث الى غير النقل والسر فى ذلك ان النقل على النقل من قبيل التقليد وهو محظور عند
التمكن من الاجتهاد ولان الظن الحاصل منه اضعف من الظن الحاصل من غيره كالتبادر وعدم صحة السلب بل الغالب حصول العلم بهما فالعدول
عنه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو باطل ومنها التبادر وتبادر الغير فالاول علامة الحقيقة والثانى علامة المجاز والمراد بالتبادر
ظهور اللفظ المجرد عن القرينة فى المعنى وانسباقه منه الى الفهم بالمجاز المحفوف بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازى لانه اذا تجرد عنها لم ينسبق
معناه المجازى الى الفهم لا فرق فى القرينة بين ان تكون شهرة او غيرها لكن تجريد اللفظ من قرينة الشهرة لا يمكن حال الاشتهار الا بتجريد النظر
عنها لكونها لازمة له ومنهم من نفى تحقق ذلك وجعله تجرد فرض الحقيقة له نظرا منه الى ان اللفظ اذا بلغ فى الاشتهار الى حيث يتبادر منه المعنى فقطع

النظر عن

النظر عن الشهرة لا يخرجه من تبادره وجوابه انا قد نجد من الالفاظ ما اذا اطلق تبادر منه معناه الحقيقى لكن النفس تنصرف عنه الى معناه المجازى
بملاحظة شهرة اطلاقه عليه فان التبادر المستند عند السامع الى الشهرة يستلزم ملاحظتها عند حصوله ولو اجمالا ويمتنع مع قطع النظر عنها
راسا نعم لقائل ان يقول لا فرق بين الشهرة فى المنقول بالنسبة الى من حصل النقل عنده بالشهرة وبين الشهرة فى المجاز المشهور فان كلا من
الشهرتين سبب للتبادر وقطع النظر عن كل منهما يقتضى عدم حصول التبادر ويمكن دفعه بان الشهرة فى المنقول لا يلزم ملاحظتها وانما يلزم ملاحظة
الاختصاص الناشى منها كما فى ساير الحقايق فان الوضع بكلا نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو يعرف غالبا بمراجعة الوجدان عند
ملاحظة اللفظ والعلم به كاف فى الانتقال ولا حاجة الى العلم بسببه التعيين والغلبة بخلاف الشهرة فى المجاز المشهور فانها قرينة على التجوز
فلا بد من ملاحظتها ولو اجمالا لا يتحقق الصرف اليه نعم يبقى الاشكال فيما اذا اشتد العلم بالنقل الى ملاحظة الشهرة والغلبة وهذا لا مدفع له
فالتحقيق ان يقال التبادر الذى يعتبره علامة للحقيقة هو التبادر الابتدائى ولا ريب ان المعنى المنقول اليه يتبادر من المنقول ابتداء بخلاف
المجازى فى المجاز المشهور فانه يتبادر منه من حيث كونه متفرعا على معنى آخر ولهذا تجد الآثار المقصودة من المجاز كالمبالغة والبلاغة ونحوهما مما
يبتنى على ملاحظة المعنى الحقيقى ولو اجمالا مترتبة عليه بخلاف المنقول فانه بعد النقل يتجرد عن تلك الآثار كساير الحقايق وبهذا يتضح الفرق بين
المنقول والمجاز المشهور ويسقط وهم من انكر الفرق بينهما وبما حققنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتاخرين فى الفرق
بين المنقول والمجاز المشهور من ان التبادر فى المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفى المنقول فى نفس اللفظ ووجه الضعف ان التبادر فى المنقول
ايضا قد يستند الى ملاحظة الشهرة كما عرفت فلا يتم الفرق ثم على المقام اشكالات منها انه لو صح علامة الحقيقة لكان كل لفظ حقيقة فى ا
نه لافظ لان هذا المعنى يتبادر منه عند الاطلاق وبطلان التالى يقتضى بطلان المقدم والجواب ان ذلك تبادر من التلفظ لا من اللفظ الذى
الملفوظ والمراد هنا هو الثانى لانه الموضوع مع انا نمنع صدق المعنى على المدلول الاول مع ان المراد تبادر المعنى من حيث استناده الى الوضع ولا
يلزم الدور لان المراد مطلق الاستناد وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز ومنها ان اللفظ المشترك اذا استعمل فى غير ما وضع له فلا ريب فى كونه مجازا مع
انه لا يتبادر منه غيره فلا ينعكس علامة المجاز فان قيل يتبادر منه مفهوم احد المعانى وهو غيره قلنا لا نسلم انه يتبادر ذلك والا لزم ان يكون فى المعين
مجازا لتبادر غيره الذى هو مفهوم احد المعانى فيكون متواطيا وقد فرض مشتركا وايضا اطلاق المشترك على مفهوم احد المعانى مجاز قطعا فيجب ان
لا يتبادر والا انتقضت علامة الحقيقة به والجواب ان المتبادر هنا انما هو كل واحد مما صدق عليه احد المعانى وهو غيره ولا ريب فى ان اللفظ حقيقة
فيه هذا اذا قلنا بان الدلالة لا تتوقف على الارادة فلا تتوقف دلالة المشترك على ذكر القرينة واما اذا قلنا بالتوقف فلا يستقيم الجواب بل الوجه
ان يلتزم بعدم انعكاسها ولا ضير فيه لجواز ان يكون علامة الشئ اخص منه وقس على ذلك الحال فى استعمال المشترك فى احد معانيه بالنسبة
الى علامة الحقيقة ولك ان تمنع توقف دلالة المشترك على القرينة على القول المذكور لان اللازم عليه توقف الدلالة على تعيين الارادة
لا على تعيين مورده ومنها ان هذه العلامة دورية لتوقف التبادر على العلم بالوضع ضرورة انه اذا جهل بالوضع لا ينتقل من اللفظ الى

المعنى الموضوع له فلو توقف ~~دلالة المشترك على~~ القرينة على العلم بالوضع على التبادر لزم الدور وايضا التبادر الغير انما يكون علامة للمجاز اذا لم يتبادر نفس المعنى والا لورد النقض بالمشترك وعدم تبادر المعنى انما يعتبر اذا كان منشأه العلم بعدم الوضع اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون الوضع متحققا ويكون الجهل به مانعا من حصول التبادر فلا يمكن الاستشهاد به لانه لا يلزم الاشتراك والمجاز ولا منه لانا نقول فيكون العلامة خلافية لوقوع الخلاف في الاصل المذكور مع ان الظاهر منهم الاتفاق عليهما على ان الاصل يجوز ان يخرج عنه بثبوت خلافه بخلاف العلامة فانه يجب اطرادها فلا يصح ان يعتبر فيها ويمكن دفعه باعتبار طريقا فيها لا جزء منها هذا فلو توقف العلم بعدم الوضع على تبادر الغير لزم الدور والجواب ان ما يتوقف عليه التبادر انما هو العلم بالوضع ولو اجمالا وما يتوقف على التبادر انما هو العلم به تفصيلا فلا يتحد الطرفان على ان ما يتوقف على علمنا بالوضع انما هو نفس التبادر واما علمنا بالتبادر كما هو المقصود هنا فلا يتوقف على علمنا بالوضع بل يمكن استفادته من تنصيص اهل اللغة والتتبع في موارد اطلاق الالفاظ والتصفح في مواضع استعمالها كما اذا استقرينا وجدنا اهل العرف حيثما اطلقوا لفظا بغير قرينة تبادر اليهم معنى واذا ارادوا منه معنى غيره نصبوا عليه قرينة فنعلم من ذلك انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لا يقال مجرد التبادر في الموارد مع عدم مصادفة القرينة لا يستلزم الحقيقة لجواز ان يكون التبادر للقرينة خفية لازمة للفظ كما في المجاز المشهور لانا نقول المتكلمون المدار في اثبات وضع الالفاظ على الظن غالبا فنقول هذا الاحتمال لندرته لا يورث الوهن فيه فان الظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومما يرشد الى ذلك ان اعظم طرق اللغويين في تميز المعاني الحقيقية عن المجازية هو هذه العلامة على ما هو الظاهر وظاهر ان هذا الاحتمال قل ان لا يتطرق اليها فلو كانوا يلتفتون اليه لما حصل لهم التميز في معظم الالفاظ ولك ان تتمسك ايضا في نفي القرينة باصالة عدمها لانها لم يكن قبل الاستعمال فالاصل بقاؤها على العدم ولا يشكل بان الاصل مما يصح تخلفه عن مقتضاه لقيام امارة عليه بخلاف العلامة فانها عبارة عن امارة هي لا تتخلف لان الاصل على ما قررنا طريق الى العلم بتحقق العلامة وليس بها ولا منها فصحة التخلف متطرقة الى طريق العلامة لا الى نفسها فلا اشكال ومن هنا يتبين كونه اطلاقيا او بمعونة قرينة اخرى ومنها ان اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة كثيرا ما يطلق ويتبادر منه الحقيقة الموجودة في ضمن الافراد المتعارفة والكاملة في تلك الحقيقة وح لو صحت تلك العلامة لكان اللفظ حقيقة في تلك الافراد ومجازا في الحقيقة المطلقة والجواب ان المتبادر من اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة ليس الا الحقيقة المطلقة وتبادر افرادها المتعارفة والكاملة ليس بالنظر الى نفس اللفظ الموضوع بل بالنظر الى امور خارجية وبالجملة هناك امران ارادة الحقيقة وارادة كونها في ضمن افراد مخصوصة فاللفظ انما يدل على الاول بالوضع والثاني انما يستفاد من شواهد خارجية ومنها ان اللوازم البينة للمعنى يتبادر من اللفظ معه باعتبار وضعه له فلو كان التبادر يقتضي الحقيقة لوجب ان يكون اللفظ حقيقة فيها ايضا بالنظر الى وضعه له وهو خلاف الفرض وجوابه ان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر الناشي عن نفس اللفظ والتبادر المذكور ليس ناشيا منه بل من المعنى فان اللفظ انما يدل على لوازم معناه بواسطة دلالته عليه فلا اشكال ومنها صحة سلب المعنى وعدمها بحسب نفس الامر اي من غير بناء على المسامحة والتأويل الاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة وانما اعتبرنا القيد الاخير احترازا عما لو اعتبر صحة السلب وعدمها بحسب الدعوى والتأويل في الصحة او الاسناد او المسند اليه كما لو قيل زيد حمار او ليس بانسان وادعي صحة ذلك منه غيرة او بلادة او ولاله

كالوجعل

ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا فيبنى عليه الا ان يتبين م

كالوجعل النفي للاثبات وبالعكس في المسند كما لو اريد بالحمار البليد بلا ان النوع الكامل منه او المسند اليه بفرض حقيقة المحمول او مغايرته لما فاته او صح ذلك كله لا يقتضي الحقيقة ولا المجاز وكذلك اللفظ المستعمل في اللفظ كما لو اطلق زيد واريد به لفظه فان عدم صحة السلب متحقق ولا حقيقة وذلك لان الاستعمال فيه مبني على المسامحة والخروج عن ظاهر الاستعمال فان الظاهر من الاستعمال ان يكون على حسب قوانين الوضع لانه المتداول وزعم بعض المعاصرين انه لا حاجة الى القيد المذكور لان المراد صحة سلب المعنى الحقيقي حقيقة وعدمها والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يخفى ما فيه ثم على هذه العلامة اشكالان الاول انها منتقضة بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمولين كالانسان في الناطق والضاحك فانه لا يصح ان يقال الانسان ليس بناطق او ليس بضاحك مع انه ليس حقيقة فيه وكذلك العام اذا استعمل في الخاص فان عدم صحة السلب متحقق ولا حقيقة والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما زعمه بعضهم واما اذا اعتبر بالحمل الذاتي اعني ما يكون مفاده الاتحاد في الحقيقة فلا اشكال اذ يصدق في تلك الامثلة ان مفهوم الانسان ليس نفس مفهوم الناطق والضاحك وان مفهوم العام ليس مفهوم الخاص هذا اذا كان الخاص معتبرا من حيث الخصوصية والا فلا ريب في انه حقيقة فيه هذا ما يستفاد من كلمات القوم والتحقيق عندي ان نفي السلب بالحمل المتعارف معتبر في المقام ايضا ولا اشكال اذ ليس المقصود ان عدم صحة السلب علامة الحقيقة مطلقا بل المراد انه علامة لها في الجملة فان كان السلب بالحمل الذاتي كان علامة لكون اللفظ حقيقة فيما لا يصح السلب عنه من حيث الخصوصية اي باعتبار نفس المعنى الظاهر كما مر وان كان بالحمل المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيما اطلق عليه باعتباره وان كان بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم اعني ما يكون مفاده مجرد الاتحاد في الخارج كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة واما صحة السلب فيصح ان تعتبر بالحمل الذاتي فيكون علامة لكونه مجازا فيه من حيث الخصوصية وان اعتبر بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم فيكون علامة لكونه مجازا فيه مطلقا واما ان اعتبر بالحمل المقابل للحمل الذاتي فلا تصلح علامة للمجاز لان الانسان يصح سلبه من الحيوان الناطق بهذا الحمل وليس مجازا فيه قطعا الثاني ان هذه العلامة دورية لاشتمالها على الدور اما في المجاز فلان العلم به يتوقف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه لان سلب البعض غير مفيد لجواز الاشتراك والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على العلم بان المعنى المبحوث عنه ليس منها والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع والفاضل المعاصر علل التوقف هنا بقوله لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض ولا يذهب عليك ان التعليل المذكور لا تعلق له بهذه المقدمة بل المقدمة الاولى فالصواب ذكره عندها كما فعلناه ثم ذلك يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه والا لجاز ان يكون ايضا من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس منها فلو توقف العلم بكونه مجازا على العلم بصحة السلب لزم الدور وعلى التقدير فالدور مضمر لكن لا يخفى ما فيه بل الوجه ان يقرر هكذا المراد بصحة السلب صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لما مر والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على امرين العلم بجميع المعاني الحقيقية والعلم بان المعنى المبحوث عنه ليس منها اما توقفه على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لولا ذلك لم يمكن الحكم بصحة السلب لاحتمال ان يكون ذلك المعنى منها فيلزم سلب الشيء عن نفسه والعلم بخروجه عن جميع المعاني الحقيقية هو العلم بكونه مجازيا اذ لا نعني بهذه العلامة الا استعلام ذلك لان الكلام في الاستعمال الصحيح المستند الى الوضع والقصور عن افادة غير ذلك فلو توقف المجاز على صحة السلب لزم الدور والقول بتوقف العلم بخروج ذلك المعنى عن المعاني الحقيقية على العلم بصحة السلب اذ هو في مرتبة العلم بالمجازية فيتوقف على ما يتوقف عليه فلو توقف العلم بصحة السلب عليه لزم الدور فالدور على هذا

التقرير ظاهر الا انه في الاول بين الامر المستعمل وبين العلاقة وفي الثاني في نفس العلاقة واما في الحقيقة فلان العلم بها يتوقف على العلم بعدم صحة السلب
وهو يتوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه وهو دور ظاهر وزعم الفاضل المعاصر ان الدور فيه مضمر لان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد
يتوقف على العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه والعلم بهذا يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في
الانسانية والعلم بهذا يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة في البليد وذلك لان عدم صحة السلب على تقدير ان يكون السلب جزئيا لا يثبت به الا
الحقيقة في الجملة ولئن اكتفوا بذلك لما كان عليهم ان يكتفوا في المجاز ايضا بالسلب الجزئي وجعلوه علامة للمجاز في الجملة هذا محصل كلامه اقول لا انتفاء
في ان الغرض من هذه العلامة انما هو استعلام حال اللفظ بالنظر الى المعنى المقصود من كونه حقيقة فيه فيجري في المشترك وغيره لانه لا يستعمل في المعنى
المقصود الا حقيقة فيخص مورد العلامة بما يتحد معناه الحقيقي ولا ريب في ان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد اي في المعنى الذي يطلق باعتباره
على البليد انما يتوقف على العلم بعدم صحة سلب احد معانيه الحقيقية عنه اذا كان له حقايق متعددة فيعلم انه حقيقة فيه باعتبار ذلك المعنى لا على عدم صحة
سلب الجميع ضرورة ان بعض معاني المشترك مما يصح سلبه عن بعض وهذا بخلاف المجاز لان العلم به يتوقف على العلم بصحة سلب الجميع اذ صحة سلب
البعض لا يقتضي ان يكون مجازا كما لا يقتضي ان يكون حقيقة واما اذا صح سلب الجميع لزم ان يكون مجازا والا كان غلطا والكلام في الاستعمال الصحيح
نعم لو اخذ صحة السلب في المجاز باعتبار المعنى الحقيقي الذي استعمل اللفظ باعتباره في المعنى المقصود او صح ذلك فيه لم يحتج الى اخذ صحة السلب بالنسبة
الى جميع المعاني الحقيقية بل كان اخذها بالنسبة الى المعنى المعتبر مغنيا عن ذلك لكن القوم لما اعتبروا علامة الحقيقة في اللفظ المجرد عن هذا الاعتبار
ناسب ان يعتبروا علامة المجاز ايضا في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلامتين فاحتاجوا في المجاز الى اعتبار صحة السلب بالنسبة
الى جميع المعاني الحقيقية مع ان اللفظ في اطلاقه على المعنى المقصود ان كان ماخوذا بحسب معناه الحقيقي فلا يتم في غير الاستعارة التي مبناها
على التصرف في امر عقلي وقد حققنا سابقا انه ليس من باب المجاز ولو سلم فالعلامة غير مقصورة عليه عندهم وان كان ماخوذا بحسب معنى
آخر واعتبر المعنى الحقيقي لمجرد تحصيل العلاقة فالعلم بمجازيته في ذلك المعنى حاصل من حيث اعتبار العلاقة فلا يتوقف على اعتبار العلامة
فتدبر ثم اقول تقرير الدور على الوجه الذي ذكره بظاهره مبني على تخصيص مورد العلامة باللفظ الذي يتحد معناه الحقيقي في معنى واحد وان يكون الغرض
منها معرفة حال اللفظ الذي لا يقع مستعملا في المعنى المبحوث عنه الا حقيقة وهذا مع ما فيه من قلة الجدوى والمخالفة لصريح كلمات القوم مدفوع بان الدور فيه
ايضا ظاهر لان العلم بكون الانسان حقيقة في البليد لا غير مثلا اي في المعنى الذي يطلق باعتباره على البليد يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عنه
والا جاز ان يكون مجازا فيه باعتبار بعض معانيه وهو يتوقف على العلم بكونه العلم [?] حقيقة فيه لا غير واما العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية
للانسان عن البليد ففي مرتبة العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عن البليد بل هو عينه ان لم يقصد الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال اذ لا يعقل
الترتب والتوقف بينهما هذا وان اراد ان المعتبر في العلامة ان لا يكون للفظ كالانسان باعتبار احد معانيه اذا كانت له معان متعددة مورد
كالكامل في الانسانية ونحوه بحيث يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه كالحيوان الناطق ليكون علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوصية ففيه مع عدم

استلزامه انحصار

استلزامه انحصار الدور كما عرفت انه ان اعتبر السلب بحمل الذاتي لم يستقم قطعا ضرورة ان كل مورد من الخصوصيات مما يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه بالحمل الذاتي
اذ لو كان اللفظ حقيقة فيه بخصوصه وان اعتبر بالحمل على الوجه الاخر فمع كونه على خلاف الوجه المعتبر لا حصيلة المطلوب عنه لا يثبت به كون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه
ضرورة انه لا يصح سلب الانسان بهذا الحمل عن الناطق والضاحك مثلا مع انه ليس حقيقة فيه بخصوصه وقد اجيب عن الاشكال بوجوه منها ان المراد بصحة السلب
وعدمها ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه او لا يصح مثلا اذا اطلق الحمار على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناهق
واذا اطلق الانسان عليه فانما هو باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق هذا حاصل ما ذكره بعض المتاخرين وعندي فيه نظر لانه ان اراد بالمعنى
الذي اعتبر صحة السلب وعدمها باعتباره خصوص المعنى الحقيقي او الغير الا [?] كما سبق ففيه ان العلامة حينئذ تحقق باستعلام حال الاطلاق على غير المعنى الموضوع له كما يأتي
عليه تنبيه ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان الناطق وهو نفس المعنى ابتداء لا باعتبار معنى آخر ولو تعسف في التعميم اليه لبقي اشكال الدور فيه بحاله اذ ليس في بيانه ما يساعد
على دفعه والتزام هذا الاختصاص غير مناسب للمقام مع ان هذا لا يستقيم بناء على اعتبار السلب بالحمل الذاتي كما مر نحو دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار
معناه الحقيقي مما يصح سلبه عن جميع موارده الخاصة وكذا لوازمه العقلية بهذا الحمل على ان العلم بصحة السلب وعدمها مبني على العلم بخروج المورد عن المعنى الموضوع
له وعدمه وهو في مرتبة العلم بكون الاستعمال فيه مجازا او حقيقة ونقض على ما تريق اشكال الدور بحاله وان اراد به المعنى الاعم انتقض علامة الحقيقة باكثر اقسام المجاز
مثلا اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد من حيث الخصوصية صدق عليه انه قد اطلق عليه باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق وظاهر انه ليس حقيقة فيه
لا يقال المراد بقوله باعتبار معنى مجرد ملاحظة ولا ريب في ان استعمال اللفظ في معناه المجازي مبني على ملاحظة معناه الحقيقي واعتبار العلاقة ولولا ذلك لما استقام الجواب
او يصدق في المثال المذكور انه اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو مفهوم الكاتب ضرورة ان مفهوم الكاتب ليس نفس مفهوم الانسان لانا
نقول غاية الامر ان يصدق عليه علامة المجاز بالاعتبار المذكور كما يصدق عليه علامة الحقيقة بالاعتبار الذي ذكرناه وليس هناك ما يعين احد الاعتبارين فيبقى محذور
الفساد فيه ومنها ان الاشكال المذكور انما يمشي فيما لو اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز واما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي وشك في المراد فصحة
نفي المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال تدل على ارادة المعنى المجازي كما اذا قيل طلع البدر علينا فانه اذا كان مورد الاستعمال اعني مقام الخطاب بحيث يصح ان يقال
ليس الطالع هو البدر حقيقة كان المراد به معناه المجازي وفيه انه خروج عن محل البحث لان الكلام في معرفة المعنى الحقيقي والمجازي لا في تعيين المراد منهما عند
الاطلاق واعلم ان هذا الجواب على ما نقلناه مطابق لما نقله العضدي والتفتازاني في دلالته على دفع اشكال الدور عن علامة المجاز من غير تعرض لدفعه عن
علامة الحقيقة والمحقق الشريف صرح بعدم جريانه في علامة الحقيقة معللا بان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب
المعنى الحقيقي عن المورد واعترض عليه المدقق الشيرازي بان ذلك انما يقتضي عدم اطراد الجواب المذكور لا عدم دفعه لاشكال الدور ولعله يريد ان عدم
اطراد الجواب المذكور لا يقتضي لغائه راسا كما يظهر من عبارة المحقق الشريف لامكان اجرائه في غير المورد المذكور فلا يرد عليه ما قيل من ان مقصود
المحقق الشريف ان الجواب المذكور دافع الدور الا انه لا جدوى فيه لورود الايراد المذكور عليه نعم يرد عليه ان ليس للعلامة حينئذ قاعدة يمكن اطرادها
في مواردها بحيث يعتد بها اذ لا اختصاص للنقض باستعمال العام في الخاص فانه لو فرض وجود حمار وبليد في الدار وقيل في الدار حمار واريد به البليد كان

الاستعمال مجازا قطعا مع ان المعنى الحقيقي لا يصح سلبه عن مورد الاستعمال لاحتمال المقام له الى غير ذلك هذا واورد الفاضل المعاصر
على الجواب المذكور بانه كما لا يصح صحة سلب المعنى الحقيقي فلا يختص عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى المجازي كذلك يصح صحة سلب
المعنى المجازي عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى الحقيقي فلا يختص العلامة المذكور بالمجاز ثم اورد على هذا الوجه سؤالا
وهو ان المهيات والحقايق المجازية قد تتعدد فنفي حقيقة منها لا يوجب تعيين ارادة بعض معاني اللفظ فلا يوجب تعيين
ارادة المعنى الحقيقي واجاب بان المجيب المذكور قد اعتبر في جوابه دوران الاحتمال بين معنى حقيقي معين ومعنى مجازي معين
ففرض التعدد خارج عن مفروضه مع ان لنا ان نجعل العلامة على تقدير تعميم الفرض سلب جميع المعاني المجازية فيتم بلا
اشكال لان سلب الجميع يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي اذ لا مخرج عنها هذا محصل كلامه بعد التنقيح والتوضيح وفيه
نظر لان العلامة المقررة عند القوم في المقام انما هي صحة سلب المعنى في نفس الامر وعدم صحة سلب كما ذكره
العضدي او صحة سلب المعنى الحقيقي وعدم صحة سلبه كما اختاره المورد المذكور في تحرير العنوان ولا ريب ان المعنى المجازي
ليس بمعنى لنفس الامر للفظ ولا بمعنى حقيقي له حتى يعتبر صحة سلبه علامة للحقيقة مع ان المعتبر عندهم في علامة الحقيقة
عدم صحة السلب لا صحته وظاهر ان الكلام في المقام في دفع الدور المورد على العلامتين المقررتين عندهم لا في
احداث علامة اخرى وهذا واضح نعم غاية ما يمكن ان يقال على المجيب ح هو ان القوم لو اعتبروا صحة سلب المعنى
الحقيقي علامة لارادة المعنى المجازي لا لاثبات كون المعنى مجازيا لكان عليهم ان يعتبروا صحة سلب المعنى المجازي علامة
لارادة المعنى الحقيقي ايضا فيلزمهم ترك ما ينبغي التعرض له ولا ريب ان التزام مثل ذلك اهون بالنسبة الى ما يلزمهم
من اشكال الدور والعلاوة ثم اورد على ما ذكره المحقق الشريف ان العام انما يكون مجازا في الخاص اذا
استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه ح وفيه نظر ايضا لانه ان اعتبر السلب
بالحمل المتعارف كما هو الظاهر من اطلاقه السلب فلا ريب في ان المقام لا يصح سلبه عن الخاص بهذا الحمل مطلقا لا من
حيث الخصوصية ضرورة ان الحيوان لا يصح سلبه عن الناطق الذي يغايره بالمفهوم فضلا عن صحة سلبه عن الانسان
المركب منه ومن الناطق مع ان استعماله فيهما مجاز قطعا ولو اراد صحة سلب كونه معنى حقيقيا للفظ بقي الاشكال
الدور بحاله وان اعتبر السلب بالحمل الذاتي ففي منافاته لجوابه الاتي غير وارد على المحقق الشريف لان المجيب
اعتبر السلب بالنسبة الى مقام الخطاب دون المستعمل فيه اذ الفرض قصد تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما يجري
في الثاني دون الاول والظاهر منها ان المراد سلب ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة وعدمه وفيه انه اذا علم المعنى
المستفاد من اللفظ المجرد كفى ان يقال انه حقيقة فيه ومجاز في غيره كما مر في العلامة السابقة ولا حاجة الى

اعتبار

اعتبار السلب المذكور سلمنا لكن معرفة ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة متوقفة على معرفة الوضع فلو توقف معرفة الوضع عليه كان دورا ويمكن
تقرير الجواب المذكور بوجه يرجع الى ما نختاره كالحنفي ومنها ما يجري في المجاز فقط وهو منع توقفه على العلم بصحة سلب جميع معانيه الحقيقية حتى يرد
الاشكال المذكور بل يكفي صحة سلب بعض معانيه الحقيقية عنه لانه ان لم يكن مجازا في المعنى المسلوب عنه لكان حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال
فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وفيه اولا ان العلامة تكون ح خلافية وظاهرهم الاتفاق عليها وثانيا ان الاصل المذكور انما يجري حيث يكون
بين المعنيين علاقة معتبرة اذ بدونها لا محيص عن ثبوت وضع آخر وح لا يمكن نفيه عن المعنى المستعمل فيه بالاصل مع ان العلاقة المذكورة لا تحقق
به وثالثا ان الاصل قد يتخلف عن مورده لقيام دليل عليه والعلامة لا يجوز تخلفها عن شيء من مواردها كما مر فلا يصح اخذه جزءا منها ومنها ما زعمه
الفاضل المعاصر من ان المراد بعلامة المجاز صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وح فان اتحد المعنى الحقيقي كان مجازا مطلقا وان تعدد كان مجازا
بالنسبة الى الحقيقة المسلوبة وكذلك المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وهو علامة لكون ما لا يصح السلب عنه حقيقة
بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون مجازا بالنسبة الى معناه الاخر فلم يتوقف العلم بكون اللفظ حقيقة في المعنى
على العلم بكونه حقيقة فيه حتى يلزم الدور هذا حاصل كلامه بعد التنقيح وهو كما ترى اما في المجاز فلان مجرد صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه لا يستلزم ان يكون
مجازا بالنسبة اليه ولو مجازا شأنيا بل يتوقف على وجود العلاقة مثلا صحة سلب العين بمعنى الذهب عن الميزان لا يقتضي ان يكون العين بمعنى الذهب
مجازا فيه لعدم العلاقة المصححة والعجب انه تفطن لهذا الاشكال فاورده على وجه السؤال واجاب عنه بانه انما يرد لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل
واما اذا كان المراد كونه بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اوردناه هذا لفظه اقول لا خفاء في ان قوله لو استعمل فيه انما يدفع
السؤال لو اراد به الاستعمال على الوجه الصحيح كما هو الظاهر بان يكون هناك علاقة مصححة فيكون محصل كلامه بعد التصحيح ان صحة سلب اللفظ باعتبار احد
معانيه عن مورد الاستعمال علامة لمجازيته فيه على تقدير وجود العلاقة ووقوع الاستعمال بحسبها وفيه انه لا يخفى لان العلاقة ح انما يفيد كون الاستعمال
فيه مجازا شأنيا على تقدير مجهول اذ لم يعتبر العلم بالعلاقة في العلامة وظاهر ان الغرض من العلامة تعيين احد القسمين والا فالعلم الاجمالي لا يحتاج الى
اعمال علامة لا يقال اذا صح سلب اللفظ باعتبار معناه الحقيقي عن مورد الاستعمال كان ذلك امارة كونه مجازا فيه في الجملة ولو مجازا شأنيا ولا حاجة
الى اعتبار صحة استعماله فيه باعتباره ولا الى اعتبار ان يكون هناك علاقة لانه ح لا يخلو اما ان يكون مشتركا بينهما اولا فان كان الثاني
كان مجازا فيه مطلقا وان كان الاول فلا اقل من ان يكون مجازا فيه لان اول اللفظ بالمسمى حال جعله مثنى او مجموعا او منكرا وان لم يكن مطلقا
لعدم العلاقة لكنا نقول مثل ذلك لا يتعلق بمقاصد العقلاء باستعلام حاله بعلامة مستقلة لا يخفى سيما مع امكان تحريره على وجه يعم سائر
الاقسام واما في الحقيقة فلانه ان اراد بالحقيقة التي التزم توقف عدم صحة السلب عليها ما جعل عدم صحة السلب علامة لها فلزوم الدور
ظاهر وان اراد غيرها فظاهر انه لا توقف هناك لان العلم ببعض معاني المشترك لا اثر له في العلم ببعض آخر ولئن نزل كلامه على ارادة ان الكلي
اذا اطلق على الفرد كالانسان بمعنى الحيوان الناطق على البليد فعدم صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق ولا يتوقف

العلم بهذا على العلم بعدم صحة سلبه عن البليد لتوجه عليه ان اطلاق الكلي على الفرد ان كان باعتبار الخصوصية فمجاز قطعا وان كان باعتبار الكلي المتحقق
في ضمنه فذلك في الحقيقة اطلاق للفظ على معناه الكلي فعلى ما التزمه من توقفه على العلم بانه حقيقة في الكلي في الحيوان الناطق يتوجه الدور اللهم الا ان
يريد ان المقصود من هذه العلامة استعلام حال الفرد باعتبار وجود الكلي في ضمنه وعدمه فيرجع الى الجواب الآتي وقد عده غيره وربما امكن الفرق
بان المقصود بالعلامة على الجواب الآتي استعلام حال الفرد فقط وعلى هذا الجواب استعلام ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق الناطق على الانسان لكن
يتجه عليه الاشكالات الآتية فيه ومنها ما ذكره بعض المعاصرين ايضا هو ان المقصود بهذه العلامة استعلام الحكم في الافراد المشكوكة كما لو علمنا بان للماء معنى
حقيقيا ومعنى مجازيا وشككنا في بعض الافراد انه يندرج تحت الاول او الثاني فيستخرج الحال بالقاعدة المذكورة اقول وفيه خروج عن محل البحث فان الكلام في
العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي والمجازي لا ما يعلم بها تحقق المعنى الحقيقي في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر بيانه الا ان يقال المقصود من ذلك استعلام حال
الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن محل البحث لكن يرد عليه مع عدم ملائمته لظاهر المقام او عدم نهوضه بدفع الاشكال بتمامه مضافا الى ما عرفته لما مر في
دفع الاشكال السابق من اعتبار السلب بالحمل الذاتي ان الاشكال الدور وارد على ظاهره ايضا لان العلم بصحة السلب او عدمها من الفرد المشكوك فيه
يتوقف على العلم بخروجه عن المعنى الحقيقي او بدخوله فيه فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب او عدمها كان دورا على انا لو علمنا بالخروج او بعدمه
كفانا علامة ولم يحتج الى معرفة صحة السلب او عدمها فتدبر هذا والذي اختاره في الجواب ان يقال المقصود بالعلامة انما هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو
لا يتوقف على العلم بالوضع وعدمه فضلا عن توقفه على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم ذلك من تنصيص اهل اللسان العارفين بطرق المقال وشهادة
الوجدان من الجزم بكيفية الاستعمال والثاني هو الغالب المتداول فان قلت حكم الوجدان بصحة السلب وعدمها يتوقف على العلم بالوضع وعدمه ضرورة
ان دلالة الالفاظ ليست ذاتية كما توهمه ابن عباد في ظاهر ما نسب اليه فلو توقف العلم بالوضع وعدمه على ذلك لزم الدور ايضا قلت لا ريب في ان معنى
اللفظ كثيرا ما يثبت في النفس ويتقرر فيها على الوجه المتقرر عليه عند اهل العرف لكثرة تدوره في المحاورات وموارد الاستعمال ولو بمعونة القرائن والامارات
لكن على نوع من الخفاء وضرب من الاجمال فاذا اريد تثبيته وتعيينه احتيج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف على اعتبار العلامة وهي انما يتوقف على
العلم الاجمالي كما مر في التبادر فلا دور فان قيل هذا التوجيه لا يتجه في هذه العلامة فيما يعتبر فيه السلب بالحمل الذاتي فان السلب لا يعتبر بين المعنى واللفظ
اذ لا شك في صحته دائما وبينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى والمايل يعتبر بينه وبين معناه الغير التاويلي فيتوقف العلم بعدم صحة
سلب المعنى عن المبحوث عنه على العلم الغير التاويلي للفظ ولا ريب ان العلم بهذا هو العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود الاشكال الدور قلت نختار القسم
الاخير ونمنع لزوم الدور بما ذكرناه من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم بعدم صحة سلب المعنى الغير التاويلي عن المعنى المبحوث
انما يستدعي العلم به ولو اجمالا والمقصود تعيينه تفصيلا فلا اشكال **تتميم** كما يقع ان يعتبر عدم صحة السلب من غير تاويل علامة للحقيقة كذلك يصح
ان يعتبر صحة الحمل من غير تاويل علامة لها فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوص وان صح بالحمل المتعارف المقابل
للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيما اطلق عليه باعتبار ذلك المعنى وان صح بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان علامة لكونه حقيقة في الجملة وايضا

كما يقع ان يعتبر صحة السلب من غير تاويل علامة للمجاز كذلك يصح ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تاويل علامة له ويجري في المقامين سائر الكلمات المتقدمة
وكان القوم لم يتعرضوا لهما استغناء عنهما بصحة السلب وعدمها فانهما يستلزمان عدم الحمل وصحته ولا يذهب عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل
علامة للحقيقة بدلا عن عدم صحة السلب لكان اقرب الى الاعتبار مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بمراجعة العرف واللغة ومنها
الاطراد وعدمه اما الاول فهو علامة الحقيقة على ما نص عليه بعض المتاخرين والمراد ان يكون المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال من غير تاويل بحيث
كلما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك وذلك كرجل وضارب فان المعنى الذي صح باعتباره اطلاقهما على زيد مثلا من غير تاويل هو بحيث كلما وجد صح اطلاقهما
عليه كذلك ونحو هذا فان المعنى الذي صح باعتباره استعماله في خصوصه كذلك حيثما تحقق الاطراد على الوجه الاول فهو علامة لكون كل من الوضع والمعنى عاما وحيثما
كان على الوجه الاخير فهو علامة لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وانما اعتبرت الاطلاق والاستعمال من غير تاويل مع انه لم اقف على من يعتبره لئلا يرد
النقض بالكليات المستعملة في الخصوصيات مثلا يصدق ان المعنى الذي صح باعتباره استعمال الانسان في خصوص زيد هو بحيث كلما ثبت صح الاستعمال فيه بخصوصه فالاطراد
في هذا المعنى متحقق ولا حقيقة بل غايته دفع النقض بمطلق اقسام المجاز على ما سنشير اليه وكذلك اطلاق اللفظ على مثله على ما مر تحقيق القول فيه هذا غاية توجيه الكلام في
المقام وهو بعد محل نظر لانه ان اعتبر الاستعمال مطلقا انتقض بالمجاز كما عرفت وان قيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تاويل كما فعلنا لزم الدور لان العلم
بصحة استعمال اللفظ حيثما يتحقق ذلك المعنى حقيقة او من غير تاويل مبني على العلم بانه موضوع لذلك المعنى او لخصوصيات افراده فلو توقف العلم بذلك على العلم
بالاطراد لزم الدور فان قيل يمكن العلم بصحة الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة الوجدان او بملاحظة محاورات اهل اللسان على ما مر في البيان فلا يلزم
الدور قلنا فاذا علمنا المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال حقيقة او من غير تاويل فقد كفانا علامة لكون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولم يحتج الى اعتبار كونه
بحيث يصح استعماله حيثما يتحقق ذلك المعنى على وجه الحقيقة وكان هذا هو السر في عدم اعتبار المتقدمين اياه علامة للحقيقة وان اعتبروا عدم الاطراد
علامة للمجاز ثم اقول والاظهر عندي ان يفسر الاطراد بان يكون المعنى الذي صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تاويل في موارده المعلومة من حيث
القدر المشترك بحيث يصح ان يستعمل كذلك في موارده المشكوكة فيستعلم من ذلك ان اللفظ موضوع للقدر المشترك بين الموارد وان المعنى الذي صح الاستعمال
اللفظ باعتباره متحقق في الجميع كما لو علمنا مدلول لفظ الماء الحقيقي اجمالا وترددنا في تفصيله وتعيينه بين ان يكون موضوعا لخصوص القدر المشترك بين المياه
الصافية او الاعم من ذلك اعني القدر المشترك بينها وبين المياه الكدرة فصح اطلاقه على المياه الكدرة من غير تاويل باعتبار ذلك المعنى يستعلم كونه
حقيقة في المعنى الاعم فان قيل فالعلامة دورية لان العلم بصحة اطلاق لفظ الماء مثلا من غير تاويل على الماء الكدر مبني على العلم بانه موضوع للقدر المشترك
بينه وبين الماء الصافي فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه حقيقة فيه لزم الدور قلنا لا يتوقف العلم بكونه مستعملا في الماء الكدر من غير تاويل على العلم بكونه
موضوعا للقدر المشترك تفصيلا بل يكفي العلم به اجمالا ولو بمراجعة الوجدان على ما مر البيان فلا دور واما عدم الاطراد فقد ذكره جماعة علامة للمجاز
ومثلوا له بنحو واسئل القرية فان المصحح لاستعمال القرية في الاهل علاقة الحلول وليس كلما تحققت هذه العلاقة صح الاستعمال اذ لا يقال واسئل البساط والجرة ونحوهما
واعترض على طرده بلفظ الرحمن فانه لا يطلق على غيره تعالى والسخي والفاضل فانهما لا يطلقان عليه تعالى والقارورة فانها لا تطلق على غير الزجاجة فعدم

الاطراد متحقق لعدم صدق هذه الالفاظ هناك مع حصول مباديها ولاجازة واجيب بوجهين الاول ان عدم الاطراد انما يعتبر اذا كان من غير
مانع لغة او شرعا وقد منع الشارع من الاولين واللغة من الثالث فلا قدح بها واورد عليه باستلزامه الدور لان عدم الاطراد لا يعلم
الا بسببه لانه يمكن غير محسوس بذاته ولا الجبانة دصفاته وقد تقرر في محله ان كل ممكن يكون كذلك لا يعلم الا بسببه وليس وجود المانع اذا التقدير عدمه
بل عدم المقتضي ومنه الوضع فاذن يتوقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف العلم بعدم الوضع عليه كان دورا ولمانع ان يمنع بعض
مقدماته الثاني ان الرحمن معناه البالغ في الرحمة غايتها فيختص به تعالى والفاضل العالم الذي من شانه ان يجهل والسخي الجواد الذي من شانه ان يبخل فيمتنع
ان يطلق عليه تعالى والقارورة منقولة عن معناها الاصلي الى الزجاجة التي يستقر فيها الشيء فلا يطلق على غيرها والوجه في ذلك ان هذه الالفاظ
لما دارت بين ان تكون موضوعة للمعاني المطلقة او المعاني المقيدة فعدم اطلاقها على بعض معانيها المطلقة دليل على انها موضوعة بازاء المعاني المقيدة
هذا حاصل ما ذكروه في المقام والحق ان المجاز ايضا مطرد حيثما توجد علاقة معتبرة وهي المناسبة المصححة لاعارة لفظ احدهما للاخر في مصطلح التخاطب
فان هذا هو المعيار في سبك المجاز وعليه المدار في الاستعمال واما العلامات التي ذكروها فهي على اطلاقها لا تعتبر قطعا على ما مر تحقيق القول فيه فعدم
الاطراد باعتبارها غير قادح فتسقط العلامة المذكورة راسا ومنها الاستقراء وهو تصفح كثير من الجزئيات لاثبات حكم كليها او ما يلازم حكم كليها كحكمنا
على كل فعل بانه يجمع على فعول وكحكمنا على كل فاعل فان حقه الرفع وعلى كل مفعول بان حقه النصب الى غير ذلك من القواعد المقررة في محلها فان تلك
القواعد وان لم يسمع كلها او جلها من العرب لكن ما نجده من مجاري نطقهم عليها في الموارد التي تقضينا ها مما يوجب القطع او الظن بتاسيس الواضع
لتلك القواعد ووضعه اياها ويسمى الحكم المستفاد منه عند علماء الادب حكما قياسيا ويمكن ارجاع هذا النوع من التوجيه الى علامة الاطراد وحجية هذا
الطريق مما لا خلاف فيه ومنها صحة الاستثناء وعدمها وهذه العلامة توجب تميز اللفظ الصالح للعموم وضعا من غيره كما تقول في الجمع المحلى
انه يفيد العموم عند عدم العهد بشهادة صحة الاستثناء منه وان المفرد المحلى لا يفيده ما لم ينضم اليه اعتبار زائد على مدلوله لعدم صحة الاستثناء
منه كذلك لا يقال صحة الاستثناء انما تقتضي ان يكون المستثنى منه مستعملا في العموم اما كونه على وجه الحقيقة فلا ضرورة ان اللفظ المستعمل في
العموم مجازا يصح ان يستثنى منه وايضا يتوقف العلم بصحة الاستثناء على العلم بعموم اللفظ فلو توقف العلم بعموم اللفظ على العلم بصحة الاستثناء
كان دورا وكذا الكلام في العلم بعدم صحة الاستثناء لانا نقول المراد صحة الاستثناء من غير بناء على التاويل وبه يندفع الاحتمال المذكور لكن هذا انما
يستقيم على ما نذهب اليه من ان الاستثناء لا يوجب التجوز في لفظ العام كما سياتي بيانه ثم نمنع توقف العلم بصحة الاستثناء وعدمها على العلم
بعموم اللفظ على حذو ما سبق واعلم ان بعضهم غير العلامة فجعل اطراد الاستثناء علامة للعموم وعدمه علامة لعدمه وفيه انه ان اعتبر الاستثناء
من غير بناء على التاويل لم يحتج الى اعتبار الاطراد والا لم ينفعه اعتباره فان المجاز قد يطرد وربما يلحق بهذه العلامة صحة التقييد وعدمها و
يستند الى ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ومنها اصالة عدم النقل وهي كالقياس الدائر ويليت في العلائم فيستدل بها عند ثبوت
حقيقة او مجاز في زمان على ثبوته في زمان اخر سابق او لاحق اذا ثبت استعماله فيه كقول الاكثرين الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة وشرعا

لاصالة عدم

لاصالة عدم النقل وهي التعويل على هذا الاصل من حيث افادته الظن نظرا الى عدم الاختلاف غالبا فيدور مداره او من حيث التعبد لان مرجعه
الى عدم نقض اليقين السابق فيطرد وجهان اظهرهما الاول لان المدار في مباحث الالفاظ على الظن مع ان الوجه الثاني لا يجري حيث يكون الاستدلال
بثبوته في الزمن المتاخر ومنها القياس على ما ذكره جماعة وهو عبارة عن اثبات معنى للفظ الحاقا لما يشابهه او اثبات لفظ لمعنى الحاقا لما يشابهه كما في
الامر يدل على التكرار لدلالة النهي المشابه اياه في الدلالة على الطلب عليه وان السارق حقيقة في النباش لشبهه بهذا الاخذ على الخفية وتمسكوا في ذلك
بوجوه ضعيفة والحق عدم التعويل على ذلك لانه لا يحصل به ظن يوثق به او نقول الاصل حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ بل نقتصر على ما ثبت حجيته
باجماع او دليل غيره لان عدم امكان التوصل الى العلم بموضوعات الالفاظ او الى العلم بالمراد كما هو الوظيفة اولا لا يوجب جواز التعويل
على كل ظن مع ثبوت بعض الطرق القطعية التي دل الدليل على حجيتها وتردد هنا الى ما سيظهر مما اوردناه في مبحث حجية اخبار الاحاد ويمكن
ان يتمسك ايضا بما دل من الروايات على منع التعويل على القياس والاستحسان فانها وان كانت واردة في موارد الاحكام الشرعية لكنها بعمومها او اطلاقها
ربما تتناول المقام ايضا حيث يستفاد من سياقها ان تعويل على القياس من حيث كونه قياسا هذا وقد اورد بعضهم للمجاز علامات اخر منها ان
يوجد اللفظ مستعملا في معنيين ويعلم انه حقيقة في احدهما بخصوصه ويشك في الاخر فيحكم بكونه مجازا فيه لئلا يلزم الاشتراك المنفي بالاصل على ما ياتي
بيانه وهذا انما يتم اذا كان بين المعنيين علاقة مصححة للتجوز كما مر التنبيه عليه ومع ذلك فيما لا يصلح دليلا الا علاقة وقد يضاف الى ذلك اختلافهما في
الجمع وهذا انما يحتاج اليه اذا علم اطلاقه على احدهما على الحقيقة ولم يعلم انه من حيث الخصوصية او باعتبار قدر مشترك فينفي كون الوضع للقدر
المشترك باختلاف الجمع وكونه لكل منهما بالاصل المذكور ومنها ان يعتبر في اطلاقه على المعنى انضمامه الى مشاكله كالطبخ في قوله اطبخوا لي جبة وقميصا ومنها التزام
تقييده في اطلاقه على المعنى بحيث لا يستعمل فيه عند الاطلاق كيد الشمال ونار الحرب ونحوهما وهذا ليس بشيء لان التحقيق ان كلا من لفظي اليد والنار
استعارة تخييلية مستعملة فيما وضعت له ولو سلم انها مجاز كما ذهب اليه بعضهم من انها مستعملة في صورة وهمية مشبهة بمعناها الاصلي فالعلامة بعد
غير مستقيمة لانتقاضها بمثل لفظ الماء فانه لا يستعمل في المياه الصافية الا مضافا والتزام كونه مجازا بعيد عن التحقيق فصل متى ورد من المتكلم لفظ وعرف
مراده بالقرائن الخارجية من شواهد علمية او امارات ظنية مما يعول عليه في المحاورات العرفية حمل عليه سواء كان حقيقة او مجازا واذا انتفت القرائن
الخارجية فان اتحد معناه الحقيقي واحتمله المقام من غير معارض حمل عليه كما سياتي وان تعدد فلا يخلو اما ان يكون بطريق الاشتراك او النقل فان كان
الاول فان كان لبعض المعاني اشتهار او اختصاص في عرف المخاطبين حمل عليه والا بان انتفى الامران وجب الوقف والرجوع الى الاصول وعلى هذا
القياس مشترك الكتابة اذا تجرد عن القرينة كحديث لا سبق الا في نصل او خف او حافر فيدل على تحريم اخذ المال المشترط والسكون فيدل على حرمة العمل ويلزمها حرمة
المال فيبني على الاول اصالة جواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني في خصوص المقام باصالة عدم حركة العين وباصالته للاول فيرجح على الفرع وقد
يتطرق هذا الوجه الى نفس اللفظ المسموع اذا شك في حركته ولو لتطرق النسيان اليه والاخير خاصة فيما اذا تساوى الاصل والفرع هيئة كمفرد
وجمعا وان اختص الاختصاص باحد المعنيين او الاشتهار فيه بعرف احدهما وبالاخر في عرف الاخر فالحمل على ما يقتضيه عرف المتكلم ان كان المخاطب

او الوقف وجوه هذا اذا علم بعلم المتكلم بعرف المخاطب او جهل به وان علم بعدم علمه بعرفه ولكن حمل على مقتضى عرف المتكلم بلا اشكال كما انه يحمل على عرف المخاطب اذا علم المتكلم بعد علمه بعرفه وان كان الثاني فان علم سبق النقل على الاستعمال والعكس فلا كلام والا امكن ترجيح المعنى المنقول منه مع العلم بتاريخ الاستعمال والمعنى المنقول اليه مع العلم بتاريخ النقل اخذا باصالة تاخر الحادث لم يعتضده خلافه بشواهد خارجية ومن هنا وقع النزاع في الالفاظ التي وردت مستعملة في الشرع مما تعارض فيها العرف واللغة فقيل بتقديم اللغة للاصل وقيل بتقديم العرف لدلالة الاستقراء وهو قوي ثم للفظ احوال خمسة معروفة مخالفة للاصل هي المجاز والاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار فلا يصار اليها الا بدليل فان اقتضى الدليل بعضا منها معينا توقع مقتضاه وان اقتضى بعضا منها لا بعينه فهذه صورة تعارض الاحوال والتعارض يقع في مادة واحدة فصاعدا بين حالتين منها فصاعدا فان دار الامر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكثرته انواعا وافرادا واستغنائه عن تعدد الوضع الغير الثابت واما الرخصة والوضع الثانوي او الثالث ويلي على القول بتوقف صحة المجاز عليه فهو امر ثابت لا سبيل الى نفيه فلا يعارض حدوث الوضع المحتمل وقد يرجح المجاز باستغناء حقيقته عن القرينة وابلغيته واوفقيته بالطبع مع ما فيه من تيسير لبعض انواع البديع فيعارض بعدية الاشتراك من الخطاء اذ مع عدم القرينة او خفائها يتوقف في المجاز بحمله على الحقيقة فيؤدي الى خلاف المقصود وباطراد الاشتراك وصحة الاشتقاق منه بالمعنيين اذا كان مما يشتق منه وفي هذا نظر واستغنائه من الحقيقة والعلاقة وليس فيه ما في الظاهر مع ان المشترك ايضا قد يكون اوفق بمقتضى الحال حيث يتعلق القصد بالاجمال وتيسر به ايضا لبعض انواع البديع ولا خفاء في ان هذه الوجوه مع معارضتها بالوجوه المتقدمة لا تصلح لاثبات الوضع لان مرجعها الا مجرد الاستحسان واذا دار بين النقل والاشتراك رجح الاشتراك لانفراد النقل عن الاشتراك بعدم مشاركتهما في الحاجة الى تعدد الوضع بالاحتياج الى هجر المعنى الاول مع اصالة عدمه وعدم احتياج الاشتراك اليه هذا اذا اريد بالمنقول المنقول بالغلبة والهجر كما هو الظاهر ولو اريد ما وضع للمعنى الثاني لمناسبة المعنى الاول من غير بناء على الهجر وحصوله امكن ترجيح الاشتراك ايضا لاصالة عدم هذه الملاحظة ومنه يظهر رجحان الاشتراك على الارتجال ايضا هذا وقد يرجح النقل لان الاشتراك يقتضي تعدد الحقيقة فيختل الفهم دون النقل وهو استحسان لا سبيل الى اثبات اللغات به واذا دار بين الاضمار والاشتراك رجح الاضمار لان وجوب الاضمار من توابع عدم الاشتراك ولوازمه بالنسبة الى بعض موارد الاستعمال فلا يصلح لمعارضته وقد يعارض ذلك بان الاشتراك اغلب من الاضمار فيرجح عليه وهذه العلية على تقدير تسليمها ليست بحيث تصلح لمكافاة ما مر واذا دار بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص لكثرته وشيوعه بالنسبة الى المجاز وان قلنا بانه منه اذ المراد بالمجاز هنا ما عدا التخصيص بقرينة المقابلة والتقييد هنا في حكم التخصيص بل ادل منه ولهذا ترجح عليه حيث يدور الامر بينهما لان عموم التخصيص وضعي فيرجح على عمومه حكمي واذا دار بين التخصيص والاشتراك رجح التخصيص لرجحانه على المجاز الراجح على الاشتراك واذا دار بين المجاز والنقل رجح المجاز لرجحانه على الاشتراك الراجح على النقل واذا دار بين الاضمار والنقل رجح الاضمار لرجحانه على الاشتراك الراجح على النقل واذا دار بين المجاز والاضمار فقيل بتساويهما لاحتياج كل منهما الى القرينة ويمكن ترجيح المجاز لغلبته واذا دار بين التخصيص والاضمار فالترجيح للتخصيص لغلبته واعلم ان كلا من التخصيص والمجاز والاضمار قد يكون قريبا في نوعه وقد يكون بعيدا فيه فيعتبر

ما قررناه

والبعيد من الاجنبية بلا ملاحظة ... مع قطع النظر عن ... فقد يرجح البعيد ... الترجيح

ما قررناه من الترجيح في كل من النوعين او الانواع بالنسبة الى المماثل في نوعه او الادون واما القريب فمرجوح النوع على البعيد الشخصي او ازاد بعده على بعد الاخر وقد يتوقف مع التساوي والامر في ذلك موكول الى النظر ولا سبيل فيه الى الضبط وكذا الكلام فيما اذا دار الامر بين مجازين او تخصيصين او اضمارين في مورد واحد او موردين فيتوقف مع التساوي ويترجح مع الاختلاف نعم اذا ورد خطابان وقام الدليل على ان الحكم في احدهما بالخصوص خاص فاحتيج الى ارتكاب التخصيص او التجوز او الاضمار فيه وامكن التخلص عنه بارتكابه في الاخر فالظاهر قصر التصرف على مورد الدليل وسياتي بيان ذلك في مبحث التخصيص واعلم ان حجية ظواهر الالفاظ موضع وفاق وعليه مبنى التفهيم والتفاهم في المحاورات قديما وحديثا ولا فرق بين الظهور المستند الى نفس اللفظ كالحقيقة او الى القرائن الحالية او المقالية ولا بين الالفاظ الملفوظ بها والمكتوبة واما ظواهر الكتابة بحيث يكون المرسوم محتملا للفظين او الفاظ ويكون بعضها اظهر فالظاهر جواز التعويل عليها ايضا فيما وضع للافادة والاستفادة لا سيما اذا انقطع طريق التعيين كما في كتب الاخبار والفتاوى اذ لو اريد بها ما هو خلاف الظاهر لبينه عليه لئلا تفوت الفائدة في تدوينها او يلزم الاغراء بالجهل ومن هذا الباب حديث الماء يطهر ولا يطهر فان فيه وجوها تسعة اظهرها ان يكون الاول مبنيا للفاعل والثاني للمفعول وكذلك حديث الدنيا راس كل خطيئة فان الظاهر ان الدنيا كلمة وراس كلمة وان احتمل بعيدا ان يكون الدنيا ركلمة وراس بضم الهمزة وتشديد السين بمعنى الاساس كلمة الى غير ذلك واعلم ايضا ان الكتابة قد يتطرق اليها احتمال الاشتراك والنقل والزيادة والنقصان الاصليين فيصح التمسك في نفيها بالاصل مع الظن به وقد يعارض الاحوال وتعرف وجوه الترجيح فيه مما مر في الالفاظ ولو تطرق اليها احتمال الغلط جاز التعويل مع ظن الصحة على اصالة عدمه **فصل** قد اشتهر بينهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وبين هاتين القاعدتين بحسب الظاهر تدافع لكن لكل منهما مورد مخصوص فمورد القاعدة الاولى ما لو علم المعنى الحقيقي وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرائن لظهوره ورجحانه ولان مبنى المحاورات عليه وهذا مما لا نزاع لاحد فيه وقد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم والفرق في ذلك بين ان يكون السامع مخاطبا باللفظ او لا ومنها ما لو اتحد المستعمل فيه وجهل الموضوع له والمراد ان يتحد منه ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غيره ايضا اذا علم بكونه مجازا فاكثر على انه حقيقة في ذلك المعنى وربما نقل الاتفاق عليه لان ظاهر الاستعمال وعدمه والمتبادر منه ذلك ولانه اذا وجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند الجهل بالمراد وجب حمل اللفظ على ذلك عند العلم به ايضا اذ لا يعقل للعلم بالمراد او له اثر في ذلك ويؤيده ما قيل من ان الحقيقة ارجح من المجاز لتوقفه على الوضع والعلاقة والنقل والقرينة والحقيقة انما تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى ومن ابن جني انه مجاز لان اكثر اللغة مجازات فان اراد الاكثرية بحسب الاستعمال فممنوع لشهادة الوجدان على خلافه وان اراد الاكثرية بحسب المعنى فمسلم لكنه لا يجديه لمعارضته بما هو اقوى منه من اكثرية الاستعمال في المعنى الحقيقي وبعض اهل العصر اشترط فيه الفحص والتتبع الى ان قال بالخطاب الشرعي حيث انه لا يكون دليلا للفقيه الا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض وفيه نظر لانه ان ادعى عدم حصول الظن بالموضوع له بمجرد الاستعمال فورود المنع عليه ظاهر وان ادعى عدم حجية الظن الحاصل منه الا لم يحصل العجز عن تحصيل ما هو اقوى منه بالتتبع والفحص فهو بعد تحقق الفحص لظاهر كلمات القوم بان ما دل على حجية مثل هذا الظن في مباحث الالفاظ من اجماع او غيره ان اقتضى حجيته مطلقا فلا وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط والا فلا وجه لتخصيصه بالاشتراط بالمقام

ولعله يتم الاشتراط وان نتعرض لذكره في خصوص المقام بهذا الاشتراط وهو قوي ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه وتوقف افاضل المعاصرين
الحمل على الحقيقة والمجاز نظرا الى ان المجاز شايع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت الوضع كالحقيقة فلا مرجح لاحدهما وفيه ما عرفت على ان
المتداول الشايع هو سبك المجاز عن الحقيقة اذ المجاز الذي لا حقيقة له وان قلنا بجوازه وسلمناه لكنه نادر جدا فيبعد حمل الاستعمال عليه والتزام
حقيقة غيره يتوقف على سبق الاستعمال فيه والاصل عدمه وكان هذا الاصل هو الذي دعا الى اعتبار منع توقف المجاز على الحقيقة وظن انه لا حاجة
اليه لان الغالب سبق الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليس باولى من غيره فلا يتوقف على المنع المذكور فتدبر ومنها ان يتعدد الموضوع له والمستعمل فيه
ويتحد الوضع ويكون بعض موارده بحيث يحتمل ان يكون داخلا في الموضوع له بان يكون المعتبر فيه المفهوم الاعم فيكون حقيقة فيه ويحتمل عدمه بان يكون
المعتبر المفهوم الاخص فيكون مجازا فيه فيبنى على الدخول لان المعتبر هو المفهوم الاعم لاصالة الحقيقة المجردة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكلام
في تعيين مورد الوضع فينهض ظاهر الاستعمال دليلا على تعيين الاعم ويؤيده اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظة
كما ترددنا بين ان تكون اداة الاستثناء موضوعة لخصوصيات مطلق الاخراج او المتصل فقط فنرجح الاول لما مر واما اصالة عدم تحقق الوضع في مورد التنقل
الشك فلا يصلح معارضا للاصل المذكور لانه ظاهر فينهض حجة عليه هذا ولم اقف منهم على كلام فيه نعم ربما يؤذن مقالتهم في المورد السابق بالموافقة لما ذكرناه
ومنها لو استعمل اللفظ في معنيين لا يكون بينهما علاقة التجوز فيحتمل الاشتراك بينهما وان يكون موضوعا لمعنى ثالث او لمعنيين آخرين فيستعمل
فيهما مجازا والمتعين الاول لان ظاهر الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه وينفيه عن غيره فيلزم تعدده فيهما دفعا للزوم الغلط وكذا الحال فيما لو تعدد
المستعمل فيه وتحققت العلاقة في جانب دون آخر وعلم بالوضع لذي العلاقة كاللفظ المستعمل في الكل وفي الجزء الذي لا ينتفي بانتفائه اذا علم الوضع
للجزء فيبنى على الاشتراك بينهما لما مر ومنها ما لو جهلنا وضع اللفظ ووجدناه تارة مستعملا بغير قرينة واخرى محفوفا بها وجوزنا ان يكون المراد
في الاستعمالين معنى واحدا فقط لما مر يكون الاستعمال حقيقة في الموضعين والمعنى واحد ويجري فيه النزاع المتقدم ومورد القاعدة الثانية ان
يتعدد المستعمل فيه ويجهل الموضوع له او يعلم الوضع في البعض ويجهل في الباقي ويكون بحيث يحتمل الاشتراك والمجازية لوجود العلاقة المعتبرة وبهذا القيد
لابد من اعتباره وان لم اقف على من يعتبره اذ بدونه يتعين المصير الى الاشتراك لامتناع الحمل على الغلط وبعد ثبوت الوضع لما لم يثبت الاستعمال
فيه وقد مر ذكره في بعض موارد القاعدة السابقة فالسيد بنى في ذلك على الاشتراك ويحمل استعمال اللفظ في المعاني المتعددة كاستعماله في المعنى
الواحد من غير فرق والاكثر على المجاز وهو من الاشتراك وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز زعم ان الاستعمال في مثل المقام بمجرده
لا يقتضي شيئا منهما وهذا هو الحق لان الاشتراك يتوقف على تعدد الوضع فحيث لا دليل عليه فالاصل عدمه واما سبب التجوز فمعلوم الحصول
بخلاف سبب الاشتراك للشك في الوضع واسناد المسبب الى السبب المعلوم اولى من اسناده الى السبب الغير معلوم والفرق بين متحد المعنى ومتعدده انه
على تقدير الاتحاد لا ريب في ثبوت اصل الوضع من حيث توقف صحة الاستعمال عليه فيبقى تعيين الموضوع له فيصلح الاستعمال دليلا على تعيينه بخلاف
صورة التعدد فان القدر اللازم لصحة الاستعمال انما هو الوضع للبعض ويبقى الزايد عليه ولا يصلح الاستعمال دليلا على اثباته نعم لو ثبت اجمالا لاجل

آخر صح ان يجعل الاستعمال دليلا على تعيينه كما في الصورة السابقة فان قضية الاستعمال على ما ساعد عليه التحقيق لا تزيد على ذلك ولئن سلم ان
ان الاستعمال بنفسه ظاهر في الحقيقة فيمكن الفرق ايضا بان الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعفه بمعارضة الاصل منقوض بالظهور بالمجازية من الاشتراك
لغلبته عليه فلا يبقى وثوق به بخلاف الصورة السابقة ويأتي ثم ان اصالة عدم تعدد الوضع على تقدير الاشتراك معارضة باصالة عدم ملاحظة العلاقة
على تقدير المجازية فيتساقطان فساقط لان ملاحظة العلاقة من شرائط صحة الاستعمال ولوازمها على تقدير عدم تعدد الوضع فلا يصلح اصالة
عدمها لمعارضة اصالة عدمه ولهذا التحقيق تأتي في محله ان شاء الله تعالى وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعنيين اعم من الآخر وبين غيره
فيختار في الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم المجاز او الاشتراك وكل منهما مخالف للاصل
واما اذا كان حقيقة في الاعم كان حقيقة في الجميع وهذا التقرير وان قرره المفصل فيما اذا استعمل اللفظ في معان لها قدر مشترك بين
بقية المعاني لكنه يجري ايضا فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان احدهما اعم من الآخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحدهما بخصوصه كما
قررنا والتحقيق عندي انه تبين استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية في وضعه للعام او القدر المشترك غير رافع للمجازية و
الاشتراك ان صح التعويل على امثال هذه التعليلات في معرفة الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب رجع الى المتحد المعنى لان اللفظ
اذا وجد مستعملا في معنى ثم شك في استعماله في معنى آخر بنى على اصالة عدم التعدد وقد عرفت ان اللفظ اذا كان متحد المعنى تعين حمله
على الحقيقة واعلم انه لو تعدد المستعمل فيه وشك في تحقق العلاقة فالظاهر التوقف لمعارضة غلبة المجاز بغلبة عدم تحقق العلاقة المعتبرة
بين المعاني واصالة عدم الوضع باصالة عدم حصول مجوز التجوز في خصوص محل البحث وان ثبتت الفائدة الكلية للشك في تعلقها به

فصل الحقيقة الشرعية هي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي فخرج بقولنا في معناها الشرعي ما استعمل في غيره ولو بوضع شرعي كابراهيم
وبقولنا بوضع شرعي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع لغوي او عرفي او بوضع شرعي لمعنى آخر فان المتبادر منه ان يكون بمقتضاه الاولي
اولان الظاهر منه ان يكون الوضع سببا مستقلا في صحة الاستعمال وليس الامر في المجاز كذلك وينبغي ان يعتبر قيد الحيثية في الوضع الشرعي
ليخرج مثل لفظ الحسن ع والحسين ع فانه وان كان لمسماهما تعلق بالشرع لحكم الشارع بوجوب اتباعهما والاعتراف بامامتهما وعصمتهما الا
انه لم يضع اللفظين بازائهما من كونه شارعا بمعنى ان لا دخلية لكونه شارعا في التسمية بخلاف مثل لفظ الصراط والميزان والجنة والحساب
بناء على انها حقايق في معانيها الشرعية والمخصوصة فان لجهة الشرع مدخلا فيها لان الغرض الداعي الى وضعها انما هو بيان آثارها الشرعية
وبالجملة فنظير ذلك وضع الفقيه والاصولي وغيرهما اسامي لاولادهم فان ذلك لا يصيرها حقايق فقهية او اصولية مثلا وان قدر لهم تعلق
بتلك الصناعة بخلاف ما لو وضعوه ليستعمل في عرفهم بالاعتبار المذكور ثم ان فسر الشارع بالنبي فالمراد به هاهنا نبينا ص وان فسر به تعالى
فان قلنا بان واضع اللغات هو تعالى عدا الالفاظ المبحوث عنها غيره تعالى فلا اشكال والا احتيج الى اعتبار الحيثية المذكورة ايضا للفرق
بين الحقايق الشرعية وغيرها وينبغي تخصيصه على التقديرين الاخيرين بالوضع في شرعنا لا مطلقا وان احتمل لعدم مساعدة كلمات

القوم عليه ثم هذا الحد كما ترى يتناول باطلاقه ما اذا كانت منقولات او موضوعات مبتدأة سواء وجدت المناسبة ولم تلاحظ او لم
توجد والنوع الاخير هو الحقيقة الدينية التي اثبتها المعتزلة حيث عرفوها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وخصوها
باسماء الذات والصفات كالمؤمن والكافر وما يشتق منه دون اسماء الافعال كالصلوة والحج فانهم ارادوا بقولهم او معناه ان
لا يعرفوه ولو بطريق المجاز ليتعين كونها موضوعات مبتدأة فانه اذا تحققت المناسبة فقد عرفوا المعنى اجمالا لعلمهم بصحة الاستعمال على
حسب نوع المجاز وما يرشد اليه قولهم في الاحتجاج بان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة مصححة للتجوز ومنه
يظهر انهم وان ردوا الدعوى عند التحرير بين الانواع الثلثة لكنه انما يقولون بثبوت النوع الثالث منها هذا لكن لقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء
العلاقة المصححة للتجوز هناك شيئا تقدير تسليم ان يكون موضوعا مبتدأة اذ لا نسلم ان المناسبة المعتبرة في النقل التعيني لا بد ان يكون مصححة
للتجوز وكيف كان فليس في التعرض لمقالتهم كثير فائدة فلنقتصر على ما ذكرناه واذا تحقق معنى الحقيقة الشرعية فنقول قد اختلف القوم في
اثباتها فذهب الى كل فريق والظاهر من تتبع المتقدمين اثباتها بالوضع اليقيني لكن ذكر الحاجبي في رد ايراد اورد على بعض حجج المثبتين
توضيحه انه ان اريد ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية مجازا ثم اشتهرت فافادت لغير قرينة فهو المدعى والظاهر انه اراد الا اشتهار
في لسان الشارع دون غيره ولو معه فان ذلك لا يثبت المدعى فيستفاد منه ان المقصود المثبتين اثبات الوضع ولو على سبيل التعيين و
هذا منه خلاف ما هو المعروف من مقالتهم ومخالف لما يقتضيه ظاهر حججهم ثم من المتاخرين من فصل بين الفاظ العبادات والمعاملات
فاثبتها في الاول ونفيها في الثاني ومنهم من فصل بين ما يكثر استعمالها وبين غيرها فذهب الى الاثبات بالوضع التعيني في الاول والى النفي في
الثاني ثم من النافين من ذهب الى صيرورة هذه الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في زمن الشارع ومنهم من خصه بالالفاظ المتداولة
ويظهر من بعضهم نفي ذلك ايضا حيث ذكر ان الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية الا مجازا وقد حكي عن بعضهم نفيها
فيما تقدم على زمن الصادقين عليهما السلام ايضا ومن عدا القولين الاولين قولا بثبوت الحقيقة الشرعية فقد سها او احدث اصطلاحا
ويتابع عن الباقلاني القول بان هذه الالفاظ باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط لقبولها وصحتها وهو غير ثابت ثم
النزاع هنا انما في الالفاظ التي هي حقيقة عند المتشرعة في معانيها الشرعية واستعملها الشارع ولم يعلم انه من مصطلحاتهم اذ في الالفاظ
التي كانت حقيقة فيها في اول زمن وقع فيه هذا النزاع اعني زمن الصادقين عليهما السلام قيل فالوجهان متقاربان ولعل الاول الصادق
بالاعتبار ويظهر من بعضهم ان النزاع في مطلق الالفاظ التي هي حقايق عند المتشرعة وهو بعيد اذ منها ما يعلم انه من مصطلحاتهم
فكيف يتصور وقوع النزاع فيه اذا عرفت هذا فالذي يقوى عندي ان جملة من تلك الالفاظ قد كانت حقايق في معانيها الشرعية
في الشرائع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لثبوت ماهياتها فيها كما يدل قوله تعالى حكاية عن عيسى بن مريم ع واوصاني بالصلوة
والزكوة ما دمت حيا وقوله تعالى لابراهيم ع واذن في الناس بالحج وقوله تبارك اسمه كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى غير ذلك

واذا ثبت

واذا ثبت ان هذه الماهيات كانت مقررة في الشرائع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق
لتدينهم بتلك الاديان وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ آخر عنهم بازائها ولو كانت لقضت العادة بنقله ولا يقدح وقوع الاختلاف
في ماهياتها بحسب اختلاف الشرائع وان قلنا بان مسمياتها الماهيات الصحيحة كما هو المختار حيث انها بهذه الكيفية كانت واحدة حال
الوضع لانا نلتزم بانها موضوعة بازاء القدر المشترك الصحيح فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم كاختلاف مصاديق
ماهياتها المعتبرة في شرعنا باختلاف الاحوال تمكنا وعجزا تذكرا ونسيانا وغير ذلك كما لا يوجب هذا الاختلاف تعدد الوضع مع
تلاحقه في البعض كالصلوة فليكن الاختلاف المذكور كذلك ثم على تقدير تحقق هذه الحقايق في الشرائع السابقة فهل هي بوضعه تعالى
اياها فيها او بوضع اول بني شريعة تلك الماهيات في شرعه او بغلبة الاستعمال في لسانه او لسان متابعيه او الجميع وجوه يمكن معرفتها بما قدمناه
في باب من الحج فعلى ما اخترناه تكون تلك الالفاظ حقايق لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة التي تكون قبل زمن النبي ص كما هو
الظاهر ولا ينافي ذلك كون العبادات توقيفية لان لمعانيها الشرعية على هذا البيان مجهولة الكنه والحقيقة ولا سبيل لمعرفتها بعد العلم بالاختلاف
في امور كثيرة الا بالتلقي من صاحب الشريعة واما غير ذلك من الالفاظ الشرعية مما ثبت وتحقق معانيها في الشرائع السابقة فان كانت
مما تشتد الحاجة اليها فالظاهر ثبوت النقل فيها بغلبة الاستعمال في زمانه ص في لسانه ولسان تابعيه كما تحكم العادة وليس هذا بالحقيقة
الشرعية كما نبهنا عليه والا فحيث يعلم بحصول النقل فيه من الازمان المتاخرة وسيأتيك توضيح بعض هذه المواضع حجة
القول الاول وجوه الاول وهو المعروف من المتقدمين القطع بان الصلوة والصوم والحج اسماء لمعانيها الشرعية
لتبادرها منها الى الفهم عند الاطلاق وان ذلك لا يكون الا بتصرف الشارع ونقله اياها الى تلك المعاني والجواب ان التبادر
المدعى ان كان بالنسبة الى زمان اهل الشرع فمسلم لكن لا يثبت الا الحقيقة عندهم وان كان بالنسبة الى زمان الشارع فممنوع
لا يقال لا سبيل الى المنع بعد وقوع النقل لما تقرر من ان المسائل اللغوية يكتفى فيها ولو بنقل الواحد لانا نقول الظاهر ان المستدل
بذلك لم يطلع على اكثر مما اطلعنا عليه في المقام فنقل التبادر منه على تقدير عدم ثبوته عندنا بعد الفحص موهون على ان كلامه ظاهر في
دعوى التبادر بالنسبة الى زماننا لا الى زمان الشارع فالكلام المذكور معه مناقشة ظاهرية سلمنا لكن لا نسلم ان ذلك لا يكون
الا بنقل الشارع لها لجواز ان يكون بغلبة الاستعمال بين المتشرعة في زمانه الثاني ان هذه المعاني مما تشتد الحاجة الى
ايرادها والتعبير عنها فمقتضى الحكمة ان يضع الشارع بازائها الفاظا ليستغني به عن تكلف القرينة مع ان في الوضع
السلامة من الاخلال بالفهم ما لم يسمع القرينة اذ ربما يخفى فيختل فهم المقصود ثم اذا ثبت الوضع فليس الموضوع الا هذه الالفاظ المتداولة
على السنة اهل الشرع وذلك ظاهر والجواب ان مرجع هذا الوجه الى الاستحسان ولا تعويل عليه سيما في اثبات الوضع مع انها لا
تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغناء عن تكرير القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقوله كلما اطلق هذه الالفاظ فالمراد معانيها الشرعية مجازا
ما لم انصب قرينة على الخلاف او يفهمهم ذلك بقرينة الاحوال الثالث الاستقراء فانا تتبعنا استعمالات الشارع لهذه الالفاظ فوجدنا
يستعملها غالبا في معانيها المخترعة عنده حتى كاد ان لا يوجد استعماله اياها في معانيها اللغوية مع ما ترى من كثرة استعماله لها وتكررها
في كلامه فان ذلك يفيدنا الظن بانه قد بنى من اول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية الا ترى انا نحكم على الالفاظ
المتداولة في عرف ارباب العلوم والصنايع بانها منقولات عندهم بمجرد غلبة استعمالهم اياها في معانيها المخترعة عندهم وان لم نفهم
الى ذلك النقل في بعض الموارد والظاهر ان عرف الشارع لا يقصر عن عرفهم في ذلك فليحكم بالنقل هنا كما يحكم به هناك والجواب ان غلبة

الاستعمال لا يوجب البناء على النقل لجواز البناء على التجوز فان رجح الاول بانه اوفق بالحكم رجع الى اثبات الوضع بالاستحسان وقد عرفت فساده وقبل
ذلك بالالفاظ المتداولة عند ارباب العلوم والصنايع مدفوع بان النقل التعيني غير ثابت في كثير من تلك الالفاظ وان تحققت الغلبة فيها ولو
قلنا بثبوته هناك كما صدر عن البعض تبنى على المسامحة رعاية لبعض الامارات الضعيفة اذ لا يترتب عليه ثمرة فتامل ولا يذهب عليك ان هذا الاستقراء
الذي ذكرنا انه حجة في مباحث الالفاظ الرابع نقل جماعة من العلماء وقوعها والظاهر ان هذه المسئلة لغوية يكتفى فيها بنقل الواحد فضلا عن
المتعدد ولا يقال نقل البعض وقوعها معارض بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يبقى معول عليه لانا نقول المثبت مقدم على النافي لان مرجع النفي الى عدم الاطلاع
غالبا وهو لا يصلح لمعارضة مدعيه كما مر التنبيه على ان القول بالاثبات اشهر فهو بالترجيح على تقدير التكافؤ اجدر والجواب ان مستند المثبتين لما
كان بعض الوجوه المتقدمة والاتية بل المعروف منهم الاستناد الى الحجة الاولى كما عرفت ولا تنهض دليلا على الاثبات لم تجد الاشتهار الى نقلهم فائدة
فنقلهم ليس حجة في نفسه بل من حيث افادته الظن ولا وثوق به على تقدير ضعف المستند وقد مر التنبيه عليه سابقا فان قلت ضعف المستند المذكور
لا يقتضي ضعف النقل لجواز ان يكون لهم مستند اخر لم يتعرضوا لذكره قلت لا ريب في انه خلاف الظاهر من مقام الاستدلال ولا يكفي في الوثوق
مجرد الاحتمال الخامس ان علماء الاعصار والامصار كانوا لا يزالون يحملون هذه الالفاظ على معانيها الشرعية ويستدلون بها في موارد الحاجة
ومواضع الخلاف ولم يكن لهم في ذلك من نكير وذلك اجماع منهم على ان هذه الالفاظ كانت في عرف الشارع حقايق في معانيها
الشرعية والجواب ان الاجماع المدعى على الحمل المذكور ان كان بالنسبة الى المثبتين فمسلم لكن لا يثبت به الدعوى كما لا يثبت بمقالتهم
وان كانت بالنسبة الى المنكرين ايضا فممنوع سلمنا لكن استعمال الشارع لهذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجردا عن القراين المعينة للمراد
فلعل منشأ حملهم على هذه المعاني وجود تلك القراين دون الوضع السادس ان كثيرا من هذه الالفاظ كلفظ الصلوة والصوم و
الزكوة والحج والطواف والركوع والسجود كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كما يرشد اليه تتبع القصص الواردة
في القران وغيره فيثبت المقصود فيها بضميمة اصالة عدم الهجر وفي الباقي بضميمة عدم القول بالفصل اذ لا فرق هنا بين النفي والاثبات
الكليين اما التفاصيل التي ذهب اليها المتاخرون فلا عبرة بها لوقوعها بعد ما انعقد عليه اجماع المتقدمين لا يقال لا يلزم من كون تلك
الماهيات مشروعة في الامم السابقة ان يكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها لجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ اخر وورود الحكاية
عنها بهذه الالفاظ لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع على انه لو وقع ذلك لنقله لنا نقلة اللغة والذي يليق في الجواب ان
كلام المثبتين ليس صريحا في الاثبات الكلي وان عزي اليهم ولو سلم فصحة الاستناد في مثل المقام الى عدم القول بالفصل ممنوعة بعد ما تبين
الحال والتحقيق وجه المقالة على ان الذي اراده المثبتون كما يظهر من كلامهم وصرح به بعضهم هو ان الشارع نقل تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية
ووضعها بازاء معانيها الشرعية لا انها كانت موضوعة لتلك المعاني قبل زمان الشارع بل ربما شعر كلام بعضهم بانكار ذلك ففي البناء
على الدليل المذكور نقض لكلام الفريقين واحداث قول في البين السابع وهو يختص باثباتها بالوضع التعيني ان العادة قاضية
بان هذه الالفاظ قد اكثر الشارع استعمالها في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لظهور توفر داعيه عليه ومسيس حاجته اليه حيث
انه كان لا يزال يبين للناس احكامها ويحثهم على المواظبة عليها ويامرهم بتعلمها وتعليمها وادائها وتعليم غيرهم اياها وذلك كله غالبا لا
الا بتكرير الالفاظ المعينة بازائها وكل لفظ بلغ في معناه المجازي هذه الغاية واستمر على هذه المثابة ولو اياما قليلة فلا ريب في صيرورته حقيقة في
المعنى المجازي كما يشهد به الاعتبار السليم وحيث ان هذا الدليل لا يساعد على الاثبات الكلي اقتصر بعضهم على حسب ما نقتضيه على الالفاظ التي
يتداول ذكرها ويمس الحاجة غالبا الى استعمالها وعول على اصالة عدم النقل فيما عداها والجواب ان الغلبة في لسان الشارع مسبوقة بالغلبة في

لسان الآخرين

لسان الآخرين قضاء لحكم العادة نظرا الى كثرتهم وتوفر دواعيهم على الاستعمال فيكون صيرورتها حقيقة عندهم متقدما على صيرورتها حقيقة عند الشارع
وبعد صيرورة اللفظ حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان لسان الواحد من القوم تابع للسان الآخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة عند المتشرعة
وبهذا المقال يتبين وجه القول الاول بل الثاني ايضا من التفاصيل المحكية عن النافين ويمكن رده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع
وغيره فتخصيصه بغيره ايضا لا وجه له وكما لا يمكن نسبة النقل المذكور الى الشارع فقط لعدم استقلاله به كذلك لا يمكن نسبته الى المتشرعة فقط
لعدم استقلالهم به وترجيح الثاني بالغلبة منقوض برجحان الاول بالتاسيس ويمكن الخروج من المشارع فيه واستدل المفصل بين الفاظ
العبادات وغيرها بان العبادات ماهيات مخترعة في الشرع بخلاف المعاملات وتوابعها كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والاجارة و
العارية والوديعة والغصب والقصاص والدية وغيرها فانها باقية على حقايقها الاصلية اذ لم يتصرف الشارع فيها الا بان جعل لها شرايط واحكاما
وذلك لا يقتضي خلاف ماهياتها لان الشرط خارج عن حقيقة المشروط ومن هنا قالوا العبادات توقيفية دون المعاملات وارادوا بذلك
بمعنى ان موضوعات العبادات تتوقف على بيان الشارع دون موضوعات المعاملات فان المرجع فيها الى العرف ما لم يرد ردا حكامها فان الاحكام كلها
توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشارع واجيب بمنع الاطراد في المقامين اما في العبادات فلان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظايرهما باق على
معناه الاصلي اذ لم يجعل الشارع لها الا شرايط وهو لا يقتضي الاختلاف في الماهية واما في غيرها فلان لفظ الخلع والمبارات والنكاح والايلاء والعدالة
والفسق والطهارة والنجاسة والحدث وغيرها منقولات في الشرع اذ لم يعهد مفاهيمها من اهل اللغة وليست بالفاظ عبادات وفيه نظر لكن يرد
ان مستند هذا القائل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات راجع الى الوجوه المتقدمة وقد عرفت ما فيها حجة القول بالنفي وجوه الاول اصالة
عدم وقوع النقل من الشارع لانه حادث فيستصحب عدمه تمسك به جماعة كصاحب المعالم وغيره وهو انما يقتضي نفي الحقيقة الشرعية لفهمها
المخاطبين بها حيث ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقلوا الينا لمشاركتنا لهم في التكليف وشرايطه ولو نقل فاما بالتواتر
ولم يقع قطعا والا لما وقع الخلاف فيه واما بالآحاد وهو لا يفيد القطع على ان العادة في مثله تقتضي وقوع التواتر لا يقال ان اريد تفهيمها
اياهم تفهيم المعاني المنقولة من حيث كونها منقولة كما هو الظاهر منعنا الملازمة اذ لا نسلم ان التفهيم بهذه الحيثية شرط التكليف وان اريد
تفهيم المعاني من غير ملاحظة حيثية فلا نم بطلان التالي ضرورة ثبوت التفهيم كذلك ووقوع النقل الينا بالتواتر لانا نقول المراد هو الوجه الاول
والدليل على اعتبار الحيثية انه لو لم يقع التفهيم كذلك لانتفى فائدة الوضع وكانهم تركوا هذه المقدمة تعويلا على ظهورها والجواب منع الملازمة الثانية
الا ان يريد نقل النقل الينا اذ الشركة في التكليف لا تقتضي الا بيان المراد وهو يحصل بذكر القرينة ولا حاجة الى التصريح بالنقل وان اريد نقل
المراد فبطلان التالي ممنوع لانا لا فائدة في منع الملازمة اذ على تقدير عدم نقلهم لا يكون لنا سبيل الى اثبات النقل فيتم ما اراده النافي
فنقول غرض النافي فيما يرشد اليه كلامه اقامة الدليل على عدم الوقوع لا بيان عدم الدليل على الوقوع ففي المنع المذكور نقض لدعويه ولا يلزم
من منع الملازمة نفي احد الطرفين لجواز صدق الاتفاق فيه مع ان ادلة المثبتين لا تختص بالنقل فنفيه لا يقتضي القدح في قولهم هذا مع ان

الدليل المذكور مبني على مقدمات آخر ممنوعة لان مخالفة قوم لا يقتضي نفي التواتر عند آخرين وعدم افادة نقل الآحاد للقطع لا يخرجها عن
الحجية لما عرفت من ان المدار في مباحث اللغة على الظن غالبا وقولهم العادة تقتضي في مثله التواتر ممنوع لظهور المراد غالبا في الخطابات الشرعية
فلا يكفي في نقل النقل على تقدير وقوعه كثير فائدة الثالث ان هذه الالفاظ لو كانت منقولة في الشرع لزم خروج القرآن عن كونه عربيا و
التالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان هذه الالفاظ لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني فلا تكون عربية وقد اشتمل القرآن عليها فلا يكون
عربيا لان ما بعضه غير عربي لا يكون كله عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب ان العربي اعم كل لغة منها سلمنا
لكن المراد انه باسلوبه عربي لا ان جميع الفاظه عربية لاشتماله على الفاظ معربة كسجيل ومشكاة وعلى اعلام لم يضعها واضع لغة العرب كابراهيم
واسمعيل وزيد ويمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة اذ على تقدير النقل لا يجب ان يكون استعمالها في القرآن حقيقة تبعا لاوضاعها الشرعية بل يجوز
ان يكون مجازات تبعا لاوضاعها اللغوية فان المجازات كالحقايق عربية قطعا لكن لا يقتضي معه ثمرة النزاع بالنسبة الى استعمالاته تعم وجب
العضدي وغيره بانا لا نم انها لا تكون حينئذ عربية كيف وقد وضعها الشارع اما حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات المستحدثة عربية
وان لم يصرح العرب باحادها وكلامهم هذا يقتضي ان يكون استعمالات الشارع لها حقايق ومجازات باعتبارين فقد دخل في العربية
باعتبار كونها مجازات فان خرجت منها بكونها حقايق وهو بمعزل عن التحقيق لان المجاز على ما مر تحقيقه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع
له لعلاقة فاستعمال الشارع لها بعد النقل ان كان بالنقل فهو حقيقة شرعية لا غير وان كان بالعلاقة فهو مجاز لغوي لا غير وان اريد ان الشارع
قد اعتبر كلا الامرين في استعماله فهو مع بعده من الانظار السليمة يتضمن اسناد عبث الى الشارع تعالى عنه لان في التعويل على احد الامرين
غنية عن اعتبار الآخر وليس في اعتبارهما معا تاكيد للدلالة او لصحة الاستعمال ان لم نقل بان فيه وهنا لذلك لعدم مساعدة الطريقة الجارية
بين اهل الاستعمال عليه والظاهر من طريقة الاكثرين ان بين وصفي الحقيقة والمجاز تنافرا وتنافيا فيمتنع اجتماعهما في استعمال واحد وقد يمنع بطلان
التالي وجعل الضمير للسورة ولو بتاويل المذكور والمقروء واعترض بانه قد اطلق عليه القرآن والسورة ليست قرآنا اذ يصدق عليها انها بعضه وبعض
الشيء غير الشيء واجيب تارة بان القرآن موضوع للقدر المشترك بين الكل والجزء بدليل وقوع الحنث اذا حلف ان لا يقرأ القرآن فقرأ بعضه فيصدق
على المجموع وعلى الابعاض كلفظ الماء فيصدق ان السورة قرآن وبعض القرآن باعتبارين كما يصدق على ماء النهر انه ماء وبعض الماء باعتبارين
واخرى بان القرآن موضوع تارة للقدر المشترك واخرى للمجموع من حيث المجموع فيصدق ان السورة قرآن بالاعتبار الاول وبعضه بالاعتبار الثاني
من غير حاجة الى اعتبار زايد وهذا جواب سخيف لان لفظ القرآن موضوع للمجموع فقط كاسماء ساير الكتب كما يشهد به التبادر ولا ينافيه صدق
قرائته عرفا بقراءة بعضه لصدق قراءة السورة والآية بقراءة ابعاضها ايضا مع انهما موضوعان للمجموع فقط بل هذه مسامحة عرفية في التعليق مرجعها الى تنزيل تعلق
الفعل بالبعض منزلة تعلقه بالكل وهذا لا يختص بالمقام بل له نظاير كثيرة مع انه ان اريد بالسورة ما فيها هذا اللفظ فالاشكال وارد باعتباره ايضا وان اريد غيرها
فبعيد من سياق الآية نعم لو اجيب بحمل القرآن على معناه اللغوي لاستقام ولم يتجه عليه الاشكال ويمكن حمل كلام المجيب عليه بتكلف تتمة يظهر الثمرة بين

القول بثبوت

بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني وبين القول بالنفي مطلقا فيما اذا وردت تلك الالفاظ في كلام الشارع مجردة عن القرينة فانها
تحمل على معانيها الشرعية بناء على الاول وعلى معانيها اللغوية بناء على الثاني لما تقدم من ان كل لفظ اصطلح المتكلم في معنى فحيثما ورد في كلامه حمل
على مصطلحه قضاء لحق التبادر وهذا انما يتم اذا ثبت تأخر الاستعمال عن زمن النقل ويمكن اثباته حيث لا شاهد عليه بالخصوص بدلالة الغالب عليه او
تم وباصالة التاخر على ما سيأتي وهذه الثمرة جارية ايضا بين القول بالوضع التعييني والقول بالنفي مطلقا عند العلم بتأخر زمن الاستعمال عن زمن النقل
واما عند الجهل به كما هو الغالب فقد قطع بعض محققي المتاخرين بعدم الحكم بالتاخر باصالة التاخر لاقتضائه تعيين سبق الاستعمال وبالجملة تحقيق الغلبة
فلا يترتب الثمرة اقول يقين السبق المحصل للغلبة لا ينافي ترتب الثمرة بل تحققها الا ان يكون المراد ترتبها من حيث الوضع لكن يهون معه الشر
المنع وايضا انما يرفع اليقين الاجمالي حكم الاصل على تقدير تسليمه اذا ادى الى عدم حصول الظن به حيث يكون التعويل عليه من حيث افادته كما في
المقام وهو ممنوع ولا ثمرة بين القول بالنفي مع اثبات النقل في زمانهم وبين القول بالاثبات تعيينا او تعينا على تقدير العلم بالتاخر وكذا
مع عدمه ان علمنا اصل التاخر والا فالثمرة ظاهرة بين القول بثبوتها بالوضع التعييني وبين القولين الاخيرين اذ الغالب تأخر الاستعمال عن زمن النقل
التعييني لا ثمرة بينهما ومما قررنا يتضح الحال في الثمرة بين المذهب المختار وبين ساير الاقوال ثم اقول ولقائل ان يرفع الثمرة ويلتزم بحمل هذه الالفاظ
حيثما وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة على معانيها الشرعية وان لم يثبت نقلها ويستند في ذلك الى امور الاول ان الغالب المتداول استعمال
الشارع لها في معانيها الشرعية لمسيس الحاجة اليه دون معانيها اللغوية فحيثما وردت في كلامه تعين حملها على المعنى الشرعي الحاقا لها بالاعم
الاغلب لكن هذا لا يطرد في جميع الالفاظ الثاني ان هذه الالفاظ قد اشتهرت في عرف الشارع في معانيها الشرعية كما مر فحيث لا يعلم تقدم
استعمالها على زمن الاشتهار كما هو الغالب فقضيته الاصل تاخره ومعه يتعين حملها على معانيها الشرعية وان لم يثبت النقل تقديما للمجاز المشهور
وهذا ايضا لا يطرد الثالث ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية اضعاف ما نقل الينا قطعا لما مر واستعماله اياها في غير معانيها الشرعية
زايدا على القدر المعلوم غير ثابت فحيثما نجد استعماله اياها من غير قرينة يتعين حملها على القسم الاول لانه المتيقن صدوره عنه دون القسم الثاني للشك في
صدوره عنه والاصل عدمه فان استشكل هذا بانه لا ريب في ان الشارع قد استعمل الفاظا كثيرة في معانيها اللغوية فينتقض الاصل بهذا اليقين
الاجمالي فالجواب عنه ما مر **فصل** اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي اسامي للصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وهذا النزاع انما يتفرع
على القول بان هذه الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الشرعية سواء قيل بالتعيين او بالتعين في زمان الشارع او غيره واما على ما يعزى الى الباقلاني
من انها باقية على معانيها اللغوية كما مر فان ارادوا بقاءها على تلك المعاني الى زماننا هذا فالنزاع لا يتوجه اليه وجه نظر من محققي المتاخرين من فرع
النزاع على القول بان هذه الالفاظ مستعملة عند الشارع في معانيها الشرعية سواء كان بالنقل او لا ووافقه فيه بعض المعاصرين وفيه نظر اذ لا ريب
في ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ كلا او بعضا في غير الصحيحة كما سياتي فكيف يتأتى لاحد انكار ذلك نعم ربما يتصور النزاع في انه هل الاصل
استعمال الشارع لها في المعاني الصحيحة على تقدير ارادة معانيها الشرعية او الاعم منها ومن الفاسدة فلا يتوقف على تقدير ثبوت النقل لكنه بعيد من

من التحرير المعروف وقولهم هي اسامي للصحيحة او الاعم ظاهر او صريح في ان النزاع فيه بحسب الوضع لا مطلق الاستعمال ودون التاويل فيه خرط القتاد
ويساعد على ما ذكرنا ظاهر الادلة الآتية ثم المراد بالفاظ العبادات ما يكون مداليلها مهيات مخترعة في الشرع للتقرب بها كالصلوة والزكوة والحج
والصوم دون ما ليس كذلك كالزيارة والعيادة والقراءة والركوع والسجود فان المدار فيها على اوضاعها اللغوية والعرفية وما ثبت لها في
الشرع من شرط فانما هو شرط لرجحانها ومطلوبيتها لا لحصول مهياتها ومسمياتها فان القراءة المباحة او المرجوحة قراءة حقيقة وكذا الزيارة
والعيادة وغير ذلك في هذا ظاهر لا ستر عليه واما الفاظ المعاملات فسياتي تحقيق القول فيها اذا تقرر هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه الاول
تبادر المعاني الصحيحة منها وقد مر ان علامة الحقيقة وصحة سلب الاسم عن غير الصحيحة وعدم تبادر الاعم منها وقد تقدم انها علامة المجاز فتكون حقايق في
الصحيحة مجازات في الفاسدة لا يقال ان اريد بالتبادر ما يكون ناشيا عن الاطلاق فبعد تسليمه لا يثبت المقصود والا فممنوع وصحة سلب الاسم عن الفاسدة
لعلها مبنية على التاويل بتنزيل الفاسدة منزلة امر مغاير للمهية نظرا الى عدم ترتب الفائدة المقصودة منها عليها فلا تدل على كونها مجازا فيها لانا نقول
معيار الفرق والتميز في نظاير المقام انما هو الوجدان ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا المعاني الصحيحة متبادرة من تلك الالفاظ مع قطع
النظر عن اطلاقها ووجدنا صحة سلبها عن الفاسدة من غير ابتناء على التاويل فلا يصغى الى المنع المورد على المقامين الثاني لا ريب في ان
في الشرع مهيات مخترعة مطلوبة هي ذوات اجزاء وشرايط قد تصدى الشارع لبيانها ببيان اجزائها وشرايطها واحكامها وحث في المواظبة عليها وظ
ان هذه ليست الا العبادات الصحيحة وحيث كان اسهل طرق التفهيم والتفاهم تادية الالفاظ مست الحاجة الى نصب الفاظ على تلك المهيات اما بالوضع فقضية
الحكمة والعادة ح ان يكون الوضع بازاء تلك المهيات المطلوبة لا الاعم منها لئلا يختل فهم المراد في الموارد التي هي اهم موارد استعمالها مع ما فيه من
الاقتصار على قدر الحاجة واما بالتجوز فلا يكون المستعمل فيه في اكثر الموارد كموارد الامر والبيان وذكر الشرايط والاحكام ونحو ذلك الا تلك
المهيات لا الاعم منها لعدم تعلق المطلب حقيقة الا بها وعدم تعلق القصد ببيان غيرها وعدم كون الشرايط والاحكام ثابتة لغيرها وظ ان هذه الموارد
هي معظم موارد استعمال هذه الالفاظ حتى انه يندر استعمالها في غيرها فتصير تلك الالفاظ حقايق في تلك الماهيات بالغلبة وهو المطلوب لا يقال يجوز
ان يكون قد تجوز بها واستعملها في المعنى الاعم واطلقها على المعنى الذي اراده من باب اطلاق العام على الخاص لا من حيث الخصوصية لئلا يلزم سبك مجاز
من مثله لانا نقول هذا بعيد فان الظ ممن تجوز بلفظ في معنى اخترعه انه تجوز به فيه لا في غيره ولا ينبغي التامل في حجية مثل هذا الظهور في مباحث
الالفاظ وكذا الكلام لو قلنا بصيرورتها حقايق بغلبة الاستعمال في لسان المتشرعة ولو مع الشارع او بصيرورتها حقايق قبل زمانه ع الثالث
ما ورد في الاخبار المستفيضة من انه لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما يدل
بظاهره على نفي المهية عند انتفاء بعض الاجزاء والشرايط لها فيلزم ان يكون اللفظ موضوعا لها ح وتم المقصود فيها عند انتفاء غير ذلك الاجزاء
والشرايط وفي غير تلك العبادات بعدم القول بالفصل واورد بالمنع من تعلق النفي في تلك الموارد بنفس المهية لجواز تعلقه بما هو خارج عنها
كالصحة والكمال كما في قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا عمل الا بنية ونحو ذلك على ان حمل النفي في الرواية الثانية على نفي المهية غير ممكن

لصحة الصلوة

لصحة الصلوة في صورة نسيانها او عدم القدرة على قرائتها او كون المصلي ماموما وكذا الرواية الثالثة اذ قد يصح الصوم مع عدم تبيته من الليل و
الجواب ان ظ اللفظ انما يقتضي نفي المهية لتعلقه بها وحمله على نفي صفاتها بالتقدير او بالتجوز خروج عن الظ فلا يصار اليه من غير ضرورة تلجي اليه
الا ان بعض نظايره وليس فلا يلتفت اليه وعدم البطلان في بعض الصور لا يورث القدح في الحمل المذكور لشيوع التخصيص ورجحانه على ساير انواع
المجاز على ان الكلام تم بالرواية الاولى ايضا الرابع ان جميع العبادات مطلوبة للشارع متعلقة لامره ولا شيء من الفاسدة كك فلا شيء من الفاسدة
بعبادة وهو المط اما الصغرى فلامرين الاول اطلاق الاوامر المتعلقة بها وذلك ظ الثاني ان العبادة ليست الا ما يرجح فعله على تركه وظ ان الترجيح
انما يتحقق بعد تعلق امر الشارع وطلبه بها فلا بد في كونها عبادات من كونها متعلقة لطلب الشارع وامره وهو المقصود في الصغرى واما الكبرى
فلظهور ضرورة ان اوامر الشارع لا يتعلق بالفاسدة والا لخرجت عن كونها فاسدة ويمكن ان يناقش في الوجه الاول بالتزام التقييد في تلك
الاطلاقات وفي الثاني بالمنع من تفسير مطلق العبادة بما يرجح فعله على تركه بل ذلك معنى الصحيحة منها دون الاعم فانه اعم من الراجح وغيره نعم
يعتبر ان يكون نوعها راجحا في الجملة لتتميز عما ليس بعبادة ولا يخفى ما في المقامين من التعسف لا سيما الاخير ولو قيل بالفرق بين اسم العبادة واسامي العبادات دون
الاسم يختص بالصحيحة بخلاف الاسامي كان اوضح الخامس لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة كان لها وجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصحيحة او المبرئة للذمة
او المطلوبة للشارع او نحو ذلك واما اذا كانت موضوعة للمعنى الاعم لم يكن لها وجه ضبط بحيث يمكن تعلقه حتى يصح ان تكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها لا
يمكن القول بانها موضوعة لجملة من تلك الافعال لعدم صدقها عندهم على كل جملة منها ولا يصح اخذها على وجه يعتبر فيه الصدق عرفا للزوم الدور فان الصدق
عرفا يتوقف على الوضع فلو توقف الوضع عليه كان دورا وربما يحكى عن البعض التخلص عن هذا بتعيين جملة من الاجزاء فقال في لفظ الصلوة انها
موضوعة بازاء الاركان المخصوصة مع الطهارة وبمثله في غيرها وقد وقفت على مثل هذه الدعوى في كلام الفاضل المعاصر حيث ادعى ان الصلوة اسم للتكبيرة
والقيام والركوع والسجود وان البواقي شرط لمطلوبيتها وايد ذلك بمقالة الفقهاء ان تلك الامور اركان بخلاف ما عداها وفساده واضح للقطع
بان مجرد الاتيان بتلك الاجزاء غير مصحح للاطلاق مع انها لو كانت موضوعة بازائها لزم عدم الصدق عند انتفاء بعضها كالتكبيرة والقيام ولو حصلت
مع ساير الاجزاء والشرايط والتزامه على هذا المذهب تعسف واضح وليس في تسميتها اركانا ما يشعر بانها تمام المسمى كما لا يخفى على من وقف على
مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التفصي عن اصل الاشكال بالتزام كونها موضوعة للاعم من الصحيحة وما يقاربها في الهيئة عرفا فلا يلزم الدور
السادس انها لو لم تكن موضوعة لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الاوامر المتعلقة بها لظهور انها لا تتعلق بالفاسدة والتقييد على خلاف
الاصل واما اذا كانت موضوعة للصحيحة فلا يلزم ذلك وفي هذا ضعيف اذ لا عبرة بهذا الاصل ونظايره في اثبات الاوضاع حجة القول بانها موضوعة
للاعم وجوه منها التبادر وعدم صحة سلبها عن الفاسدة والجواب المنع من ذلك كما مر لا يقال انكار التبادر في ذلك غير مسموع بعد شهادة العرف عليه
فان من اخبر بان زيدا يصلي لا يفهم منه الا انه متشاغل باتيان هذه المهية من غير دلالة على كونها صحيحة او فاسدة ولهذا لو اخبر بعد ذلك بان صلوته
تلك كانت فاسدة لم يعد مناقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره لانا نقول بعد المساعدة على الدعوى المذكورة ان القرينة الحالية في مقام الاخبار

قائمة على عدم ارادة الصحيحة بخصوصها وهي بعد الاطلاع على السرائر وكثيرا ما يكون المقصود بالاخبار عنها بيان حال الفاعل لها من تلبسه بتلك الافعال وتستّره
بها من غير تعرّض لبيان الصحة والفساد فيصلح ان ينهض ذلك قرينة على ارادة المعنى الاعم وظ ان تبادر المعنى من اللفظ عند قيام القرينة لا يوجب
الوضع له ومنها ان كون هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة على تقدير تسليمه لا يقتضي ان لا يطلق على الفاسدة على الحقيقة بدليل ان الاعلام موضوعة بازاء تمام الاشخاص
بشهادة قولهم دلالة زيد على يده واصبعه دلالة تضمنية ومع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق عند انتفاء بعض اجزائه او زيادته عليها ويلزم من
ذلك ان يكون حقيقة في الاعم وهو المطلوب والجواب ان فرض اختصاص الوضع بالصحيحة يابى عن صدق الاسم على الفاسدة حقيقة الا ان يدعى انقلاب الوضع
في الى الوضع للاعم وان كان على خلاف قصد الواضع بمساعدة العرف نظرا الى الغالب قيد العلة وهذا على الظاهر مما لا يمكن الالتزام به واما التمسك
بالعلم فمدفوع بانه انما يوضع بازاء نفس الشخص مع ما يتبعه من البدن من غير تعيين لمقدار مخصوص عنه فيصدق عليه حقيقة عند نقصان جزء منه
وزيادته عليه ليس الوضع في جميع المركبات بهذه المثابة فلا سبيل الى الالحاق والتعدية ومنها ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لزم
فيما لو نذر ان يعطي مصليا حال اشتغاله بالصلوة درهما ان لا تبرأ ذمته باعطائه لمن يراه مصليا وان كان عنده في اعلى مراتب العدالة والصلاح
ما لم يبحث عن كيفية صلوته ويطلع على صحتها الواقعية باستكمالها الاجزاء والشرائط وذلك مما لا يلتزم به احد وكذا الكلام في جواز الايتمام و
الجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر الاعطاء لمن يأتي بالصلوة الصحيحة مع ان الاشكال المذكور وارد عليه على القول بالاعم ايضا واما ثانيا
فبالحل وهو ان قضية اصالة صحة افعال المسلمين على ما تقرر في الشرع عدم وجوب البحث والتفتيش في المقامين والاكتفاء بظاهر الحال ما لم ينكشف
الخلاف ولهذا الحكم في المقام الاول بعدم البراءة اذا انكشف الخلاف ويلزم القائل بالاعم ان يلتزم بالبراءة فيه بل وفيما اذا تبين الفساد قبل الاعطاء
ولو عند الفاعل ايضا وهو من اقبح المفاسد اللازمة على هذا القول اللهم الا ان يتفصى عنه بان المتبادر من الاطلاق خلاف ذلك فيرجع عند التحقيق
الى ما ذكرناه واما ما يقال من ان افعال المسلمين انما تحمل على الصحيح عندهم دون الواقع فلا يجدي في المقام فضعيف بل قضية الادلة الدالة على ذلك
في المقام ونظائره الصحة الواقعية ولولا ذلك لما حل اكل ذبائحهم ولا لبس الجلود التي توجد من ايديهم الى غير ذلك الا بعد العلم بحصول التذكية الشرعية
وهو خلاف الاجماع وسيأتي لهذا زيادة بيان في محله انشاء الله ومنها ان هذه الالفاظ مستعملة في الصحيحة والفاسدة فالاولى ان تكون موضوعة للاعم ليكون
استعمالها فيهما على الحقيقة كما هو الاصل والجواب ان وقوعها مستعملة في خصوص الصحيحة مما لا ريب فيه ومعه لا يتم الاولوية المدعاة كما مر مرارا على انا قد
بينا ما يوجب الخروج عن مقتضاها على تقدير تسليمها ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وصحة وصفها بهما ولولا ان المقسم والموصوف اعم
لم يصح ذلك والجواب ان التقسيم والوصف قرينة على انها مستعملة في المعنى الاعم والاستعمال اعم من الحقيقة كما مر وان اريد صحة تقسيمها ووصفها
باعتبار معناه الحقيقي فممنوع ومنها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم تكرار معنى الطلب في الاوامر المتعلقة بها والتالي باطل وكذا المقدم بيان الملازمة
ان الامر يرجع الى الامر بالمطلوب اذ هو معنى الصحيحة فيكون المعنى اطلب مطلوبا وهو المراد بالتالي واما فساده فظاهر ايضا لا معنى للصحة الا ما تعلق
به الطلب واذا كان متعلق الطلب هو الصحيحة لزم الدور لتوقف الطلب على الصحة والصحة على الطلب والجواب انا لا نعتبر الصحة جزءا لمدلول اللفظ

بل يعتبرها

بل يعتبرها صفة له خارجة عنه وح فلا تكرار ثم المراد بالصحة موافقة الفعل للطلب الواقعي فتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور واما الطلب الواقعي
فهو لا يتعلق بالفعل الصحيح اعني ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعه او بما يكون صحيحا بذلك الطلب
فلا اشكال ومنها ما ورد في الروايات المستفيضة من الامر باعادة الصلوة عند حصول بعض المنافيات وهي عبارة عن الاتيان بالفعل ثانيا بعد الاتيان
به اولا فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس الامر هناك باعادة الصحيحة وعلى قياسه الكلام في ساير الالفاظ والجواب ان ذلك لا يقتضي الا مجرد الاستعمال
وهو لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد سبق العزم على الفعل والتشاغل ببعض اجزائه على ما ساعد عليه الاستعمال في
في المقام وغيره فليس في شيء منها دلالة على كون الوضع للاعم ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يدل النهي عنها على صحتها والتالي باطل فكذا المقدم بيان
الملازمة ان النهي ح انما يتعلق بالصحيحة لان اداته انما تتعلق بما هو موضوع بازائها على ما هو المفروض فلا بد من امكانها ح حتى يصح تعلقه بها والا كان
النهي عن امر ممتنع وهو ممتنع واما بطلان التالي فواضح على ما سيأتي بيانه والجواب ان هذا الدليل انما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة مع انه يمكن ان
يكون المراد بها المهية الصحيحة بمعنى بل النهي على نفي الفعل لا المنع من ايقاعه او يكون اللفظ مستعملا في الصحيحة حال ذكر النهي ويكون الفساد طاريا عليها بالنهي
لكن هذا انما يتم اذا كان العمل مطلوبا على الوجه المنهي عنه قبل النهي وقصد بالنهي عنه انشاء عدم مطلوبيته به ومنها انها لو كانت موضوعة بازاء الصحيحة
لزم ان يكون مورد النذر فيما لو نذر ان لا يصلي في مكان مرجوح هي الصلوة الصحيحة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التقدير انها موضوعة
للصحيحة واما بطلان التالي فلان تعلق النهي بها يستلزم النهي عنها وهو يستلزم فسادها على ما سيأتي وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر بها اذ
التقدير انه متعلق بالصحيحة لا غير وما يفضي وجوده الى عدمه فهو محال مع ان النذر المذكور منعقد والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر ان يصلي
صلوة صحيحة فيتأتى فيه الاشكال المذكور بعينه بناء على الاعم ايضا ولو منع جواز تعلقه بها ح لاتجه لنا منع جوازه على التقدير الاول ايضا الا ان يجعل تعلقه
بها قرينة على ارادة الاعم لكن لا يثبت به الا مجرد الاستعمال على ان تعلقه بالاعم يستلزم تعلقه بنوعيه من الصحيح والفاسد اذ تخصيصه بغير الصحيح غير صحيح
فيتأتى الاشكال المذكور بالنسبة الى تعلقه بالصحيح وفيه نظر ظاهر واما ثانيا فبالحل وهو ان النذر ح انما يتعلق بالصحيحة والفساد انما يأتيها بعد تعلق
النذر بها فلا منافاة والمعتبر في صحة تعلق النذر بشيء امكانه على تقدير عدم تعلق النذر به لا امكانه مطلقا اذ لا دليل عليه غاية ما في الباب ان يمنع
الحنث فيه ويكون اثر النذر مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد يتوهم تعلق النذر ح بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق النذر به كي يحنث بفعله وان
وقع فاسدا وليس ايضا بوجه لان النذر انما يتعلق بالصحيح حال النذر فلا ينافيه لحوق الفساد من جهته نعم لا يتحقق منه الحنث الا اذا اتى به قاصدا به العزيمة
وهو لا يكون الا مع زعمه عدم فساده بالنذر ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل صلوة ماهيات متكثرة بحسب
اختلاف احوال المكلفين كالحاضر والمسافر والحافظ والناسي والشاك والصحيح والمريض والمضطر والامن والى غير ذلك مع اشتمال كل
واحد من هذه الاقسام على اقسام عديدة سيما اذا اعتبر بعضها مع بعض واما على القول بانها موضوعة للاعم فلا يلزم ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد
على ماهية واحدة وايضا لا مدخل لاشتراط شيء لشيء في اعتباره في التسمية والجواب اما عن الاول فبان مجرد كون الصلوة اسما للصحيحة لا يوجب خلاف

تلك الاقسام بحسب الماهية لجواز ان يكون الاختلاف فيها بحسب العوارض الطارية على ماهية واحدة وهي ماهية الصحيحة سلمنا لكن لا نم بطلان التالي اذ لم يات عليه
بحجة وبينة واما عن الثاني فبالمنع من عدم المدخلية كيف وقضية الاشتراط زوال المشروط عند زوال الشرط وهو يوجب انتفاء الاسم ومنها ما ذكره المعاصر المذكور
ايضا وهو ان الفقهاء قد اتفقوا على بطلان الصلوة بزيادة اركانها كالركوع مثلا وظاهر ان الركوع الزائد فاسد لتعلق النهي به مع انهم اطلقوا عليه لفظ
الركوع وذلك شاهد على انه حقيقة في المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع اذ لا تبطل الصلوة بمجرد المكث مقدار الركوع منحنيا لاخذ شيء من الارض
وتتم الكلام في البواقي بعدم القول بالفصل والجواب انهم ان ارادوا بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد كونها ركوعا فمجرد الاستعمال لا يقتضي
الحقيقة كما مر غير مرة على انا نقول ليس الركوع من اسامي العبادات بل هو على حد القيام والقرائة والاستقرار ونحوها في البقاء على المعنى الاصلي
وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرطا لتحققها بل لصحتها ومطلوبيتها هذا غاية ما يتحصل في ادلة الفريقين بقي الكلام في الثمرة فنقول ذكر جماعة ان فائدة
النزاع تظهر في اجراء اصل البرائة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته للعبادة والشك في المانعية راجع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع
شرط بالمعنى الاعم فانه على القول بانها موضوعة للاعم يمكن اجراء الاصل المذكور في نفيها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الامر انما تعلق بالمفهوم
العام وقضية الاصل اجزاء كل ما يصدق عليه ذلك المفهوم ما لم يثبت اعتبار امر زائد شطرا عليه او شرطا واما على القول بانها موضوعة بازاء
الصحيحة فلا يمكن نفي ما شك فيه بالاصل المذكور لان الشك في حصول الماهية بدونه كما لا يجري التمسك في نفي ما شك اعتباره في صدق الاسم على المذهب
الاول بل الذي تقتضيه اصالة الاشتغال على القول بالصحة وجوب الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة
تحصيلا للبرائة اليقينية كما انها تقتضي وجوب الاتيان بما يحتمل اعتباره في الصدق على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور يجعل الاجزاء والشرائط المشكوكة
اجزاء وشرائط للماهية كما قد يتوهم فيظهر الثمرة في مسئلة التكليف بالمجمل وتوقف العلم بالبرائة على الاتيان بها وظاهر ان ذلك لا يقتضي الحكم بالجزئية
والشرطية واما المتوقف بين القولين فيلزمه الالتزام القائل بالصحة اخذا باليقين ووجهه واضح هذا والتحقيق عندي ان اصل البرائة وما في معناه
من الاصول الظاهرية كاصل العدم يتساوى نسبة جريانه في نفي الاجزاء والشرائط المشكوك فيها الى القول بالصحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفي
والاثبات لها فالفرق بينهما في ذلك كما هو المتداول في السنة المتاخرين والمعاصرين غفلة بينة ومن هنا ترى ان من يمنع من جريان الاصل
المذكور على القول بالصحة يمنع من جريانه على القول بالاعم ايضا حيث يكون الشك في الصدق كما نبهنا عليه وحكمها ما لو شك في شمول اطلاق الخطاب المتعلق
بالماهية لها عند انضمامها ببعض الخصوصيات حيث يقدح في ظهور الاطلاق ما يصلح للقدح فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كالشهرة والاطلاق
آخر واما صحة الحكم بنفي الجزئية والشرطية على القول بالاعم حيث يعلم صدق الاسم سلامة الاطلاق عن المعارض فمن جهة تحكيم الاطلاق كما مر التنبيه
عليه وليس من جهة تحكيم الاصل المذكور كما توهم لجريانه ايضا حيث ينتفي العلم بالصدق او ينتفي ظهور الاطلاق لا يعتبر في دلالة دليل انتفاء الدليل اجزؤه
يلزم حينئذ ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فاتضح مما حققنا ان الثمرة التي تترتب على القولين هي نهوض الاطلاق
السالم عن المعارض حجة على نفي ما يحتمل جزئيته او شرطيته بعد تحصيل القدر المعتبر في صدق الاسم على القول بالاعم دون القول بالصحة ثم قضية ما قررنا

اولا عدم

اولا عدم جريان اصل البرائة وما في معناه في نفي الجزء والشرط المشكوك فيهما حيث لا يقوم دليل على النفي مطلقا ومن المعاصرين من يرى جريان الاصل
المذكور في ذلك على القولين ودام بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة على مقالته وجوه الاول انا لو تركنا اعمال الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة
لزم الاجمال في ماهية العبادات اذ لا نسلم كلها او جلها عن جزء مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف
الا بعد البيان وهذا ضعيف لانه كما يمكن دفع الاجمال عن الماهية المامور بها باعمال اصل البرائة كذلك يمكن دفعه عنها باعمال اصل الاشتغال والاتيان بما
شك فيه فالملازمة ممنوعة هذا اذا اريد برفع الاجمال بحسب الظاهر واما اذا اريد بحسب الواقع فشيء من الاصلين لا يساعد عليه سلمنا ان اصل الاشتغال
لا يصلح لتعيين الماهية كما مر لكنه يصلح لتعيين ما يجب الاتيان به وهو كاف في صدق البيان على انا نمنع عود البيان في الرواية الى ما يتعلق به التكليف
بل الى نفس التكليف ولا اجمال فيه في محل البحث وقد يستدل على فساد التالي بامتناع تعلق التكليف بالمجمل وليس بشيء لان المجمل الذي لا يجوز تعلق
التكليف به هو الذي لا يكون للمكلف على سبيل الى الامتثال به وظاهر ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك لامكان الامتثال باتيان الجميع الثاني
لو لم يصح التمسك بالاصل المذكور هنا لم يصح التمسك به في شيء من الاحكام الشرعية والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم بيان الملازمة انه لا فرق
بين ما نعلم بانا مكلفون بالصلوة ولا نعلم ان اجزائها كذا او لا وبين ما نعلم من انا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا نعلم ان حكم كذا
منها او لا فلا يكون فيه قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل فكذا فيما نحن فيه في المقام فانا قد علمنا بعض الاجزاء والشرائط فيمكن
نفي ما لم نعلمه بالاصل وهذا ايضا ضعيف اذ لا ريب ان صحة بعض اجزاء العبادة منوط بوقوع بقية الاجزاء والشرائط فقضية الاشتغال بها عدم
البرائة بخلاف سائر الموارد التي يتمسك فيها باصل البرائة فان صحة الامتثال ببعضها لا يناط بالامتثال بغيرها فلا تعارض لاصل البرائة فيها فاتضح
الفرق بين المقامين وبطلت الملازمة المتوهمة في البين الثالث ان التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة انما هي بحسب ما تبين منها للمكلفين بها فكما
ان الحاضرين لمجلس الخطاب اذا امرهم الشارع بعبادة ثم بينها لهم بان ذكر لها اجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين الا بما اشتمل على تلك الاجزاء والشرائط
المبينة وان احتمل عندهم ان يكون لها جزء او شرط لم يبينه لهم كذلك اذا علمنا ان الشارع قد امرنا بعبادة وتصفحنا فوقفنا لها على اجزاء وشرائط
ثم لم نعثر على ما يقتضي الزيادة لم نكن مكلفين الا بالقدر المبين وفيه نظر لان الحاضرين لمجلس الخطاب يمكنهم التمسك في حصر الاجزاء والشرائط في الامور
المبينة بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب او الحاجة لتيسر البيان وقبح التعويل على البناء على الاحتياط مع عدم التصريح به واما من عدم
فقد يتعذر وصول البيان اليهم مع وقوعه فلا يبعد حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد الشك في حقهم تحصيلا للبرائة اليقينية او نقول ظاهر الاقتصار في
مقام البيان يعطي الانحصار فلهم ان يعولوا عليه واما من تاخر عنهم فربما لا يتيسر لهم بيان يفيد ذلك فلا يكون لهم مستند على الحصر الرابع اصالة عدم تعلق
الوجوب النفسي بتلك الاجزاء او الشرائط استصحابا للحالة السابقة فانها لم تكن قبل ورود الامر بتلك الماهيات مطلوبة فالاصل بقاؤها عليه وفيه
نظر لانه ان اريد بهذا الاصل اثبات تعلق الوجوب النفسي بماهية الاقل دون الاكثر فهو من الاصول المثبتة التي لا تعويل عليها عند المحققين
والا فلا جدوى له في المقام الا الى ما هو محض نفي المانع اصالة عدم منع ما يحتمل مانعيته استصحابا للحالة السابقة لا سيما اذا كان طاريا في اثناء
العمل لا عضاده لانه يقتضي بقاء الصحة اذ التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب بين التمسك به في الشك في قدح العارض وعروض القادح فكما لو علم
النجاسة وشك في عروضها او شك في نجاسة امر علم بعروضه توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وحصل الامتثال بالفعل على تقديره فكذا لو علم بعروض شيء
نجاسته وشك في مانعيتها توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وصح التعويل عليه في الامتثال وفيه نظر لان الاستصحاب على ما حقق في محله انما يجري حيث
يكون قضية الشيء المستصحب بقاؤه عادة او شرعا على تقدير عدم طرو المانع المحتمل طريانه او منع الطاري المحتمل مانعيته كما في المقامين الاولين
فان قضية الطهارة الثابتة اولا بقاؤها شرعا ما لم يرفعها رافع فحيث يشك في عروض الرافع العارض يصح التمسك باصالة بقائها

بخلاف المقام الاخير اذ ليس فيه ما يكون حيثية البقاء على تقدير عدم طرو الرافع او رفع الطارى الا الاشتغال فتستصحب الى ان يثبت الرافع فيجب الاتيان
بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمحتملة والاحتراز عن جميع الموانع المعلومة والمحتملة اذ لا يثبت رفعه لغيره واما عدم المانع فمرجعه الى حصول
المطلوب على تقديره فهو مخالف للاستصحاب لا موافق له فان الفعل لم يكن اولا بجميع تقاديره مطلوبا غاية الامر ان الدليل دل على مطلوبيته على بعض التقادير
فيقتصر عليه ويستصحب في غيره حكمه السابق من عدم المطلوبية وبالجملة فحيثية الاستصحاب في المقامين الاولين اثبات موضوع الشرط فيثبت الامتثال
بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على حصوله على تقدير المقارنة للشرط وحيثية اعتباره في الاخير نفي الاشتراط وهو غير مستقيم لان مرجعه الى مطلوبية
الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف حيثية الاستصحاب واما التمسك باستصحاب بقاء الصحة التي حيث يصادف المانع الاحتمالي في الاثناء فواضح
الوهن لانه ان اريد اثبات بقاء صحة الاجزاء الماتى بها اولا بعد طرو المانع الاحتمالي فغير جيد لان البرائة انما تتحقق بفعل الكل دون البعض وان
اريد اثبات عدم مانعية الطارى بذلك وصحة بقية الاجزاء او الكل فساقط لما عرفت من عدم التعويل على الاصول المثبتة السادس
ما ذكره بعض المعاصرين في مسئلة اصل البرائة ومحصله ان اصل البرائة عن الجزء والشرط المشكوك فيهما واصالة عدم الجزئية والشرطية يفيدان
الظن بالعدم حيث لا يعارضها شيء من الادلة فيبنى على مقتضاه لان ذلك قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف وان القدر المتيقن
من التكليف الاتيان بالقدر المظنون اذ الاجماع على التكليف بما زاد على المظنون ولا دليل على انهم مكلفون بالواقع لا يقال قضية الخطابات الشرعية
ذلك لما تحقق في محله من ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية دون العلمية والظنية لانا نمنع توجه تلك الخطابات الينا بل المشافهين فاما
فينحصر الدليل في حقنا في الاجماع وهو لا يساعد على ثبوت التكليف بما زاد على مظنوننا كما مر ولئن تمسك بادلة الشركة في التكليف كان لنا
منع كون المشافهين مكلفين بالواقع ايضا بل ربما حصل لهم الظن بان مورد التكليف بل ان البيان لهم بخطاب لفظية هي لا يفيد القطع بالمراد
ولو غالبا وانما يفيد الظن وهذا يقتضي ان لا يكونوا مكلفين الا بمظنونهم وقضية الشركة في التكليف ان يكون من عداهم ايضا مكلفين بمظنونهم
فيثبت المطلوب والجواب ان اصل البرائة واصل العدم ان قيسا الى الواقع فلا يستلزمان حصول الظن بمفادهما قطعا وهذا واضح وان قيسا
الى الظاهر فالحق ان اصل البرائة يفيد القطع بالبرائة الظاهرية عقلا ونقلا عند خلو الواقعة عن دليل الاشتغال بالكلية وبدونه لا يفيد علما بها ولا ظنا
وقد عرفت انه قد قام الدليل في المقام على ثبوت التكليف بالجزء والشرط المشكوك فيهما وهو قضاء العقل بان قضية الشغل اليقيني وجوب تحصيل
البرائة اليقينية واما اصل العدم فان اريد به عدم التكليف كان بمعنى اصل البرائة وقد مر الكلام فيه وان اريد عدم الحكم الوضعي فان اريد نفي لوازمه
من الاحكام التكليفية راجع الى اصل البرائة وان اريد به نفي الحكم الوضعي بنفسه فالحق ان العقل لا يستقل بافادة الاحيث يعلم العدم كما نشير اليه
في محله انشاء الله تعالى ومن الواضح ان المقام ليس منه نعم ربما يمكن استفادة ذلك من النقل لكن الشان في بيان وجهه ولا اشارة اليه في كلامه واما
التمسك بقاعدة انسداد باب العلم على حجية الظن المستفاد من الاصل على تقدير افادته له فغير مرضي لانه انما يقتضي حجية الظن في ادلة الاحكام
دون نفس الاحكام كما حققه في محله واما جعل التكليف متعلقا بالمهيات الظنية دون الواقعية فواضح السقوط لانه ان اراد ان التكاليف
الواقعية متعلقة بالمهيات الظنية دون الواقعية فظاهر انه خطاء عند من لا يقول بالتصويب والادلة التي تقررها على ابطال التصويب من الاجماع
وغيره ناهضة على ابطاله وان اراد ان التكاليف الظاهرية متعلقة بها مع تسليم ان التكاليف الواقعية متعلقة بالمهيات الواقعية ففيه ان قضية
ثبوت التكليف بالمهيات الواقعية وجوب تحصيل العلم او ما علم قيامه مقامه كحصول البرائة منها فلا يتم التمسك بانه لا دليل او لا اجماع على ثبوت التكليف
بغير المظنون ودعوى ان التكليف بالمهيات الواقعية تكليف بما لا يمكن من السقوط لان ذلك انما يلزم اذا كان التكليف بها مطلقا واما اذا
كان مشروطا بعدم تعذر معرفتها ولو بمساعدة طريق معتبر فلا نظرا اعتبار الشارع في معرفة المهيات بطرق ظنية لا يوجب ان يكون التكاليف

التكاليف الواقعية

التكاليف الواقعية متعلقة بالمهيات الظنية ولا سقوط التكليف بالمهيات الواقعية مطلقا وان لزم سقوط التكليف بها عند مساعدة الطريق على
معرفتها فلا اقتضاء للحكم بالشرطية ودعوى ان الخطابات اللفظية لا تفيد العلم بالمراد مطلقا او غالبا حتى في حق المشافهين مجازفة بينة يشهد بفساده الرجوع
الى المحاورات العرفية مع انه يلزم على الاول ان يكون المسائل الشرعية باسرها حتى الاصولية منها ظنية وفساده مما لا يخفى على ذي مسكة السابع عموم قوله عليه السلام في
الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك مما يفيد مفاده كالخبر رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله عليه السلام من عمل بما علم كفي ما لا يعلم
فان اللفظة تحتمل للعموم فيتناول حكم الجزء والشرط ايضا لانا نقول لا نم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل الاشتغال على وجوب الاتيان بالاجزاء و
شرائط المشكوكة لانا نقول المراد بحجب العلم بالحكم الواقعي والا فلا حجب في الحكم الظاهري وفيه نظر لان ما كان لنا اليه طريق ولو في الظن لا يصدق في حقه حجب العلم
والا لدلت هذه الرواية على عدم حجية الادلة الظاهرية كخبر الواحد وشهادة العدلين والاستصحاب وغير ذلك مما لا يفيد العلم بالظن فقط والتزام تخصيصها بما دل
على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية اصالة بقاء الاشتغال من عموم ادلة الاستصحاب ووجوب مقدمة العلم بل التحقيق عندي ان تمسك بالروايات
المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظرا الى حجب العلم وانتفائه بالنسبة الى جزئية الجزء المشكوك وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا
ومرفوعا عنا في الظاهر فيكون مكفيا عنه فلا تكليف به لان ما يثبت عدم جزئيته او عدم شرطيته في الظاهر لا يجب الاتيان به في الظاهر كما لو قام عليه نص بالخصوص و
اصل الاشتغال ووجوب مقدمة العلم لا يثبتان الحكم بالجزئية والشرطية في الظاهر بل مجرد بقاء الاشتغال وعدم البرائة في الظاهر بدونهما وبالجملة فمقتضى عموم
هذه الروايات ان مهيات العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين موارد التكليف ويرتفع عنا الابهام والاجمال وينتفي الاشكال
ولو تشبث مانع بضعف عموم الموصولة وادعى ان المتبادر عنها بقرينة ظاهر الوضع والرفع انما هو الحكم التكليفي فقط فامكن دفعه اولا فان
الوضع والرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي فان المراد رفع فعلية الحكم ووضعها وصالح للتعميم الى القسمين فيكون التخصيص تحكما وثانيا بان من الاصول
المتداولة المعروفة ما يعبرون عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم فيستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا
الاصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الاخبار فتعين تعميمها الى الحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم وح فيتناول الجزئية والشرطية المبحوث
عنها في المقام ولك ان تقول بان ضعف شمول الرواية للمقام منجبر بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا على ما حكاه الفاضل المعاصر و
ربما يظهر ايضا بالتفحص في مصنفاتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم نعم ينبغي تخصيصه بالموارد التي تعتضد فيها بالامارات الموجبة للظن بمقتضاه وكان
كلام الاصحاب ناظر اليه لانا نراهم قد يتمسكون باصل الاشتغال والاحتياط ايضا والتنزيل على ذلك طريق جمع بينهما وربما يؤكد ذلك بان مرجعه
الى حصول الظن بوضع اللفظ وقد جرى طريقتهم على الاعتداد به وغالبا في اثبات اللغة وقد يتوهم ان تمسكهم بالاصل المذكور دليل على مصيرهم
الى القول فانها موضوعة بازاء الاعم وليس شيء كما عرفت مما ذكرنا هذا ولنا في المقام كلام آخر يأتي بيانه في الادلة العقلية انشاء الله واعلم انه يمكن
ان يستدل ايضا على نفي ما شك فيه من الاجزاء والشرائط بالاخبار الواردة في بيان العبادات فعلا وتقريرا فان ظاهر الاقتصار يقتضي الانحصار
كالاخبار الواردة على ذكر الوضوء البياني وكقوله الوضوء غسلتان ومسحتان وكصحيحة حماد المشتملة على بيان الصلوة الا انها مسوقة لبيان الاجزاء

دون الشرائط وكيف يتصور توافقهم في حصول اربعة لان ظاهر الحصر بالنسبة الى ما يطرء في اثناء الصلوة الى غير ذلك لكن الجدي عند التعارض
والتشكيك الدلالة دان الحصر النسبي واما ما يتوهم من ان السبيل في بيان الماهية منحصر في اجماع و يوجد مواضع الخلاف بان المخالف اذا سلم ان دليله لو كان
باطلا لكانت الماهية على ما يقتضيه دليل الخصم وان لم يصرح كفى ذلك في كون الماهية اجماعية اذا اظهر للخصم بطلان دليله فيفيد تسليم المخالف ذلك فما لا يحصل
العلم في كل مقام اذ يحتمل ان يكون هذه دليل آخر يساعده على حجة الخصم او يكون عنده دليلا آخر لكن يوجب المصير الى قول آخر لا يمكن دفع
الاحتمال بمخالفة الظاهر من مقام الاستدلال والثاني بان القول الآخر اذا كان ثابتا بين الاقوال فترك الاحتجاج به ظاهر في عدمه كما ان مرد الافهم
خرق للاجماع المركب فيعلم به بطلانه وبطلان دليله لانا نقول اما الاول فمدفوع بان التعويل في ذلك على الظاهر يعتبر الاجماع ظنيا فسقط عن الحجية
واما الثاني فالوجه الاول منه مدفوع بما مر وندفع بان المقصود ان كان مساعدة المخالف على حجية الخصم على تقدير فساد دليله فهو لا يثبت بالبيان المذكور
لجواز عدم تحقق الاجماع عنده او انه على تقدير فساد دليله يرى التوقف او الاحتياط ولا يبني على ما يقتضيه دليل الخصم على انه لا خفاء في ان المخالف انما
يبني على ما يقتضيه دليل الخصم على تقدير بطلان دليله بحسب الواقع لا بحسب ظن الخصم غاية ما في الباب ان الخصم يظن غالبا بطلانه بحسب الواقع وهذا لا يوجب الا
الظن بمساعدة المخالف غالبا دون القطع به كما هو المعتبر في الاجماع لان بطلان الدليل لا يوجب بطلان المدعى فالقطع بالاول لا يوجب القطع
بالثاني كيف ولو تم ذلك لكانت جميع المسائل الاجتهادية اجماعية لعين ما ذكره ولا ستره بفساده وبالجملة فالمدار في الاجماع عندنا على القطع
بموافقة المعصوم وظاهر ان الطريق المذكور بمجرده لا يوجبه وههنا فوائد الاولى احدث بعض المتأخرين قولا بان نفصل من الاجزاء والشرائط
فاعتبر في الاول صدق الاسم دون الثاني وفرع عليه صحة التمسك بالاصل في نفي الشرط الاحتمالي دون الجزء الاحتمالي وكانه نظر الى ان جزء الشيء داخل في
حقيقته ومقوم في تحقيقه فتعين اعتباره فيه بخلاف الشرط فانه انما يعتبر في المطلوبية ولا مدخل له في الصدق وان ادلة القول بالصحيح لا تساعد على اعتبار
ما زاد على الاجزاء في صدق الاسم وادلة القول بالاعم لا ينفي اعتبار ما عدا الشرائط وضعفه ظاهر لانه ان عول في ذلك على التبادر الظاهري فلا فرق فيه في الصدق
بين فوات جزء او شرط وان عول على التحقيق الذي اسلفناه فهو يقتضي اعتبار الشرائط كالاجزاء ودعوى ان الاجزاء معتبرة في الماهية ان
اريد الماهية المطلوبة فالشرائط ايضا كذلك او مطلق الماهية فممنوعة والماهية الموضوع لها مصادرة الثانية الحق ان الفاظ المعاملات ايضا موضوعة
بازاء الصحيح فقط سواء قلنا بانها اسام للآثار المخصوصة كتملك العين في البيع والمنفعة في الاجارة او قلنا بانها اسام للصيغ المستتبعة
لها اما على الاول فظ اذ لا اثر في الفاسدة وظن من لا خبرة له بالواقع به غير مجد لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية على ما هو التحقيق واما
على الثاني فلان وصف كونها محصلة لها معتبر في صدق الاسم للقطع بان عقد النائم والساهي والهازل ليس عقدا ولا بيعا ولا صلحا ولا نكاحا
الى غير ذلك وبالجملة فالحجة على ما اخترناه تبادر الصحيح عرفا وصحة سلب الاسم عن الفاسدة واذا ثبت في ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة
اصالة عدم النقل واما ما ثبت لها في الشرع من الشرائط المحدثة فانما هي شرائط لتحقق معانيها اللغوية ومن الآثار والعقد المستتبع
للآثار فلا ينافي ما ذكرناه من عدم النقل نعم فرق بينها وبين الفاظ العبادات بعد مساواتها واتحادها في ذلك من حيث ان المرجع في هذه الالفاظ

عند الاطلاق

عند الاطلاق الى المعاني المتداولة والحقايق المعهودة بين اهل العرف بخلاف الفاظ العبادات ومنشأه ان العبادات ماهية مخترعة في الشريعة
ليس لاهل العرف واللغة خبرة بها وان قلنا بان اوضاعها لغوية كما مر فلا يمكن معرفتها الا بتنصيص من الشارع بخلاف الفاظ المعاملات فان مداليلها
كانت معروفة عندهم متداولة بينهم كغيرها من الالفاظ فمن اطلقت الفاظها لم ينصرف الذهن الا الى تلك المعاني فتعين اخذها على حسب ما تداولت
بينهم ما لم يقم دليل على امر اعتبار زائد فيه فيتبع الثالثة قال الشهيد في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا
الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحمل العدم لانها
لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر انه يريد بقوله لا
يطلق الاطلاق الصحيح لان اطلاقها على الفاسد في الجملة مما لا سبيل الى انكاره ولا الاطلاق في الاوامر الشرعية كما توهم بعض المعاصرين لانه ان اراد
بالفاسد الذي يمنع اطلاق الاسم عليه ما يكون فاسدا على تقدير عدم تعلق الامر به فلا ريب ان جميع الاوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هي فاسدة
بهذا المعنى ضرورة ان الصحة انما تلحقها بعد تعلق الامر والطلب بها فلا يكون المنع المذكور معقولا وان اعتبر الصحة بحسب الواقع فلمانع ان يمنع
لزوم تقدمها على الامر لجواز انشائها وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى الامر المتعلق به فما ذكره في غير الحج غير مفيد وما ذكره فيه غير سديد لان
ما تعلق به الامر لا يكون فاسدا بالقياس اليه بالضرورة كما يعرف من تعريفه وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى امر آخر فهذا مع بعده عن سياق
كلامه مما لا يساعد عليه تفريع مسئلة الحنث عليه كما لا يخفى هذا وفيما ذكره الشهيد نظر من جهتين اما اولا فلان وجوب المضي فاسده لا يقتضي
كونه موضوعا بازاء الاعم فانه مع انتقاضه بقضاء الصوم حيث يجب المضي فيه مدفوع بعدم دليل يدل على الملازمة فان قيل الحج الفاسد صحيح باعتبار الامر
الثاني لموافقته له وان كان فاسدا باعتبار الامر الاول فالتسمية بناء على لاحقة للصحيح قلنا الامر الثاني متعلق باتمامه لا بتمامه لامتناع تعلق الامر
اللاحق بالفعل السابق ولا ريب ان الباقي بعض الحج فلا يكون حجا ولهذا لو نذر الحج لا يبرء ذمته به نعم يصح وصف الافعال التي تقع بعد الافساد
بالصحة بالقياس الى الامر الثاني كما يصح وصفها بالقياس الى الامر الاول واما ثانيا فلان ما ذكره من التمثيل بمن حلف على ترك الصلوة والصوم فارقا فيه بين
ما اذا تلبس صحيحا فيحنث او فاسدا فلا يحنث غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث ينعقد يوجب انتفاء وصف الصحة عن مورده لامتناع
توارد الامر والنهي على شيء واحد فلا يتحقق الدخول فيه صحيحا ويمكن تنزيله على ارادة الصحة على تقدير عدم الحلف وله وجه ولو تقدم ولو مثل بمن نذر
ان يعطي مصليا درهما فاعطاه لمن دخل في صلوة صحيحة ثم افسدها كان اوله هذا وقوله وساير العقود يحتمل ان يكون عطفا على الصلوة وان
يكون عطفا على الماهيات الجعلية لكن يشكل الاول بان ماهيات المعاملات ليست من المجعولات في هذه الشريعة بل كانت متداولة بين اهل اللغة ايضا
ان معاش الانام لا ينتظم بدونها ولهذا يرجع في تعيين مداليلها الى العرف واللغة بخلاف العبادات الا ان يراد كونها مجعولة في الجملة ولو بتقرير
عليها او باعتبار بعض الشرائط او انها من المجعولات الشرعية في الجملة ولو في الشرائع السابقة وكيف كان فلا اشارة في كلامه الى ثبوت الحقيقة
الشرعية في الفاظ المعاملات فما زعمه الفاضل المعاصر من ان في كلامه المذكور دلالة على مصيره الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف

بل يظفر بحكاية هذا القول من احد نعم ذهب العلامة في تهذيبه الى ان صيغ العقود منقولات في الشرع من معانيها اللغوية اعني الاخبار الى معانيها
الشرعية اعني الانشاء مجازا عليه بانه لولاه للزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى فيتسلسل وهذا كما ترى لا يقول بثبوت الحقيقة الشرعية اعني في الفاظ
المعاملات بل في خصوص ولا يذهب عليك ضعف ما ادعاه اذ الدليل الذي تمسك به واضح الاندفاع لان الصيغة او الاستعمال في الانشاء مجاز بالقيمة
قرائن حالية او مقالية لا يلزم على تقديره شيء من المحذورين ولعله مبني على القاعدة المشهورة من ان العقود اللازمة لا ينعقد بالالفاظ التي
وهذا على تقدير تسليمه محمول على ما يكون مجازا بمادته او ندعي ان هذه الالفاظ قد نقلت بالقلب في اصل اللغة الى المعنى الانشاء ولو بالنسبة الى مقام العقد
ويؤيد ذلك عدم ملاحظة العلاقة عند الاطلاق في مقام العقد **فصل** اختلفوا في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد الى اقوال ثم ثالثها الجواز في التثنية
والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم من المجوزين من ذهب بطريق الحقيقة مطلقا ومن هولاء من زاد انه ظاهر في الجميع عند
التجرد عن القرينة وقال بعضهم انه بطريق المجاز مطلقا ومنهم من فصل فجعل في التثنية والجمع بطريق الحقيقة دون المفرد ولا بد قبل الخوض في الاستدلال
من تحرير محل النزاع فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقع على وجوه احدها ان يستعمل في معنى يشاول جميع معانيه او جملة منها
كمفهوم المسمى ولا نزاع في جوازه في الجملة فان كان ذلك المعنى احد المعاني التي وضع اللفظ بازائها كان حقيقة والا كان مجازا ويعتبر فيه العلاقة
وهذا هو الذي يسمونه بعموم الاشتراك الثاني ان يستعمل ويراد به كل واحد من معانيه على وجه التردد والبدلية كالنكرة سواء جعل التردد شطرا
من المعنى او شرطا ولا ريب في عدم جواز ذلك حقيقة خلافا لصاحب المفتاح ضرورة ان ما وضع له اللفظ كل واحد منها لا بعينه ولا مجازا لعدم العلاقة
المصححة بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحاقه بالنكرة قياس مع الفارق لتحقق قدر مشترك يصح اخذ التقييد بالخصوصيات
على وجه التردد بالقياس اليه بخلاف المشترك اذ لا يصح اعتبار التردد فيه بالم يضمن او يقدر معنى ازيد وهو منقح الفساد وقد نزل كلام السكاكي
على ارادة مفهوم احد المعاني ويدعي رجوعه الى القسم السابق واما نحو مررت باحمدكم وباحمد بالتنوين فموؤل بالمسمى بدلول العلم حقيقة
لا تحمل النكارة الثالث ان يستعمل ويراد به مجموع معانيه من حيث المجموع سواء تعلق الحكم به من حيث المجموع او تعلق به من حيث
الآحاد بان كان كل واحد منها مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات وفي هذا ايضا كالوجه الاول مما لا نزاع في جوازه في الجملة فمع ثبوت الوضع يكون
حقيقة ومع انتفائه يتبع العلاقة فيجوز معها مجازا كما في لفظ الشمس المشترك بين الجرم والنور اذا استعمل في المجموع حقيقة او مجازا والفرق بين الوجه
الاول وهذا الوجه ان شمول المعنى المستعمل فيه لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكلي لافراده وعلى هذا من قبيل شمول الكل لاجزائه وهو ظ ومن منع الاستعمال
على الوجه الاخير مدعيا عليه الوفاق فقد سهى سهوا مبينا الرابع ان يستعمل في كل واحد من المعنيين او المعاني على ان يكون الكل مرادا من اللفظ بانفراده
كما اذا كرر اللفظ واريد ذلك وهذا قد يكون بان يطلق المشترك على كل واحد من المعاني بملاحظة العلاقة مع الاجزاء بملاحظة الوضع في بعض والعلاقة
مع الاجزاء بملاحظة الوضع في بعض والعلاقة في آخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية والحقيقية والمجازية والكلام في عدم جوازهما يقول
مطلق مع ما فيه في محل الفرض من اعتبار العلاقة في الاستعمال واهمال الوضع وجوازه غير واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع اوضاعه او جملة

منها يراد

منها ويراد بحسب كل وضع معناه وهذا محل النزاع ولا فرق ح بين ان يكون كل واحد منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات او يكون
المجموع كذلك كما في صورة التكرير ويظهر من صاحب المعالم ان النزاع في استعمال اللفظ المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وهو غير مستقيم طردا وعكسا لدخول استعمال المشترك في مجموع معنيين او معان حقيقية او مجازا وعلى وجه
يعتبر تعلق الحكم بكل واحد من المتقابل ربما يدخل استعماله في معانيه وفي المعاني اذا اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد مع ان شيئا من ذلك مما لا نزاع
فيه ويخرج منه استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه على الوجه الذي قررناه في محل النزاع اذا اعتبر تعلق الحكم بالمجموع مع ان متوجه اليه اذ العبرة
في المقام بكيفية استعمال المشترك لا باعتبار تعلق الحكم به ثم النزاع في المقام ينبغي ان يكون في جواز استعمال المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية
لتغاير النزاعين الآتيين ولا يكون ذلك الا اذا اريد به تمام المعنيين او المعاني فالقول بجوازه مجازا نظرا الى استلزامه فوات جزء
اعني قيد الوحدة فيكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء خروج عن محل البحث لان مرجعه الى جواز استعماله في معنييه او معانيه
المجازية وهو نزاع آخر لا يخص مورده بالفرض المذكور وعند التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيما هو محل النزاع هنا فذكره من جملة القائلين بالجواز
ليس على ما ينبغي نعم يمكن الغاء جهة كون الاستعمال في المعنى الحقيقي على وجه الحقيقة في تحرير النزاع ويعتبر التغاير بين النزاعات الثلثة بوجه
آخر وذلك ان يقال اذا اطلق اللفظ واريد به كل من معنييه او معانيه على الاستقلال فلا يخ اما ان يكون استعماله في كل واحد بملاحظة وضعه في
الجملة سواء كان الاعتماد في الاستعمال على الوضع فقط او على مراعاة العلاقة ايضا فهذا هو النزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنييه
او معانيه الحقيقية واما ان يكون استعماله في كل واحد بدون هذه الملاحظة وهو النزاع في استعماله في معنييه او معانيه المجازية او يكون استعماله في
البعض المذكورة وفي البعض بدونه وهو النزاع في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وح يمكن ان يكون استعماله في معناه الحقيقي في القسم
الاول والاخير بطريق الحقيقة وان يكون بطريق المجاز ثم استعمال المشترك في التثنية في اكثر من معنى واحد يتصور على وجهين الاول ان يعتبر
التعدد المقصود بالتثنية والجمع بالنسبة الى افراد كل واحد من المعنيين او المعاني المرادة من مفرده او بالنسبة الى اللفظ المأخوذ آحاده او
معان من مدلوله سواء اعتبرت الفردية للمعنى معه او لا والاول مبني على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون التعدد المستفاد من
التثنية والجمع ماخوذا بالنسبة الى المعنى الذي اريد بالمفرد وان تعدد الى الاتحاد حقيقة فان ذلك لا يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في
اكثر من معنى واحد فعلى هذا معنى عينين فردان من الجارية وفرد ان من الباصرة وهكذا ومعنى عيون ثلثة افراد من كل واحد او اكثر على حسب ما اريد من
هيئة الجمع والثاني مبني على القول بكفاية الاتحاد في اللفظ في بنائهما فيعتبر التعدد بالنسبة اليه وعلى هذا فمعنى عيون مكرر ثلثا جاز ان يراد بكل معناه
فصاعدا على التساوي او الاختلاف مثله الكلام في التثنية الثاني انما يعتبر التعدد المراد منها بالنسبة الى الجمع من المعنيين او المعاني سواء اعتبرت
الفردية للمعنى معه او الالفاظ المراد بكل واحد مع اعتبار الفردية وبدونه ولا اخفاء في ان النزاع فيهما على الوجه الاول بقسميه انما يتفرع على النزاع
في المفرد جوازا وحقيقة ومجازا ونزاع المفصلين بين المفرد وغيره في ذلك مبني على الوجه الثاني بل القسم الثاني منه كما يشير اليه حجتهم ثم حقيقة الاطلاق

كلماتهم وادلتهم في المقام عدم الفرق بين ما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين افراديين او افرادي وتركيبي لكن قد عرفت مما مر في بعض المباحث
السابقة ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بظهورها في المعنيين حتى انهم يلتزمون بالتجوز فيها على تقدير عدم ارادة احد المعنيين منها
اما في مفرداتها او في المركب حيث يقولون بتعيين استعمالها بحيث كان من الموضعين اما في الموضوع له او في غيره والعجب انهم لم يتفطنوا الاندراج ذلك في
عنوان الباب ولا بشمول ادلته ولهذا لم يتعرض احد منهم لنقله في المقام ثم انهم وان حرروا النزاع في المشترك وفسره كثير منهم عند تقسيم اللفظ اليه والى غيره
بما يقابل المنقول والمرتجل لكن الكلام يسري اليهما والى ما يكون فيه الوضع عاما والموضوع له خاصا ايضا لجريان الادلة التي تمسكوا بها في الجميع من غير
فرق ولو حرروا النزاع في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين فان تناول الجميع من غير تكلف اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان هذا الاستعمال
غير جايز مطلقا لا في المفرد ولا في غيره لا حقيقة ولا مجازا من غير فرق بين الاقسام المذكورة لنا انه غير جايز في المفرد حقيقة وجوه الاول
ان الوضع على ما يساعد عليه التحقيق عبارة عن نوع تخصيص ينشأ من الواضع ومرجعه الى قصر اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم بانه تخصيص شيء
لشيء وهو الظاهر من تعريف آخرين له بانه تعيين شيء و ح فاذا وضع لفظ لمعنيين كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي بازائه فاذا اطلق
واريد به احدهما صح الاستعمال على ما هو قضيته احد الوضعين وان اطلق واريد به كلا المعنيين لم يصح لان قضية كل من الوضعين ان لا يراد
منه المعنى الاخر ففي الجمع بينهما نقض لهما فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شيء من الوضعين لا يقال فعلى هذا البيان يلزم ان يمتنع الاشتراك
سيما اذا كان من واضع واحد خصوصا اذا وضع في زمن واحد لان قضية كل وضع نفي الاخر على ما قررت من التنافي لانا نقول الوضع
تخصيص جعلي منوط بتوظيف الواضع فلا استحالة في تواردها متعددة على اللفظ الواحد في نفسه لدوران تحققه مدار الجعل والتوظيف ولكن
حيث الحكمة لعدم ترتب قبح عليه لا من حيث الاستعمال لان مراعات ما قرره الواضع انما يلزم المستعمل التابع لوضعه في متابعته له لا غير سواء
قلنا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على حسب وضعه او قلنا بانه يضع اللفظ مطلقا اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه وان
اطلق الوضع الا انه لا يقع الا مقيدا بمعنى ان مقتضاه لا يلزم لغير المتبع له لعدم مساعدة ما يدل على اعتباره على اطلاقه فظ ان الواضع لا يتبع في
شيء من اوضاعه وضعا آخر فلا يلزم احكامه هذا على ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام ولقائل ان يقول الاظهر ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على
المعنى والحد الدال عليه ممنوع او مأول بان عبارة عن جعل المعنى لازما للفظ وتابعا له فاثر الوضع انما هو تحقق هذا اللزوم والتبعية دون
الاختصاص وعلى هذا فلا يكون في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ما ينافي مقتضى الوضع لجواز ان يكون للملزوم الواحد لوازم وتوابع
متعددة ولا يخفى بعده الثاني الاستقراء فانا تتبعنا لغة العرب من قديمهم وحديثهم وتصفحنا في موارد استعمالهم ومحاوري كلماتهم فلم يتحقق عندنا
صدور مثل هذا الاستعمال ممن يعتد منهم بكلامه في نظم او نثر بعد تصفحنا فلم نقف على ذلك في ساير اللغات التي وقفنا عليها ايضا مع ما نرى من شيوع
الاشتراك بينهم ومسيس الحاجة كثيرا الى التعبير عما زاد على معنى واحد ولا خفاء في ان عدم الوجدان في مثل ذلك بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود
وهو يوجب ظنا قويا بعدم الجواز ان لم يوجب العلم به وقد تقرر ان مثل هذا الظن حجة في مباحث الالفاظ الثالث ان الذي يثبت من الواضع جواز

استعمال اللفظ

استعمال اللفظ في معنى واحد واما استعماله فيما زاد عليه فلم يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه ومجرد اطلاق الوضع على تقدير تسليمه مدفوع بعدم
مساعدة الطبع فقضية كون الاوضاع توقيفية الاقتصار على القدر المعلوم الرابع ما ذكره بعض المعاصرين من ان الوضع انما صدر مع الانفراد
وان اعتبرت فيما في الوضع فهو معنى لشرط الوحدة وقد انكره وما زعمه من ان هذا الاشتراط تقتضي بقرينة الوحدة للموضوع له فليس بشيء كيف وقضيته
الاشتراط خروجها عنه وان لم يعتبر قيدا وشرطا فلا يقتضي منع الاستعمال عند عدمها ضرورة ان الاسماء تصدق عند تغير الحال في مسمياتها حيث لم
يعتبر بقاؤها في التسمية الخامس ان اللفظ المشترك بين المعنيين او المعاني اما ان يكون موضوعا للمجموع ايضا او لا يكون فان كان الاول فان اريد به المجموع
فقط كان مستعملا في بعض معانيه دون الجميع ولا كلام فيه وان اريد به كل واحد ايضا لزم التناقض لان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء
به وذلك تناقض وان كان الثاني كان استعماله فيه استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا ولا يكون مستعملا في شيء من معانيه ولا كلام فيه وان اريد كل
واحد من معانيه لزم التناقض كما مر اذ قضية ارادة احدها الاكتفاء به وقضية ارادة الاخر عدم الاكتفاء به والعجب من العلامة حيث ذكر هذه
الحجة الى قوله فيكون مجازا وتمسك بها على جواز الاستعمال مجازا مع انها لو تمت لدلت على نفيه مجازا ايضا وفيه نظر لان النزاع على ما عرفت في
استعمال اللفظ في نفس المجموع اي في كل واحد من المعاني لا المجموع من حيث المجموع و ح فنختار كلا من التقديرين الاخيرين ولا اشكال اذ لا تم
ان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به فيما اريد من اللفظ وانما يقتضيه لو لم يكن غيره مرادا ايضا وان اريد الاكتفاء به بحسب ارادته فلزوم التناقض
ممنوع السادس ما استدل به بعضهم ومحصله بعد تنقيحه وتصحيحه انه لو جاز ذلك لكان بطريق الحقيقة والتالي بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان الغرض
كون اللفظ موضوعا لكل من المعاني ومستعملا فيه ولا نعني بالحقيقة الا ذلك واما بطلان التالي فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد الوحدة
فاذا استعمل في الجميع كان المراد به كان المراد كل معنى من المعاني وحده على ما يقتضيه الوضع ولا وحده على ما يقتضيه الاستعمال وذلك تناقض واورد عليه
بعضهم بان المراد استعماله في معنييه لا بقيد الوحدة فان منع كونه ح مستعملا في معنييه لا بقيد الوحدة لفوات بعض المعنى وهو قيد الوحدة
رجع البحث الى مجرد التسمية وهو قليل الجدوى وهذا الايراد كاصل الدليل كما ترى مبني على كون الالفاظ موضوعة لمعانيها مع قيد الوحدة وهو
فاسد كما سيأتي التنبيه عليه مضافا الى ما في الايراد من الخروج عن محل النزاع على ما عرفت ولنا على عدم جواز الاستعمال في المفرد مجازا مضافا
الى شمول بعض الادلة السابقة له ان الغرض استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فيكون مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا
اذ لو اريد بالمعنى الحقيقي نفس المعنى وان تجرد عن الوصف فقد عرفت في تحرير محل النزاع ان ارادة كل واحد من المعاني منه على تقدير الجواز منوطة
بملاحظة وضعه بازائه والاستعمال المستند الى الوضع لا يكون مجازا على ان القائل بمجازيته انما يقول من جهة مصيره الى ان اللفظ الموضوع
للمعنى مع قيد الوحدة فيتجرد عنها عند استعماله في اكثر من معنى واحد فيكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء ونحن سنبين فساد ذلك والتحقيق
ان اللفظ موضوع لنفس المعنى من غير ضميمة الوحدة فيبطل احتمال المجازية ومع الاغماض عن ذلك فالمجاز يتوقف على علاقة معتبرة وهي غير متحققة
في المقام لما عرفت من بشاعة الاستعمال وقد عرفت في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولنا على عدم جوازه في التثنية والجمع حقيقة ان اراد بهما

انما تدل علی ارادة فردین او فرد من معنی المفرد فمفادهما التعدد فی افراد مدلول المفرد فان لم یکن مدلول المفرد الآحاد المعینین او المعانی کما هنا
لم یکن التعدد المستفاد منهما الا بحسب احد المعینین ولنا علی عدم جوازه فیهما مجازا ان ذلک انما بالتصرف فی الاداة باستعمالها مجازا فی افادة التعدد
فی لفظ المفرد فی افراد بحسب کل معنی او فی افادته بالنسبة الی ما ارید من المادة ولم یرد منهما وکلاهما مما لا یساعد الطبع والاستعمال علی اجازته فان معانی الحروف
انما تدور علی المعنی الذی ارید من مدخولها دون لفظه ومعنی آخر لم یرد من مدخولها الا تری ان اللام مثلا فی قولک العین للاشارة الی ما ارید من لفظ
العین کالباصرة ولا یصح ان یراد بها الاشارة الی اللفظ او معنی آخر لم یقصد فی الاستعمال کالجاریة وکذلک التنوین فی قولک عین وعلی هذا القیاس بقیة اللواحق
ولا فرق فی ذلک بین ان یعتبر التعدد المستفاد من التثنیة والجمع بالنسبة الی کل واحد من المعانی او بالنسبة الی الجمیع فقط حجة من اجازه مجازا ان اللفظ
الموضوع لکل واحد من المعانی بقید الوحدة فاذا استعمل فی الجمیع فلا بد من الغاء هذا التقیید وفی الشاق فیکون من استعمال اللفظ الموضوع
للکل فی الجزء مجازا وهو غیر مشروط بشیء کالاشتراط فی عکسه وجوابه ان اللفظ غیر موضوع للمعنی مع قید الوحدة قطعا ضرورة ان دلالة الانسان علی نفس مفهومه
دلالة لا تزید علی نفس ذاته بالمطابقة لا انه تتضمن علی ان الوحدة ان ارید بها ما یتصف بها المعنی فی نفسه فاعتبارها فی نفس مفهوما او مصداقا مع کونه
حشوا اذ کل معنی فله فی حد ذاته وحدة غیر مجد فی ذلک ضرورة جواز ارادة جمیع الوحدات وکذا لو جعل اللفظ موضوعا للمعنی مع مفهوم وحدة
الاستعمال او الارادة او مصداقها وان اعتبرت معنی حرفیا متعلقا بالمعنی او بالاستعمال او بالارادة وذلک بان یکون لفظ الانسان مثلا موضوعا
لمفهومه المعروف ولمعنی آخر وهو انه معناه وحده ای لا مع غیره او ان اللفظ مستعمل فیه وحده او مراد منه وحده علی طریقة الاخبار وصح ما ذکروه
من اللزوم الناشی لکن یلزم علی تقدیره ان یکون کل لفظ مفرد مشتملا علی معنی مفرد حرفیة تامة وذلک مما لا یلتزم به ذو مسکة ومع ذلک لا یثبت
به المنع من حیث الوضع وغایة توجیه کلامهم ان یقال المراد ان اللفظ موضوع للمعنی الواحد ای المنفرد عن غیره فی تلک الارادة او ذلک الاستعمال
بصفة وحدة سواء اعتبرت معنی اسمیا او حرفیا بان اخذت آلة لملاحظة حال المعنی واعتبرت داخلة فی مدلول اللفظ کما فی دخول الآلات فیستقیم ما ادعاه
المستدل من التنافی ولا یلزم علیه الاشکال المذکور لکنهما ضعیفان لا سیما الوجه الاول لشهادة التبادر والاستعمال علی خلافه کما مر ومما
ینبه علیه انا اذا راجعنا وجداننا عند وضع اللفظ للمعنی وجدنا حصول الوضع لنفس المعنی من غیر ان یعتبر معه الارادة فضلا عن اعتبار
الوحدة معها ونقطع بان هذا هو الشان فی جمیع الاوضاع مع ان ما ذکروه علی تقدیر تسلیمه لا یدل علی عموم المنع لانا لو وضعنا لفظا
لمعنیین علی الاشتراک من غیر ملاحظة امر آخر فلا ریب فی جوازه والاعتداد به فیلزمهم الالتزام بجواز استعماله فی المعنیین حقیقة لانتفاء
المانع مع ان الوجدان لا یساعد علیه کما فی غیره ثم لا یذهب علیک انهم لو جعلوا اللفظ موضوعا للمعنی بشرط کونه مرادا منه او مستعملا فیه وحده علی
ان یکون الشرط معتبرا فیه خارجا عنه وجعلوا اطلاقه علیه بدون الشرط حیث یراد معه غیره استعارة لعلاقة المشابهة لکان اقرب الی السداد
واسلم من الفساد مما التزموا به من جزئیة الوحدة وقد یستدل علی القول المذکور بان المتبادر من استعمال اللفظ استعماله فی معنی واحد والا لم یتبادر
ذلک من نفس اللفظ فیکون مجازا فی المتعدد وجوابه ان الاستعمال من حیث نفسه لا وضع وانما الوضع للفظ المستعمل فالخروج عما هو المتبادر منه

علی تقدیر تسلیمه

علی تقدیر تسلیمه لا یوجب التجوز حجة من اجازه حقیقة ان اللفظ موضوع لکل من المعنی لا بشرط الوحدة ولا عدمها فیجوز ان یستعمل فیما زاد علی المعنی الواحد
ویصدق علیه بالنسبة الی کل واحد من المعانی المرادة انه استعمال اللفظ فیما وضع له فیکون حقیقة فی الجمیع وجوابها یظهر من تقریر الحجة علی المنع واجاب عما
علم بما یرجع حاصله الی منع الدلیل فی المفرد لتبادر الوحدة عنه عند الاطلاق فیکون الوحدة جزء المعنی منافیة لارادة غیره وتسلیم المدعی فی التثنیة و
والجمع لانهما فی قوة تکریر المفرد مطلقا بالعطف فیجوز بهذه المعانی المختلفة ووجوه فساده واضح مما قررنا من منع تبادر الوحدة علی سبیل الجزئیة ثم منافاتها لارادة
معنی آخر من حیث الوضع وعدم کون التثنیة والجمع فی قوة تکریر المفرد بل مع اتحاد معنی المکرر ویزید الکلام علی تسلیمه لما ادعاه هذا القائل فی التثنیة والجمع
انه فی غیر محله فان القائل المذکور لم یعتبر اتحاد المعنی فی التثنیة والجمع کان تجویزه للاستعمال المذکور فیهما اتم من تجویز صاحب المعالم علی ما یقتضیه بیانه دالا
کان مباینا له کما یتضح مما نبهنا علیه عند تحریر محل النزاع احتج القائلون بظهوره فی الجمیع عند عدم القرینة بانه اما ان یحمل علی احد المعانی لا بعینه فیلزم
الاجمال او بمعین ولا مرجح له فتعین الحمل علی الجمیع ولقوله تعالی ولله یسجد من فی السموات ومن فی الارض الی قوله جل شانه وکثیر من الناس فان السجود
مشترک بین الخضوع ووضع الجبهة علی الارض وقد استعمل فیهما اما فی الاول فبدلیل اسناده الی الشجر والدواب واما فی الثانی فبدلیل اسناده الی کثیر
من الناس اذ مطلق الخضوع لا یختص بالکثیر وقوله عز شانه ان الله وملائکته یصلون علی النبی فان الصلوة من الله الرحمة ومن غیره طلبها وهو مشترک بینهما
وقد اشترک فیهما بدلیل الاسناد والجواب اما عن الاول فبانه انما یتفرع علی تقدیر صحة الاستعمال بکونه حقیقة وقد عرفت وجه المنع منها ولو سلم فمخالفة
الاستعمال المذکور للاصل من حیث ندرة مورده علی تقدیر تحققه لا یقصر عن مخالفة الاجمال له ان لم یرد علیه فیتعارض الاصلان فیجب الوقف واما عن
الثانی فبالتزام تقدیر الفعل فی الآیتین بقرینة المذکور فیقدر فی الاول یسجد وفی الثانی یصلی علی قوله نحن بما عندنا وانت بما عندک راض وربما
یستشکل بان مجرد المشارکة فی اللفظ لا یصلح قرینة علی الحذف وفیه ان فیه ایضا مناسبة مدلول ومساعدة مقام اذ یحمل السجود والصلوة علی
المعنی الاتم فیراد به الخضوع وبها اظهار الشرف ووجه تخصیص الکثیر ان خضوعهم لما کان اتم فرتبهم فیه علی غیرهم من حیث الاظهار علی الجوارح و
الجوانح ما لیس لغیرهم وان اندرج جوامع غیرهم فی عموم من فی الارض ثم لو سلم اشتراک اللفظین واستعمالهما فی الآیتین فی المعنیین فلیس فیه
ما یوجب کونه علی الحقیقة ولو سلم فهو ظاهر بالقرینة فمن این یثبت الظهور عند عدمها کما هو المدعی احتج من اجازه فی المفرد مجازا وفی التثنیة والجمع حقیقة
اما فی المفرد فبما مر فی حجة القائلین بالمجازیة وقد عرفت الجواب عنها واما فی التثنیة والجمع فبانهما فی تکریر المفرد فکما یجوز ان یراد به عند التکریر معان
متعددة کذلک یجوز فیما فی قوته وایضا لا ریب فی جواز تثنیتهما من الاعلام وظاهر الاتفاق هناک انما هو فی مجرد اللفظ والجواب انا لا نسلم انهما فی
قوة تکریر المفرد مطلقا حتی فی جواز ارادة المعانی المختلفة منهما وتثنیتهما من الاعلام مؤول بالمسمی مجازا وذلک لان اداة التثنیة والجمع کاداة العموم
انما تدل علی التعدد فی معنی المفرد لا فی لفظه کما یشهد به التبادر فیختص لحوقهما باسماء الاجناس فان المفهوم من قولک رجلان فردان من مفهوم
الرجل لا من لفظه ومن قولک الرجال افراد من مفهوم رجل لا من لفظه کما فی التثنیة والجمع من سایر اللغات ولولا شیوع جریان حکم المسمی
علیها من غیر تکلف ومما یدل علی ان تأویل المذکور فی الاعلام دخول لام التعریف علیها مع امتناع دخولها علی مفردها ووصفها بالمعرفة

عند التجريد بالتنكير واما نحو هذان رفعا وهذين نصبا وجرا فهما موضوعان بوضع مستقل للاشارة الى اثنين الكلي فردين مما اشار اليهما وليسا بتثنية
هذا لامتناعها بدون التأويل ومعه يلزم عدم اختصاصه بالفردين المشار اليهما بكلية المسمى مع ان المتبادر خلافه ومن اكتفى في باب التثنية والجمع
بتعدد اللفظ فله ان يلتزم بان كل منهما موضوع باداته بوضع واحد كما قررنا ان لفظ المفرد مستعمل في لفظه والادات مستعملة لافادة العدد
على ان يكون المعنى مرادا من كل واحد فيكون الحكم اللفظي مستقلا بلفظها باعتبار تعلق الحكم المعنوي بمعناهما وان المفرد المذكور مستعمل في
معناه والاداة مستعمل لافادة اعتبار لفظ اخر مثله على ان يكون معناه مرادا ومورد الحكم المذكور وذلك لئلا يمنع جريان حكم المسمى عليهما كما يشهد به
ضرورة الاستعمال حجة من جوزه في التثنية والجمع دون المفرد انهما يدلان على التعدد فيجوز ارادة المعاني المختلفة عنها بخلاف المفرد وجوابه انهما يدلان
على التعدد في المعنى الذي افاده المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعاني فمن اين يدلان على التعدد فيما زاد عليه حجة من جعل الجواز بالنفي ان
النفي يفيد العموم فيجوز ان يتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ظاهر فان النفي انما يقتضي العموم فيما افاده الاثبات فاذا كان مفاد الاثبات احد المعاني
لم يكن تاثير النفي الا افادة العموم فيه وايضا لو تم الدليل المذكور لزم ان لا يختص الجواز بالنفي لان الاثبات قد يفيد العموم ايضا ولا يعم كل نفي اذ
قد يكون المشترك معرفة كالعلم فلا يقتضي وقوعه في سياق النفي العموم فاذن يكون الدليل اعم من المدعى من وجه واخص من وجه ويمكن دفع
الايرادات بان مقصود المستدل ان المشترك في صلوحيته لكل معنى من معانيه على البدلية كالنكرة في صلوحها لكل فرد من افرادها على البدلية فاذا وقع في سياق
النفي افاد العموم فيما يصلح له على البدلية كالنكرة المنفية فلا بد ور مدار التنكير ويتجه عليه ان مدلول المشترك احد المعاني لا بعينه فنفيه يقتضي نفي الجميع
وسيأتي توضيح ذلك في محله ان شاء الله وان كان القول المذكور مبتنيا على ما زعمه السكاكي فهو مع فساده في نفسه كما اشرنا اليه يوجب بظاهره الخروج
عن محل النزاع البحث واعلم انه كما لا يجوز استعمال مشترك اللفظ في معنيين فصاعدا كذلك لا يجوز استعمال مشترك الكناية في لفظين فصاعدا لما استند
عليه ما عرفت وكذا الكلام في ابعاض اللفظ فلا يجوز نحو ضرب بلال في ضرب بلال وليس الادغام في موارده منه لانه في معنى جزئين وربما يرتكب مثله
في الكناية مع امن اللبس **فصل** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا فمنعه قوم مطلقا وجوزه اخرون وهم بين من يجعله
مجازا وبين من يجعله حقيقة ومجازا بالاعتبارين ومحل النزاع ان يطلق اللفظ ويراد به كل واحد من معنييه كما لو كرر واريد به ذلك وذلك انما
يكون بان يطلق ويراد معناه الحقيقي بملاحظة الوضع والمجازي بملاحظة العلاقة ومنه يظهر ان القول بكون الاستعمال مجازا نظرا
الى استلزامه الغاء قيد الوحدة وهو جزء المعنى الحقيقي خروج عن محل البحث كما مر مثله في المسئلة السابقة نعم هو من جزئيات المسئلة الاتية
واما استعماله في معنى يتناول المعنيين اما تناول الكلي لافراده او تناول الكل لاجزائه فلا ريب في جوازه مع الوضع وبدونه مع العلاقة ويسمى
النوع الثاني بعموم المجاز ولا فرق في المقامين بين ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وبين عدمه وتحرير بعضهم
للنزاع في القسم الاول غير مستقيم طردا وعكسا وقد قرر الشبهة عليه في المشترك ثم قضيته اطلاق كلماتهم عدم الفرق بين ما اذا كان المعنى المجازي
مجازيا للمعنى المراد ولغيره وهذا ظاهر ولا بين ما اذا كان المعنيان افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا فيلزم القائلين

بالوضع في المركبات جواز ذلك بل التزم بعضهم بتبعيته في المجاز المركب وقد مرت الاشارة اليه والحق عندي عدم جواز ذلك مطلقا لنا ان هذا الاستعمال ليس على
الحقيقة قطعا فاما ان يكون بطريق المجاز وهو غير مستقيم لان لحوقه للاستعمال ان كان بالقياس الى كل واحد من الاعتبارين فلحوقه للاستعمال باعتبار
الوضع مما لا وجه له وان كان بالقياس الى المجموع فهو مركب منه ومن اعتبار الحقيقة فلا يكون باحدهما واما بطريق الحقيقة والمجاز وقد عرفت ان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي ينافي ارادة غيره معه للادلة التي سبق ذكرها فلا يمكن الجمع بينهما وقد يتمسك في ذلك بما ذكره من اهل البيان من ان المجاز ملزوم
لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي فيعانده ضرورة ان ملزوم معاند الشيء معاند له فيمتنع ان يجتمع معه واعترض عليه بعض اهل التدقيق بانه يمكن ان يقال
المعتبر في المجاز نصب قرينة مانعة عن ارادة المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي فارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى
المجازي فممنوع بل هو عين المتنازع فيه فلا يلزم الجمع بين المتنافيين ولا يخفى ما فيه لان المستدل انما تمسك على اعتبار القرينة المعاندة في المجاز بما ذكره
علماء البيان ولا ريب ان المفهوم من كلامهم كونها معاندة لارادة المعنى الحقيقي مطلقا ولو بارادة اخرى مستقلة لا بدلا عن تلك الارادة فقط فان تلك
تأويل بعيد في كلامهم فلا يصغى اليه مع ان وجه القرينة المعاندة بالمعنى المذكور لا يصلح فرقا بين المجاز والكناية على ما هو المعروف بين علماء البيان
في الكناية من انها مستعملة في الملزوم مع اللازم او مع جواز ارادته معه فان قرينة الكناية ح مانعة عن ارادة الملزوم بدلا عن ارادة اللازم و
انما يصح ان يجعل ذلك فرقا بناء على ما يذهب اليه البعض من ان الكلمة المستعملة في اللازم مع جواز ارادة الملزوم عليه وكانه مبنى عليه نعم يرد على
المستدل امران الاول ان المراد بالمجاز المبحوث عنه هنا ما هو المعروف في مصطلح الاصوليين من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بقرينة
دالة عليه واستعماله كذلك كما يدل عليه حصرهم له في التقسيم بينه وبين الحقيقة وعدم تعرضهم لذكر الكناية لا المجاز المصطلح عليه بين علماء البيان حيث
حيث اعتبروا فيه كون القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وجعلوه قسيما للكناية فالاستدلال المذكور ناش عن الخلط بين الاصطلاحين الثاني ان قول علماء
البيان بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي يحتمل وجهين الاول كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا ولو مجازا الثاني كونها مانعة
عن ارادته على سبيل الحقيقة والاول مطلقا للانتقاض باللفظ الموضوع للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه الحقيقي مجازا مراد في ضمن الكل
مجازا قطعا والا لم يكن مستعملا في الكل بل في جزء اخر وظاهر ان القرينة لا تعاند لارادته كذلك بل تستلزمها وعلى الثاني لا ينهض الاستدلال المذكور حجة
من اجاز الاستعمال مجازا لا الاتي ان نفينا الاحتمال الاول ويدفع ان الاشكال بان المراد معاندتها لارادته مطلقا بارادة مستقلة وارادة الجزء في الكل ضمنية
فلا يتم النقض بها لانا نقول هذا الاحتمال في كلامهم ليس باولى من الاحتمال الثاني فعلى المتمسك به اثباته اذ الاستدلال لا يتم بمجرد الاحتمال اللهم الا ان
يجعل مقابلها بالكناية قرينة عليه احتج المجوزون بانه لا منافاة بين ارادة المعنيين فيجوز اجتماعهما ثم تمسك من جعله مجازا بان المعنى المجازي
لم يكن داخلا في الموضوع له فاذا اعتبر دخوله كان مجازا لان اللفظ لم يوضع لهما وبان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فاذا اريد معه
غيره وجب الغاؤها فيكون الاستعمال باعتباره مجازا ايضا وتمسك من قال حقيقة ومجازا بانه مستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي فلكل من الاعتبارين
حكمه وجواب الكل يظهر مما قررناه في حجة المنع واعلم ان من اكتفى في باب التثنية والجمع بمجرد اتحاد اللفظ كصاحب المعالم يلزمه القول بجواز استعمالها

في المعنى الحقيقي والمجازي مجازا بالاعتبارين في اطلاقه المنع منه باعتبار المذكور ليس في محله لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه المجازيين فما زاد
مطلقا بان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال كما مر ادلم يعهد مثله عن اللغة ولم يساعد عليه الاستعمال وذلك الى تستنبط مذاهب القوم فيه مما
ذكروه من المبحثين المتقدمين واما اذا استعمل في معنى مجازي شامل لمعنيين او معان مجازية فلا اشكال في الجواز ولا يذهب عليك انه من قال بان
مفردات المجاز المركب مستعملة في معانيها المجازية يلزمه القول باستعمال اللفظ في اللفظ باعتبار فردين منه على ان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال لعدم
مساعدة الطبع والاستعمال عليه واما اذا استعمل في المعنى الكلي واريد فردان منه او ما زاد بقرينة معينة فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام في استعماله
فيه وفي معناه الحقيقي والمجازي معا وكذا استعماله في المتعدد من بعض هذه الاقسام او المتحد من الافراد المتعدد منه فقد ورد في كثير من الاخبار
ان للقرآن سبعة بطون او سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه الحقيقية والمجازية
فيتمسك به على الجواز وايضا لا اشكال على الظ في جواز قصد الدعاء بالقراءة فربما امكن ان يتوهم ان ذلك من استعمال اللفظ في معنيين حيث يقصد به
اللفظ المحكي والا لم يكن قرآنا والمعنى على ما هو المفروض من قصد الدعاء بها وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون بطون القرآن بطون لظاهره
وان لم نساعد افهامنا على التوفيق بينهما فيكون الجميع مراده بارادته او يكون مستعملا في معناه الظاهر ويكون دلالته على بقية المعاني من باب التنبيه والايماء
كما في الكناية مع احتمال ان يكون القرآن عبارة عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فيجوز ان يراد بتاليفها ما يصلح فيما فوق المعنى الواحد وهو
خارج عن محل البحث مع احتمال ان يكون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد وفيه
بعد واما الثاني فلان الحكاية فيه ليس من باب اللفظ على انه نفس اللفظ المطلق باطلاق آخر ومشابهته على اختلاف الاعتبارين فهيئة وشخصا ويكون
الاستعمال على وجه التبعية المحضة وهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم انها حكاية بالمعنى الاول الا كمن التقصي عنه بان المعنى يقصد من
اللفظ الذي هو المعنى كما في اسماء الافعال عند من يجعلها موضوعة لالفاظ الافعال فلا اشكال ايضا وقد يتوهم ان مبنى الاستخدام على استعمال اللفظ
في معنيين احدهما الذي يرجع الضمير الى اللفظ باعتباره والآخر ما يسند اليه الحكم المتقدم او علق عليه مغاير المعنى الاول وهو ضعيف بل التحقيق
ان اللفظ لم يستعمل هناك الا في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنى آخر لا يقتضي استعماله فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه ولو بالالتزام ومن
هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظاهر من الضمير عوده الى المعنى المراد من اللفظ دون غيره وقد يظن ان التورية من هذا الباب وليس
بشيء اذ المقصود بها ليس الا المعنى المخالف للضبط واما المعنى الظاهر فهو غير مراد منها وانما يتوهم انه مع تعويلا على الظاهر اذ لو اراده المتكلم ايضا لوقع
في الكذب ولو شفعه ارادة خلاف الظ معه فصل المشتق هو اللفظ المأخوذ من لفظ ويسمى الاول فرعا والثاني اصلا ولا بد بينهما من مناسبة
لتحقق الاخذ والاشتقاق واقسامه ثلثة لان الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل وترتيبها اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الصغير
ويقال له الاصغر ايضا والثاني اما ان يشتمل على حروف الاصل اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الكبير كناك ونكى وجبذ وجذب ويقال له الصغير
ايضا والثاني هو المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وحيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الاول وحده لفظ وافق اصلا باصول حروفه ولو

في اللفظ والاشكال مفردا ومركبا ونحوهما مع سكوت علمائها من غير ضيمه تمسك بالاستعمال اللفظ في المعنى بمعنى

مع مناسبة

مع مناسبة المعنى وموافقة الترتيب فالمراد بالاصل اللفظ المأخوذ منه لفظ آخر والموضوع بالوضع الابتدائي من حيث اللفظ فدخل الحلب والحلب
بالسكون والتحريك بناء على ان الاول اصل للثاني وهو مشتق منه كالقتل والمقتل ومنهم من انكر الاشتقاق في ذلك واحترز عنه في
الحد باضافة الاصل الى ضمير اللفظ وقد اشكل هذا الحد بلزوم الدور حيث ان معرفة الاصل متوقفة على معرفة الاشتقاق وهو المقصود بمعرفة
المشتق اذ الكلام في معرفته من حيث الاشتقاق وتكلف بعضهم في دفعه بان المراد بالاصل انما هو الاصل الجزئي فكانه قيل او اي جزئيات من جزئيات
الاصل ومعرفته انما يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي وهو غير مقصود بالتعريف وانما المقصود تعريف مهية الاشتقاق وفساده ظ
لان جزئي الاصل انما اعتبر في الحد باعتبار كونه جزئي الاصل حيث عنون به فيتوقف على معرفة ماهيته فيلزم الدور وايضا اذا توقف معرفة الاصل
الجزئي على معرفة الاشتقاق الجزئي فمعرفة الاشتقاق الجزئي يتوقف على معرفة الاشتقاق الكلي ضرورة ان معرفة الاصل الجزئي انما توقف على
معرفة الاشتقاق الجزئي من حيث كونه اشتقاقا جزئيا فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكلي على معرفة الاصل الجزئي لزم الدور وايضا الغرض
من تعريف مهية الاشتقاق انما هو التوصل بمعرفتها الى معرفة جزئياتها فاذا توقف معرفة جزئيات الاصل المأخوذة في تعريفها على معرفة جزئيات
الاشتقاق لزم الدور ويمكن ان يجاب بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الاصل والفرع وجهل مدلول لفظ المشتق والاشتقاق والتحقيق
ان يجاب بان المراد بالمشتق المبحوث عنه هنا هو المشتق بالاشتقاق الصغير كما نبهنا عليه وما يتوقف عليه معرفة الاصل والفرع وهو معرفة
الاشتقاق بالمعنى الاعم فلا يلزم الدور وقولنا باصول حروفه احتراز عن المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وعن دخول مثل الاستعمال والاخراج
حيث يتوافقان في الحروف الزوائد وعن خروج مثل الخروج والاخراج حيث لا يتوافقان في الحروف الزوائد وقولنا او حكما لدخول كوقل
وقال فان الالف المقلوبة عن الواو في الاعلال مثلا واو حكما وكذلك عد من الوعد فان الفاء المحذوفة بحكم المذكور وقولنا مع مناسبة
المعنى احتراز عن مثل ضرب بمعنى اعرض بالنسبة الى الضرب بمعناه المعروف وهو يتناول ما اذا اتحد المعنى فيهما كالقتل والمقتل وقد يخرج ذلك عن
حد المشتق ويعتبر مخالفة ما بينهما في المعنى نظرا الى عدم فائدة في الاشتقاق بدونها واختلف سواء كان بالزيادة كضرب من الضرب او
بالنقص كضرب من ضرب على ما يراه الكوفيون وقولنا مع موافقة الترتيب احتراز عن المشتق بالاشتقاق الكبير فانه وان اشتمل على الحروف
الاصلية لكنه لا يشتمل على ترتيبه والمراد به ما يتناول الترتيب الحقيقي كما مر والحكمي كقه من الوقاية وقد يدخل في المشتق المعدول وهو ما خرج عن
صيغة الاصلية والفرق بينه وبين غيره من انواع المشتق ان صيغة مأخوذة من صيغة اخرى على ان الاصل بقائه عليها بخلاف بقية المشتقات
فانها غير مأخوذة من مباديها على ان يكون الاصل بقائه عليها واعلم انه لا بد في الاشتقاق من تغيير في اللفظ تحقيقا للمعنى الاصلية والفرعية
وذلك اما بزيادة حرف او حركة او نقصان احدهما او بالمركب من احدهما ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا فيرتقي الاقسام الى خمسة عشر قسما
وينبغي ان يراد بالتغيير ما يعم التغيير الحقيقي والحكمي ليدخل فيه نحو ذلك مفردا او جمعا ثم البحث عن المشتق هنا ليس من حيث الاشتقاق وكيفيته
فانه موكول الى فن الصرف ولا من حيث مفاد مبدئه فانه محال الى كتب اللغة بل البحث هنا في صدقه ومفاده من حيث الاشتقاق والكلام في

منها بدل

موارد يرد عليك تفصيلها ثم اعلم انهم ارادوا بالمشتق الذي تشاجروا على دلالته في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها على ما تحققه ولا بأس بالتنبيه على مدلول بواقي المشتقات فمنها الفعل الماضي المتصرف وهو حقيقة في قيام المبدا بفاعله في الزمان الماضي واما بالنسبة الى حال النطق وذلك اذا وقع مطلقا كضرب او بالنسبة الى غيره ان اعتبر المعنى بالنسبة اليه كما في قولك سيجيء زيد وقد اكرم اباك و قس على ذلك الحال في الحال والاستقبال وخرج بتقييده بالمتصرف نحو عسى ونعم وبئس اذ لا دلالة لها على زمان اصلا وان كانت تدل عليها في اصل الوضع على ما زعم النحاة حيث حافظوا بالتزامه على عكس حد الفعل وطرد حد الاسم ومنها الفعل المستقبل وهو حقيقة في قيام المبدا بفاعله في الحال اعني اوائل زمان الاستقبال والاستقبال وهي ما بعدها كما عرفت على الاشتراك اللفظي والمعنوي والثاني اظهر على ما يساعد عليه الاعتبار نحو اكرمك الان او غدا وكان زيد يكرم اباك وقيل حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال او في الحال او اخر زمان الماضي واوائل زمان الاستقبال وقد يقترن بلم ولما فيختص بالماضي كما ان الماضي قد يقترن بادوات الشرط فيختص بالاستقبال غالبا وظاهر كلامهم ان استعمالها مجاز وكان الذوق لا يساعد على ذلك واما استعمال كل منهما بمعنى اخر في غير ذلك فمجاز قطعا بنصهم عليه مع شهادة الاستعمال به ومنها فعل الامر والنهي وسيأتي تحقيق الكلام فيهما ومنها اسم المفعول فهو حقيقة في الذات التي وقع عليها المبدا في الحال كما انه مجاز في الذات التي يقع عليها المبدا في الاستقبال ثم قد يطلق ويتبادر منه ما يعم الحال والماضي كقولك هذا مقتول زيد او هو مصنوعه او مكتوبه وقد يختص الحال نحو هذا مملوك زيد او مسكونه او مقدوره ومنه دابة مسرجة ودار خربة واوراق منشورة ولم نقف فيه على ضابطة كلية فالمرجع فيه الى العرف ويعرف بعض الكلام هنا بالمقايسة الى ما سيأتي في اسم الفاعل ومنها اسم الزمان وهو حقيقة في الزمن الذي وجد فيه المبدا في الحال والماضي ومجاز في غيره ومنه اطلاقه على يوم يشابهه من ايام السنة كقولهم مقتل الحسين ع ليوم العاشورا ولا يعتبر الاستيعاب بل يكفي وجود المبدا فيه ولو في بعض اجزائه ومنها اسم المكان وهو حقيقة في المكان الذي حصل فيه المبدا والمرجع فيه الى العرف والكلام فيه كالكلام في سابقه ومنها اسم الالة وهو حقيقة فيما اعد الالية اذا اختص بها سواء حصل به المبدا او لم يحصل ومنها صيغة المبالغة وهي حقيقة في الذات التي كثر اتصافها بالمبدا عرفا وذلك يختلف باختلاف المبادي ولا يعتبر الاتصاف حال النطق ويظهر من بعضهم دخول ذلك في محل النزاع الاتي وهو بعيد **فصل** اطلاق المشتق على الذات المتصفة بمبدئه في الحال حقيقة اتفاقا كما ان اطلاقه على ما يتصف في الاستقبال مجاز اتفاقا وفي اطلاقه على ما اتصف به في الماضي اقوال ثالثها حقيقة ان كان مما لا يمكن بقاؤه والا فمجاز رابعها حقيقة ان كان الاتصاف اكثريا بحيث لا يعتد بما طرء عليها من عدم الاتصاف مع عدم الاعراض والا فمجاز ولا بد اولا من تحرير محل النزاع وذلك يتم برسم امور الاول لا خفاء في ان المشتق المبحوث عنه هنا لا يتم الافعال والمصادر المزيدة فان عدم مساعدة النزاع المحرر على ذلك واضح جلي وقع فهل المراد به ما يتم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها واسماء الزمان والمكان والالة وصيغ المبالغة كما يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره او يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه دون اطلاق بقية الاسماء على البواقي مع امكان التمسك به ايضا وجهان اظهرهما الثاني لعدم ملائمة جميع ما اوردوه

في المقام على الاول

في المقام على الاول والعلامة التفتازاني حيث موضع النزاع فاسم الفاعل الذي يكون بمعنى الحدوث دون مثل المؤمن والكافر والابيض والحر والعبد مما يعتبر في بعضه الاتصاف مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف به بالفعل وهو وهم لعدم مساعدة اطلاق عناوينهم واشتهم عليه وبعضهم خصصها اذا لم يتصف المحل بالضد الوجودي ونقل الاتفاق في المتصف به على المجازية مطلقا واحتج عليه بان الاجماع منعقد على عدم تسمية المؤمن كافرا بالنظر الى كفره السابق والوجه فيه ان الكفر قد زال واتصف محله لوصف وجودي مضاد له وفيه ان الاجماع لو كان منعقدا على ذلك لما تعسف القائلون بانه حقيقة في الماضي مطلقا بان المنع هناك شرعي لا وضعي وان اريد اجماع اهل اللسان على ذلك فلا دلالة فيه على عدم وقوع الخلاف فيه واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما اذا كان المشتق محكوما به ونقل الاتفاق على كونه حقيقة مطلقا اذا كان محكوما عليه محتجا عليه باتفاق المسلمين على ان قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقتلوا المشركين ونحو ذلك يتناول من لم يتصف بهذه المبادي حال النزول وفيه ان الكلام في وضع المشتق من حيث نفسه لا فيما تقتضيه بحسب التركيب وظاهر ان وضع المشتق لا يختلف بحسب كونه محكوما عليه ومحكوما به او غير ذلك واما تلك الدلالة فانما تنشأ من حيث كون المشتق كليا ولا جمع افراد طبيعة لا من حيث كونه محكوما عليه اذ لو كان محكوما عليه باعتبار فرد معهود نحو المشركين او المشركون كذا اقتضى التلبس حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه اقتضى ايضا ثبوته مطلقا كما في قولك اجلد الزاني واقطع السارق واقتلوا المشركين فاتضح انه لو اعتبر العموم والكلية بدلا لما اعتبره من كونه محكوما عليه لكان اقرب مما ذكره مع ان انتفاء النزاع في المحكوم عليه لا يقتضي بظاهره تخصيصه بالمحكوم به كما لا يخفى الثاني الازمنة المعتبرة في اطلاق المشتق اما ان يؤخذ بالقياس الى حال النطق كما صرح به بعضهم وربما يساعد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحال حال النطق وبالماضي ما تقدم عليه وبالاستقبال ما تأخر عنه فيدخل في الاول نحو اكرمت او ساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال النطق دون حال الاكرام ويخرج نحو كان او سيكون زيد عالما اذا لم يكن الاتصاف حال النطق فيخرج الاولان عن القسمين الاخرين فيدخل الاخران فيهما او تؤخذ بالقياس الى التلبس والاتصاف كما صرح به بعض المحققين وهو الموافق للتحقيق فيكون المراد باطلاقه على الحال اطلاقه على المتصف بالمبدا باعتبار حال التلبس وعلى الماضي اطلاقه على المتصف بالمبدا باعتباره بعد الاتصاف وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول نحو كان او سيكون زيد عالما اذا اطلق عليه باعتبار زمن الاتصاف نحو اكرمت او ساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمان الاتصاف او الاكرام وما بعده سواء صادف حال النطق او لا فيدخلان في القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان كلا من الازمنة الثلثة المقيسة الى النطق صالحة لكل من الازمنة الثلثة المقيسة الى حال التلبس الاول ان يؤخذ الازمنة الثلثة باعتبار الزمن الذي اطلق المشتق على الذات باعتباره ليستقيم مقابلته بحال النطق فالماضي ما تقدم عليه حال التلبس والحال ما قارنه والمستقبل ما تأخرت عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه الاخير اعتبار الثالث ان مفهوم الزمان خارج من مدلول المشتق وضعا وبيد لحديثه باعتبار الصدق والاطلاق فالفاعل مثلا انما وضع ليطلق على الذات المتصفة بمبدئه الحاصل عن المبداء المأخوذ ولو باعتبار زمن الاتصاف او الاتم

منه ومن ما بعده وبهذا فارق الفعل من حيث ان الزمان جزء من معناه فان اطلق باعتبار زمن آخر او اعتبر الزمان في مدلوله كان مجازا من غير فرق
في التاني بين زمن الحال وغيره فما ذكره النحاة من ان اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال او الاستقبال ولا يعمل ان كان بمعنى الماضي لا ينبني على اخذ
الزمان جزء من معناه على ما سبق الى بعض الاوهام اذا عرفت هذا فالحق ان المشتق ان كان ماخوذا من المبادي المتعدية الى الغير كان حقيقة
في الحال والماضي اعني في القدر المشترك بينهما وان كان حقيقة في الحال فقط لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب والقاتل والناكب والكاسر والهازم
والقاطع وكذا ما اخذ من باب الافعال والتفعيل والاستفعال كمكرم ومنصرف ومستخرج ونحوها اذا اطلقت تبادر منها ما اتصف بالمبدء حال
الاتصاف وما بعدها وان نحو عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس طيب وخبيث وحايض وطامث وجاهل وحامل وحي وميت وقائم
وقاعد وراكع وساجد ويقظان ونائم ومقبل ومنكر وصحيح ومريض ومحب ومعاد ومبغض وصاحب وما كان الى غير ذلك يتبادر منها المتصف
بالمبدء حال الاتصاف فقط وقد سبق ان التبادر من آيات الحقيقة وهذا الاختلاف بل ما نشأ من تعدد الوضع او من تركب الهيئة مع المواد
المتعدية والغير المتعدية وجهان واعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشانية المبدء وقوته كما يقال هذا الدواء نافع لكذا ومضر وشجرة
مثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدء او باتخاذه حرفة وصناعة كالكاتب والصائغ والتاجر والشاعر
ونحو ذلك ويعتبر في المقامين حصول الشانية والملكة او الاتخاذ حرفة في الزمان الذي اطلق المشتق على الذات باعتباره وفي الثاني خاصة
يسبق مزاولته مع عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشتق على الذات باعتباره قد يكون حال التلفظ وذلك فيما اذا حمل على
الجزئيات نحو زيد قائم والفاضل المعهود كريم وكذا النداء نحو يا قائم يا قاعد وقد يكون حال وجود الموضوع وذلك فيما اذا حمل على الطبايع و
الكليات نحو الانسان او كل انسان مدرك وقد يكون حال وقوع حدث وذلك اذا تعلق فعل او شبهه كما في اعطيت او ساعطي فقيرا دا
صار بادرهما فيعتبر في المبادي الغير المتعدية حصولها في تلك الازمنة وفي المتعدية حصولها فيها او فيما قبلها حجة القول بانه حقيقة في الماضي مطلقا
انه مستعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعارض بوقوعه مستعملا في المستقبل ايضا لانه خارج بالاجماع وبان النحاة اطلقوا على انه اسم فاعل
وظاهر القسمة يقتضي ان يكون الموصوف حقيقة وبان معنى المشتق من حصل له المبدء وخرج من قوة الاتصاف الى الفعل وهو يتناول
الماضي ايضا وبان كلا من المؤمن والعالم يصدق على النائم والغافل حقيقة وليس الا باعتبار المبدء بهما في الزمن الماضي اذ لو كان مجازا لصدق
السلب ومن الظاهر خلافه والجواب اما عن الاول فبان الاستعمال اعم من الحقيقة ان اريد به اثبات الاشتراك اللفظي وان اريد به اثبات الاشتراك المعنوي
فانما يتم على تحقيقنا المتقدم في المشتقات الماخوذة من المبادي المتعدية حيث لم يثبت استعمالها الا في حصول الحال والماضي وانما يثبت مجرد
الاطلاق عليها واما فيما عدا ذلك فاستعمالها في خصوص الحال ثابت في ح فلا يتم التمسك بالاصل المذكور على ما قررنا تحقيقه مع انا قد بينا ما يوجب الخروج
عن الاصل في المشتقات الغير المتعدية على تقدير تسليمه واما عن الثاني فبان المدار في التسمية عندهم على مجرد الصفة بالتي معنى استعملت كما في
الماضي والمضارع واما عن الثالث فبان المراد من له المبدء ووقوع المبدء والتعبير تسامح وعن الرابع فبان الايمان عبارة عن صورة

علمية وهي

علمية وهي قائمة بالنفس حال النوم والغفلة ايضا غاية الامر انه ذاهل في اتين الحالتين من حصولها ومثله الكلام في العالم حجة القول بانه مجاز في
في الماضي انه يصدق السلب المطلق اعني السلب في الجملة لصدق الاخص منه هو السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه لا يقال ثبوته في الحال اخص من ثبوته
مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لانا نقول ليس الحال قيدا للمنفي بل للنفي فليس المقصود ان نفي الحقيقة يستلزم نفي المطلق بل المراد ان النفي المقيد
يستلزم نفي المطلق وهذا واضح فان قيل انما يلزم من ذلك النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا لا ينافيه وصريح العرف واللغة يحكم
بالتكاذب بينهما فاذا ثبت انه ليس حقيقة فيه كان مجازا لوجود العلاقة المصححة واجيب بانه ان اريد الصدق بحسب اللغة فممنوع او بحسب العقل فلا منافات
والتحقيق في الجواب ان يق اريد ان صدق قولنا ليس بضارب الان يستلزم صدق قولنا ليس بضارب فممنوع لان ذلك سلب المطلق لا مجرد سلب مطلق
لان المنفي حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الماضي والحال ففيه لا يصدق عقلا ولغة الا حيث ينتفي كلا فرديه فينافي ايجاب المقيد قطعا وان
اريد انه متى صدق قولنا الضرب منتف في الحال صدق قولنا الضرب منتف في الجملة وانه ينافي قولنا الضرب ثابت في الجملة او انه ضارب فممنوع اذ لا منافات
بين ذلك لا لغة ولا عقلا حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كك لما كان للمتكلم والمخبر والماشي والمتحرك ونحوها حقيقة والتالي
باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان مباديها مركبة من اجزاء يمنع اجتماعها في الوجود واجيب بان مبنى العرف واللغة على التسامح في
مثل ذلك فان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام يصدق عليه عندهم ان مبدء التكلم باق فيه غير منقض عنه وكذا الكلام في بواقي الصفات والحق
ان هذا القائل ان اراد ان المشتقات الماخوذة من المصادر السيالة حقيقة في الماضي ما دام الموصوف متشاغلا ببعض الاجزاء صح كلامه ورجع نزاعه
الى اللفظ حيث اعتبر البقاء بحسب العقل فنفاه واعتبر غيره بحسب العرف فاثبته وان اراد انه حقيقة في الماضي سواء بقي التشاغل بتلك الاجزاء
او لم يبق كان النزاع معنويا لكن لا ينهض دليله على دعواه حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا كان الاتصاف اكثريا انهم يطلقون المشتقات على
المعنى المذكور من غير نصب قرينة كما في لفظ الكاتب والخياط والمتعلم والمعلم ونحوها والجواب ان تلك المشتقات ان اعتبرت من حيث صيرورة
مباديها ملكات لمحالها فصدقها بدون القرينة عليها حال عدم التشاغل بالمبادي لا يثبت المدعى وان اعتبرت بحسب مباديها فلا نم انها تطلق على
من قام به المبدء في الماضي من غير قرينة مع ان ما ذكر من اغلبية الاتصاف مما لا اثر له في الامثلة المذكورة تنبيهات الاول ان مفهوم المشتق عند بعض المحققين
معنى بسيط ينتزع من الذات باعتبار قيام المبدء بها ومتحد معها في الوجود الخارجي فما اشتهر في العباير والالسنة من ان معنى المشتق ذات او شيء
له المبدء فانما مسامحة بينهم في التعبير وتفسير الشيء بلوازمه او وارد على خلاف التحقيق لان المراد بالذات او الشيء ان كان مفهومهما لزم دخول العرض
العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضيا للنوع لان مفهوم الذات والشيء عرضي لافراده والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون ذاتيا
بالضرورة وان اريد ما صدق عليه الذات او الشيء فمع انه لا يناسب وضعه مجملا يلزم ان ينقلب مادة الاحكام الخاص ضرورية لان ذات او شيء له
الكتابة او الضحك هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتب او ضاحك بالضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ويمكن ان يختار الوجه الاول
ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة

كك ويمكن ان يختار الوجه الثاني ايضا ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته للموضوع بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا وفيه نظر لان الذات المأخوذة المقيدة قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة ولكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول ايضا اذ لحوق مفهوم الذات والشيء لمصاديقهما ايضا ضروري فلا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني ثم لا يخفى انه لا يلزم من نفي جزئية الذات والشيء مفهوما او مصداقا لمدلول المشتق بساطة مدلوله فالدليل المذكور على تقدير تسليمه اخص من المدعى الثاني قد زعم جماعة من اهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبين الشيء بشرط لا فحدث الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولا للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوفة وان اعتبر لا بشرط كان مدلولا للفظ الضارب وصح حمله عليها وعلى هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل وهذا عندي غير مستقيم وتحقيق المقام ان حمل الشيء على شيء يستدعي ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل والاتحاد بحسب الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن او خارج ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كقولك هذا زيد والناطق حساس وقد يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا وذلك بتنزيل الاشياء المتغايرة منزلة الشيء الواحد وملاحظتها من حيث المجموع فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصح حمل كل جزء من اجزائه المأخوذة لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الآخر بالقياس اليه نظرا الى اتحادهما فيه كقولك الانسان جسم او ناطق فان الانسان مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس لكن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا ولو بالاعتبار فان اخذ الجزءان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن والنفس امتنع حمل احدهما على الآخر وحملهما على الانسان لانتفاء الاتحاد بينهما وان اخذ لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل احدهما على الآخر وحملهما على الانسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل وقد تحقق مما قررنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح الا بشروط ثلثة اخذ المجموع من حيث المجموع واخذ الاجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع اذا تبين هذا عندك فنقول اخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحدا ويعتبر الحمل بالقياس اليه ولا خفاء في انا اذا قلنا زيد عالم او متحرك لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم او الحركة وانما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وان اعتبرا لا بشرط بل التحقيق ان مفاد المشتق باعتبار هيئته مفاد ذو فلا فرق بين قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال فكما ان المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه فكذلك البياض ومجرد استقلال احدهما دون الآخر لا يجدي فرقا في المقام فالحق ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء فمدلول المشتق امر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها ولا يتوهم ان ذلك يؤدي الى ان يكون الفصول عرضية لانواعها لان المراد بها معان ذاتية بها يحصل تلك الانواع على سبيل النقل والتجوز والتمسك في اثبات المباحث اللغوية باستعمال اهل المعقول غفلة وذهول الثالث يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض ان كان صفة كالضارب والقاتل فان مبدأهما الضرب والقتل بمعنى الفاعل وهما تأثيران ولا قيام لهما الا بالمؤثر كالقائم والقاعد والنائم فان مبادئها آثار وصفات وانما قيامها بالمتأثر والمتصف واما اذا كان المبدأ ذاتا

فلا يعتبر فيه

فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد وانما قلنا من دون واسطة في المقام احترازا عن القائم بواسطة فانه لا يصدق الا مجازا كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون فانه يقال الحركة سريعة واللون شديد ولا يقال الجسم سريع او شديد هذا وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق واستدلوا بصدق الضارب والمولم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمولم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث ان الكلام مخلوق في الهواء قائم به ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والايلام بمعنى الفاعل تأثير وقيامهما بالفاعل كما انهما بمعنى المفعول اثر وقيامهما بالمفعول وكذا الكلام في المتكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة عن انشاء الكلام ولا قيام له الا بالمتكلم كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجوهر الهواء وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق لصدق الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه مشترك الورود اذ الظاهر اطباق الفريقين على ان المبدأ لا بد ان يكون مغايرا لذي المبدأ وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالى ولهذا لا يصدق في حق غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد يتكلف في اثبات صدق ذلك بان مدلول المشتق واجد المبدأ ووجدان الشيء لنفسه ضروري مستند الى ذاته فهو اولى من وجدان غيره له فهو اولى بصدق الاسم وهو كما ترى اذ ليس مبنى العرف على مراعات مثل هذه الامور الخفية واما الثاني فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتأثير ولا نم عدم قيامه به تعالى بل هو قائم به تعالى لكن قياما صدوريا لا حلوليا كما في العفو والعطاء والرزق وان اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدأ الصيغة الخالق فليس في عدم قيامه به ما يخل بالمقصود ومما قررنا يظهر انه يلزم من قيام مبدأ الاشتقاق لشيء صدق المشتق منه عليه فعدم اطلاق الشيخ ونحوه عليه تعالى اما لمنع شرعي بناء على ان اسمائه تعالى توقيفية او لعدم قيام المبدأ به تعالى كما يظهر وجهه مما مر انفا وسابقا

المقالة الاولى في جملة من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة القول في الامر **فصل** الحق ان لفظ الامر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال امره بكذا وبين الشأن كما يقال شغله امر كذا والتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليه ويؤيده ان الامر بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الامر بالمعنى الاول وذلك في غير صورة الاشتراك بعيد هذا بحسب العرف واللغة واما بحسب الاصطلاح فقد يطلق ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الاصلي ومنه قولهم الامر بالشيء هل يقتضي كذا وقد يطلق ويراد به القول المخصوص اعني ما كان على هيئة افعل وليفعل ونظائرهما ومنه قولهم الامر حقيقة في كذا وجمعوه على الاوامر على خلاف القياس وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح اهل المعاني وقريب منه مصطلح اهل النحاة فانهم يخصونه بالنوع الاول منه ثم ان كثيرا منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقة في هذا المعنى اعني القول المخصوص وجعلوا النزاع في بقية معانيه فذهب بعضهم الى انه مجاز فيها لانه اولى من الاشتراك ومنهم من جعله مشتركا معنويا بينه وبين الشأن حذرا من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل ومنهم من جعله مشتركا لفظيا وعلى هذا جرت كلمة من وقفنا على كلامه وهو منهم مكانه من الوهن ومنشأه الخلط بين المعنى المصطلح عليه وبين غيره لانا نقطع بان الامر لا يطلق على نفس القول لغة ولا عرفا الا مجازا فان المفهوم من قول القائل امر بكذا وزيد امر بكذا وقوع الطلب منه دون صدور لفظ منه نعم ربما يسبق ذلك الى الفهم في مثل الفرض الثاني نظرا الى ان الطريق المتداول في اداء الطلب فلو سلم

دلالة اللفظ عليه فانما هو من باب الملازمة العرفية الناشئة من الغلبة دون الوضع مع انهم لو ارادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ اعني الملفوظ
كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزلة الفعل والاسم والحرف في مصطلح علماء العربية فكان اللازم عدم صحة الاشتقاق منه لعدم دلالته على
معنى حدثي مع وقوعه منه بجميع تصاريفه ويمكن توجيه ما وقع في كلام الاشعرة من تفسير الامام باعتبار اللغة بالقول بحمله على القول النفسي بناء على
ما هو المعروف من مذهبهم فيرجع الى ما ذكرناه هذا واما ما تمسك به القائل بمجازيته في غير القول مدفوع بان الاولوية انما تصلح مستندا اذا لم يكن
هناك ما يوجب الاشتراك وقد بينا ثبوته بدليل التبادر وغيره فلا سبيل الى الاستناد اليها مع ان المجاز يتبع العلاقة ولا علاقة بين القول
المخصوص وبين الشأن بحيث يعتد في الاستعمال ويعول عليها في المقال وكذا ما تمسك به القائل بالاشتراك المعنوي مدفوع على تقدير تسليم
انا لا نجد هناك قدرا مشتركا بين القول والشأن الا مفهوم احدهما ولا ريب ان المتبادر منه عند الاطلاق ما صدق عليه مفهوم احدهما
دون نفس مفهوم احدهما فلا يكون حقيقة فيه ثم المراد بالطلب المخصوص طلب العالي من الداني حصول الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء و
الالتماس لعدم الوصفين والندب لعدم الالزام ودخل فيه الطلب بالقول المخصوص وبقول غيره وبغير القول كالاشارة والكتابة ومن خصه بالنوع
الاول فقد تعسف لشهادة العرف على خلافه مضافا الى تصريح ائمة اللغة به والمراد بالفعل مطلق الحدث اعني ما يدل عليه لفظ المصدر فخرج
الاستفهام باعتبار معناه الحرفي وان دخل فيه باعتبار ما يلزمه من المعنى الاسمي اعني طلب الفهم كما في نحو علمني وفهمني اذا اشتمل على بقية القيود ودخل
نحو اترك باعتبار الترك باعتبار الترك فانه امر به حقيقة وان صدق باعتبار المقيد به انه نهي عنه وخرج لا تترك فانه نهي عن الترك وان صدق
عليه باعتبار المقيد به انه امر به وبالجملة فهما داخلان في الامر باعتبار وفي النهي باعتبار ومنهم من عكس بدخول الاول في النهي والثاني في الامر جمودا على
ظاهر اللفظ الا ان الفعل ظاهر في الامر الوجودي وهذا منه مخالفة اللغة والعرف والاصطلاح ثم منهم من اعتبر الاستعلاء بدل العلو ومنهم من اعتبرهما
معا والحق ان اختصاص الامر واضعا بالطلب الصادر عن العالي يوجب اظهار المستعمل وافادته لعلو من يسنده اليه على المامور كما ان اختصاص
الدعاء بطلب السافل من العالي يوجب عكس ذلك واختصاص الالتماس بطلب احد المتساويين في الرتبة من الآخر يوجب افادة تساويهما في
الرتبة وعلى هذا فاختصاص الامر بالعالي اختصاص وضعي وقد يسبق الى النظر ان اختصاص الامر بالطلب الالزامي يقتضي اختصاصه بالعالي لان
الالزام جعل الشيء لازما حقيقة انما هو شأن العالي دون غيره فيفيد الاستعلاء على ما تقدم ويدفعه ان الاتري بالالزام الا طلب الفعل مع عدم
الرضى بتركه وهذا لا يستلزم الالزام الحقيقي على ان الالزام الحقيقي لا يختص بالعالي لجواز صدوره عن المساوي والسافل كما لو الزم المولى بالخارج
حاجة لعبده ولو بعهد وشبهه او واعده على وجه يلزمه الوفاء به عقلا فان الالزام يتحقق منه شرعا وعقلا مع انه لا يصدق الامر ثم ان اراد
القائل بانه يدل عليهما معا ما اردناه فلا مشاحة معه وان لم يساعد لفظ الاستعلاء عليه فان معناه طلب علو النفس واظهاره ولا ما يعم
اظهار الغير والا فيندفع قوله وقول من اعتبر الاستعلاء فقط بعد عدم المأخذ بشهادة التبادر على خلافه ثم هل يعتبر في العالي ان يكون عاليا حقيقيا
ولو بحسب العرف والعادة او يكفي كونه عاليا في دعواه او دعوى من يسند اليه الامر احدهما وجوه واما قوله تعالى حكاية عن قول فرعون للملأ

فاذا انا مرون

فاذا انا مرون فانه قدرنا المفعول العسار دالرعايا فلا اشكال في كونه حقيقة وان قدرناه ضمير المتكلم كان مبنيا على تنزيلهم منزلة العالين استمالة لهم فلمشى
كون الاستعمال حقيقة او مجازا على الوجه المذكورة ثم اعتبرناه في حد من قيد الالزام فمما نفاه بعضهم فادرج الندب فيه والذي يدل على ما اخترناه بعد
مساعدة التبادر قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك حيث نفى الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل من ان بريرة لما اراد النبي صلى الله عليه وآله منها
الرجوع الى زوجها قالت اتامرني يا رسول الله فقال صلى الله عليه وآله لا بل انما انا شافع فنفى الامر واثبت الشفاعة وهي الندب ويساعد عليه بعض ظاهر الآيات
الآتية حيث اشتملت على تهديد مخالف الامر وذمه ويمكن المناقشة فيها بان استعمال الامر في هذه الموارد في الايجاب لا يوجب ان يكون موضوعا له
بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الاطلاق مع ان مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة واستدل بعض المعاصرين بان دلالة الامر على الاستعلاء يقتضي
الايجاب والالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب لانه ارشاد وليس شيء اذ لا نفي بالاستعلاء الا طلب العلو واظهاره باطلاق لفظ موضوع للعالي
على ما مرت والظاهر ان افادة هذا المعنى لا يقتضي ان يكون هناك حكم على المخاطب او غيره فضلا عن كونه ايجابا وبالجملة فالعالي اذا امره بالكتابة وغيرها غير
خارج عن كونه عاليا فاذا اتى بلفظ منبئ عن علوه كان ذلك منه استعلاء الا ترى ان التعبير عن المفرد بلفظ الجمع يفيد التعظيم لتنزيله منزلة الجماعة
ولم يسبق اليه وهم انه يقتضي حكما والزاما وهذا ظاهر واما تعليله بان المندوب ارشاد فعري عن الجدوى لانه ان اراد بالارشاد الدلالة الى ما هو
طريق السداد فالايجاب ايضا كذلك وان اراد ما هو قسيم الطلب فظاهر الفساد احتجوا بانهم قسموا الامر الى الايجاب والندب ولا بد ان يكون المقسم اعم
وفيه ان التقسيم قرينة الى ان الامر هناك مستعمل في المعنى الاعم والاستعمال لا يوجب الحقيقة مع انهم قد قسموه الى ما ليس حقيقة فيه قطعا كالالتماس
والتعجيز والتسخير كذا قيل وفيه نظر وبانه يستعمل تارة في الايجاب واخرى في الندب فلو كان موضوعا للقدر المشترك لم يلزم المجاز ولا
الاشتراك وفيه ان الاستعمال في خصوص الايجاب والندب واقع وقد سبق منا ان الاصل المذكور لا ينهض دليلا على هذا التقدير على انا قد بينا ما يوجب
عنه على تقدير تسليمه وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فعل المأمور به وفيه منع الكبرى ان اريد بالامر معناه الحقيقي والا فلا يفيد المدعى فصل اختلفوا
في ان صيغة الامر هل يقتضي الايجاب اولا الى مذاهب ومنهم من عنون المبحث بقوله افعل وما في معناها وكانه نظر الى ان التعبير بلفظ الامر ربما يوهم
ارادة لفظ لكن قوله وما في معناها يتناول بظاهره كل ما دل على معنى افعل ولو مجازا مع انه خارج عن المبحث قطعا الا ان يراد بما في معناها
وضعا وايضا يتناول ما كان بمعنى الامر من اسماء الافعال مع ان الظاهر خروجها عن النزاع لفظا وان دخلت فيه معنى فالتعبير عنه بما ذكرنا اسد
واولى ثم الظاهر من كلام الاكثر ان الامر هنا بمعنى مطلق الصيغة ويظهر من بعضهم ان المراد به الصيغة الصادرة على العالي والاول هو بعد التحقيق
هو الاول نعم لما كان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث عن الصيغة مطلقا بل من حيث وقوعها في الكتاب والسنة كما في ساير المباحث المتعلقة بالالفاظ
لئلا يخرج عن كونها مسائل لهذا الفن فلا محيص من اعتبار صدورها عن الشارع لكن لا على ان يكون ذلك داخلا في مدلول لفظ الامر
بان معناه خصوص الصيغة الواردة في الكتاب والسنة بالنقل او التجوز بل على ان يكون ذلك مدلولا للفظ الامر من حيث العهد او معتبرا
في البحث عن الصيغة كما في العام والخاص والمطلق والمقيد الى غير ذلك فما يدل على اعتبار الحيثية المذكورة هنا مضافا الى ما ذكرناه ظواهر

الالفاظ المتداولة بينهم في المقام من لفظ الوجوب والايجاب والندب فان المفهوم منهم اطلاق الوجوب على كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وعلى قياسه الندب وهذه انما يصلح لان تكون معان التزامية للصيغة اذا اخذت بالحيثية المذكورة ويحتمل ان يكون مرادهم بالوجوب والايجاب هنا مجرد الالزام اعني طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك وبالندب طلبه مع الرضا به فتدل عليه الصيغة بالتضمن وح فلا يكون له دلالة على ما ذكرناه لكنه تكلف من غير حاجة تمس اليه واما احتجاج القائلين بدلالة الامر على الايجاب بذم العبد على مخالفة امر سيده فلا ينافي ان يكون المقصود دلالته على الالزام مطلقا كما سبق الى بعض الاوهام فان تخصيص البيان به انما هو بالنظر الى ان اثر الالزام لا يظهر الا في مثله ثم اعلم ان الفاضل المعاصر زعم ان نزاع القوم في صيغة الامر يتصور على ثلثة صور الاولى ان العالي اذا اورد هذه الصيغة مجردة عن القرائن هل يفهم منها الايجاب الاصطلاحي اعني ايذم تاركه ويعاقب عليه او لا الثانية ان هذه الصيغة بمجردها هل تفيد الالزام مطلقا فيلزمها فيما اذا صدرت عن العالي افادة الايجاب الاصطلاحي والثالثة ان الصيغة بمجردها هل تفيد الايجاب الاصطلاحي نظرا الى دلالتها على الالزام وعلى المتلفظ بها ما لم ينكشف الخلاف فادلا وفرق بين الصورتين الاوليين بعد ما نفاه اولا لجواز كون دلالة الصيغة على الالزام في الصورة الاولى مستندة الى صدورها عن العالي فلا يفيده اذا صدرت عن غيره بخلاف الثانية فانه قد صرح فيها بكونه مفاد الصيغة وبانه لا تعرض في الاولى لكون الصيغة الصادرة عن غير العالي حقيقة او مجازا وقد صرح في الثلث بكونها حقيقة بين الصورتين الاخيرتين بان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول الصيغة في اوليهما داخل فيه في الاخرى ثم اختار الصورة الاخيرة وجعل نزاعهم فيها مع اعترافه بعدم مساعدة تحرير كثير منهم لمحل النزاع الى ذلك هذا ملخص كلامه ومرامه وانت خبير بان مدلول افعل لا يزيد على طلب الفعل فقط مع المنع من الترك فدعوى ان الصيغة بمجردها يفيد ان المتلفظ بها عال مما لا يكاد يلتزم به من له دربة في المباحث وبراءته عن مثله الاكثرين به كما هو قضية كلامه عجيب واعجب من ذلك انه استقرب بعد ذلك مقالتهم التي زعم بها في الصيغة وبنى عليها متمسكا بحجتهم وكان الذي اوقعه في ذلك وجدة في كلامهم من لفظ الوجوب والايجاب في تسميتهم اياها امرا فزعم انهم يقولون بان الصيغة امر حقيقة وان مطلق الامر يقتضي الوجوب والايجاب الاصطلاحيين لغة وفساده يعرف مما مر ثم ذكر ان الاحتمالات التي قررناها في صيغة الامر تجري في لفظ الامر ايضا وجعل الحكم فيهما واحدا والتحقيق ان اختياره هناك من توجه النزاع الى الصورة الاخيرة متجه هنا لكن مع تبديل علو المتلفظ بعلو المسند اليه كما عرفت والفرق غير خفي اذا تقرر هذا فالحق عندي ان صيغة الامر حقيقة في طلب الفعل فقط مطلقا لكن حيث يطلق الطلب يتبادر منه الالزام وعدم الرضا بالترك تبادرا اطلاقيا ولهذا تحمل الاوامر المطلقة على الايجاب مع انا نجعل استعمالها في الندب حقيقة ايضا والاكثر على انها حقيقة في الوجوب اعني الايجاب فقط وذهب علم الهدى الى انها مشتركة بينهما لغة بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط ومرجع كلامه اما الى الدعوى ان الشارع وضع الامر للوجوب فقط بعد ان كان في اللغة مشتركا بينه وبين الندب فيتجوز وذلك كلامه حمل على مصلحة او انه بنى في استعمالاته الشرعية او مطلقا على متابعة وضعه للوجوب فقط حتى انه لو استعمله في الندب اعتبر العلاقة بينه وبين الوجوب وهنا اقوال شاذة لا ينبغي ان يلتفت اليها لنا على ان الامر حقيقة في مطلق الطلب شهادة التبادر

عليه فانا

عليه فانا لا نفهم من نفس الصيغة الا مجرد الطلب وذلك آية الحقيقة واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة بضميمة اصالة عدم النقل وعلى ان الطلب المطلق ظاهر في عدم الرضا بالترك انه حيثما ورد طلب مطلق سواء كان بصيغة افعل وغيرها يتبادر منه ذلك عرفا ولذا تجد ان العقلاء يذمون العبد على ترك ما طلب منه مولاه مطلقا كما لو صرح بالالزام وليس ذلك الا لاستظهارهم منه الالزام ولولا ذلك لما دلت الجمل الخبرية المستعملة في الطلب كاية الرضاع ونحوها على الوجوب لان القرينة الصارفة اياها عن معناها الاصلي وهو لزوم الكذب على تقدير قصد الاخبار او منافاته لمساق الكلام لا يعينها للوجوب فكان اللازم على تقدير عدم ظهور الطلب في الوجوب حملها على الندب عملا بالاصل ودعوى ان الوجوب اقرب الى معنى الاخبار لدلالته على الوقوع ودلالة الايجاب على لابدية الوقوع وهي شبه الوقوع فينصرف عند عدم قيام الصارف اليه تكلف لا يساعد عليه اعتبار الوجدان واما ما يقال من ان الطلب سواء استفيد من لفظ او غيره كاجماع او عقل ظاهر في الوجوب او محمول عليه فبعيد عن التحقيق اذ لا تعويل على الظواهر في غير الالفاظ واما التعويل على ظاهر الكتابة والاشارة فبواسطة التعويل على ظاهر مدلولها من الالفاظ و الاشارة عند اهل العرف كاللفظ لا يقال دعوى تبادر الالزام من الطلب هنا ينافي ما ذكرت اولا من ان التبادر من الامر مطلق الطلب من غير تبادر الالزام لانا نقول قد مر الاشارة سابقا الى ان التبادر على قسمين قسم يستند الى اللفظ مع قطع النظر عن اطلاقه اي ترك تقييده عن سائر القرائن اللاحقة له وهذا الذي ذكرناه علامة للحقيقة وقسم يستند الى ملاحظة اطلاقه وهذا لا يقتضي الحقيقة فتبادر الطلب المطلق انما هو باعتبار الاول وتبادر الالزام منه انما هو باعتبار الثاني فلا منافاة ومع التنزل نقول استعمال الصيغة في القدر المشترك ثابت في استعمالها في كل من الوجوب والندب من حيث الخصوصية غير ثابت وانما الثابت اطلاقها عليها في الجملة فيلتحق بالذي تجد معناه المستعمل فيه من بين ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وقد مر في المبادي ان قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة وذلك لان المعنى المشكوك فيه لا سيما بعد الفحص بمنزلة العدم كما هو الظاهر وان علم باصل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد احتمال تعدد المستعمل فيه قادحا لما امكن التمسك بالاصل المذكور في موارده وفيه نظر وقد استبعد بعضهم استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان يريد المنع منه فيكون وجوبا او لا يريده فيكون ندبا وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة عن الترك وحيث ان العمدة في مباحث الامر على اوامر الشارع ففرض الاستعمال في القدر المشترك غير معقول وفيه ما لا يخفى اما اولا فلان الايجاب معنى بسيط وليس المنع من الترك من اجزائه بل من توابعه ولوازمه فان مرجع الايجاب الى الطلب المتأكد الذي من لوازمه المنع من الترك على تقدير التفطن له ولهذا كثيرا ما يامر الموالي ولا يخطر ببالهم مفهوم الترك فضلا عن المنع منه ومع ذلك يستحق مماليكهم على المخالفة الذم والعقاب ولو كان الامر للقدر المشترك لما ترتب عليها ذلك هذا ان اريد بالمنع كراهة الفعل و مبغوضيته وان فسر بمعنى الطلب المتأكد كما هو الظاهر فهو راجع الى طلب الفعل المتأكد لان النفي في النفي راجع الى الاثبات وهذا لا يكون جزءا من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من الترك مجازا عن تأكد الطلب كان جزءا من الوجوب وحينئذ لكن لا ينفك تصوره عن تصور الوجوب ولا يتوقف على تصور الترك واما ثانيا فلان عدم انفكاك الطلب عن احد القيدين في حق غير الغافل لا يوجب استعمال اللفظ فيه مع انه

فقد ورد في بعض اخبارنا المأثورة تعلق امر واحد بامور متعددة بعضها واجبة وبعضها مندوبة كما ورد فيها نهي واحد متعلق بامور متعددة بعضها محظورة وبعضها مكروهة ولا بد في مثل ذلك من الحمل على القدر المشترك لئلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه هذا وقد استدل بعض من وافقنا في المذهب بوجهين آخرين الاول ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب واخرى في الندب فلو كان موضوعا لهما معا كان مشتركا ولاحدهما فقط كان مجازا في الآخر وهما خلاف الاصل فيتعين ان يكون موضوعا للقدر المشترك وهذا الوجه بظاهره غير مستقيم لانه تمسك بالاستحسان في اثبات اللغة ويمكن توجيهه بحيث يرجع الى ما ذكرناه وقد يعارض بانه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك يلزم احد المحذورين من الاشتراك والمجاز بالنسبة الى كل من الخصوصيتين بل التجوز اللازم على تقدير وضعه للقدر المشترك اكثر بقلة استعماله فيه وشيوعه في كل من القسمين فلحوق الوضع له اولى من لحوقه للقدر المشترك وهذه المعارضة بناء على ما حققناه من عدم ثبوت استعماله في كل من الخصوصيتين متضحة الاندفاع لان المدار في ذلك ليس على امكان الاستعمال بل على الواقع الثاني ان الرجحان ثابت بالضرورة من اللغة واما تقييده بجواز الترك وعدم جوازه فمما لم يثبت لتكافؤ ادلة الفريقين فيه فيتعين للرجحان وهو القدر المشترك وهذا ضعيف لان الرجحان الثابت فيه اعم من ان يكون مستقلا او في ضمن احدهما بخصوصه فلا يثبت احدهما بخصوصه الا بدليل واعلم ان هيئة الامر موضوعة عندنا بازاء الطلب الصادر من الآمر لا من حيث كونه معنى مستقلا بالملاحظة بل من حيث كونه آلة ومرآة لملاحظة حال المأمور به باعتبار حال فيكون على حد الحروف موضوعة بالوضع العام للمعنى الخاص فللامر بحسب هذين الاعتبارين نسبتان تعليقيتان وله نسبة ثالثة الى الآمر وهي نسبة صدورية فقولنا الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب اعني الطلب المطلق معناه انه موضوع لخصوصيات القدر المشترك من حيث كونها خصوصيات له نظرا الى ان العنوان الملحوظ في وضعه بازائها هو ذلك القدر المشترك كما ان القائل بانها موضوع للوجوب او الندب او غيرهما على هذا التحقيق يريد انه موضوع لخصوصيات الملحوظة بذلك العنوان وعلى هذا فاستعماله في كل فرد من افراد الايجاب والندب حقيقة ان كان من حيث كونهما من افراد الطلب ولو اريد به الفرد مع ما يلحقه بحسب المرتبة من المنع من النقيض وعدمه ظهر ان في كون الاستعمال على الثاني مجازا لان عدم المنع امر خارج عن جهة الطلب واما الاول فان جعلنا المنع من النقيض عبارة عن فصل الايجاب وجعلناه من سنخ الطلب بناء على ما تقرر عند جماعة من اهل المعقول من ان العرض القوي يمتاز عن الضعيف بفصل هو من سنخ ذلك العرض لا بامر خارج فهو حقيقة في كل فرد من افراد الوجوب وان ضم اليه المنع من النقيض فالايجاب مجازا وكذا ان فسر قولهم بان الامر حقيقة في الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما او غير ذلك على الظاهر من انه حقيقة في هذه المفاهيم الكلية لكنه على خلاف التحقيق فالحمل على ما ذكرناه اولى واعلم ايضا انا نريد بخصوصيات الطلب وافراده مفهومه المقيد بالنسب الثلث لكل فرد من افراده بالحقيقة فيصح تعلق امر واحد بامور عديدة على الاستقلال كما يصح تعلقه كذلك بامر واحد لاشتراك الجميع في كونه طلبا مقيدا بالنسب الثلثة غاية الامر ان معنى المذكور في القسم الاول ينتزع في موارد عديدة وذلك لا يوجب تعدد المعنى حتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ولا فرق في ذلك بين ان يكون افراد الطلب ايجابية او ندبية او ايجابية وندبية لاشتراك الطلب المقيد بالنسب الثلث بين

بالجمع اذلم

بالجمع اذ لم يعتبر انتسابه الى فعل واحد او فاعل واحد فيصح اطلاقه على الواحد والمتعدد ومن هنا كان نحو صلوا اذا جعل خطابا الى من يجب عليه ومن يستحب في حقه وصل الفرايض والنوافل ونحو ذلك على الحقيقة حجة المشهور امور الاول القطع بان المولى اذا قال لعبده افعل كذا مجردا عن القرينة فخالف عد عاصيا وذمه العقلاء عليه وذلك آية الوجوب واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل الثاني ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بظاهر الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب من غير نكير وليس ذلك الا لكونه حقيقة فيه وذلك اجماع منهم على المدعى الثالث قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه انكار منه تعالى لوجود المانع من السجود اي ما يصلح للمنع عقلا او شرعا لا مطلق المانع لامتناع التركيب بدونه وذلك لامتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لعلمه بالمانع على تقدير تحققه ويدل مع ذلك على توبيخه وذمه على مخالفته لامره المشار اليه في قوله عز وجل واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم لا يقال امتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لا يعين حمله على الانكار التوبيخي الذي لا يكون الا على ترك الواجب او فعل المحرم لامكان حمله على ارادة التقرير والاعتراف بالمانع او على الانكار اللومي الذي يكون على ترك المندوب ايضا ولا ينافيه اللعنة والطرد المترتبين عليه لكن يدل عليه الآية الاخرى لجواز ان يكون ذلك بسبب انكاره لحكمة التكليف او استكباره حيث قال انا خير منه واما ما يقال في دفعه من ان استكباره لم يكن عليه تعالى بل على آدم ع فيرجع بالنسبة اليه تعالى الى مجرد المخالفة فليس بشيء لابتنائه على ان الاستكبار واظهاره لا سيما على مثل آدم وترك طاعته تعالى في استحقاره استكباره لا يوجب الطرد واللعنة سيما بالنسبة الى الذين يرون انفسهم بمكان من العبودية والانقياد وهذا كله في معرض المنع ومما يدل على حرمة قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين وقوله عز وجل ما يكون لك ان تتكبر فيها لانا نقول الظاهر من سياق الآية ان يكون الاستفهام للانكار لا للتقرير بالمانع وحيث يدور الامر بين الذم واللوم فالمتبادر من الاطلاق هو الذم على ما يساعد عليه متفاهم العرف والشرفية انه الفرد المتكامل في الانكار بخلاف اللوم فيتعين الحمل عليه فان قلت هذا الاستدلال مبني على ان يكون الطلب منه تعالى بهذه اللفظ وهو ممنوع لجواز ان يكون بالهام او وحي ولو سلم فلعله كان محفوفا بالقرائن تدل على ارادة الايجاب ولو سلم فغاية ما يترتب عليه ان يكون الامر حقيقة في عرف الملائكة وذلك لا يقتضي ان يكون كذلك في عرفنا قلت ظاهر الآية يقتضي صدور هذه القول او ما يرادفه والخروج عنه يحتاج الى مستند ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال واحتمال القرينة مدفوع باحتمال عدمها وبانها لو كانت لاقتضى ظاهر الحكاية نقلها اللهم الا ان يقال استغنى عن حكايتها بحكاية الذم على المخالفة والاختلاف بين عرفنا وبين عرف الملائكة مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع بناء على ان الواضع هو الله سبحانه والا امكن دفعه بان الحكاية ظاهرة في الموافقة للمحكي وفيه نظر ظاهر تام ويمكن الاحتجاج بهذه الآية ايضا باعتبار اطلاق الامر فيها على الطلب المستفاد من لفظ اسجدوا بناء على ما حققناه من انه حقيقة في الطلب الالزامي ويتجه عليه بعض المناقشات المتقدمة الرابع قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعالى هدد مخالف امره حيث امره بالحذر عن الفتنة او العذاب وهذا الامر للوجوب قطعا اذ لا معنى لندبية الحذر عن العذاب لان المقتضي له ان كان موجودا حسن الحذر ووجب والا لم يحسن فلم يلزم الدور واما ما يقال من انه لا عموم في الامر ولا نزاع في عدم جواز مخالفة بعض الاوامر ولو سلم فلعل المراد منه العموم المجموعي دون الافرادي فلا يلزم المقصود اذ لا يجوز المخالفة

في جميع المندوبات مدفوع بان الظاهر من ترتيب التحذير على مخالفة مطلق الامر دون خصوص المحذوف منه بالقرينة كون مطلقه للوجوب او ان
الامر مصدر مضاف وهو ظاهر في العموم الافرادي كذا قالوا ويشكل الاخير ببقاء الاشكال على تقديره اذ لا يصدق كل امر الا مخالفة الجميع الا ان يراد به
العموم البدلي وهو بعيد والتحقيق ان المصدر المضاف لا يفيد العموم بنفسه بشيء من الاعتبارين فالمعتمد هو الوجه الاول ويمكن ان يق ايضا بان
الآية بحسب متفاهم العرف في قوة قولنا فليحذروا عن مخالفة امره اما بتعليق الظرف المذكور بجملة فليحذر فيكون التقدير فليحذر الذين يخالفون امره
اي يريدون مخالفته او اشرفوا على مخالفته عن مخالفة امره او بتقدير عن مخالفة امره فيكون جملة ان تصيبهم منصوبا على التعليل فيدل على وجوب
الحذر عن مخالفة جنس امره على حد غيره من المفردات المضافة فيتم الحكم في مخالفة كل امر لان الحذر عن الجنس انما يتحقق بالحذر عن جميع افراده
نعم لقائل ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر هنا نفس الصيغة بل الطلب الالزامي كما هو معناه اللغوي والعرفي على ما مر وعلى تقدير التنزل فلا
اقل من احتمال ذلك وهو كاف في نقض الاستدلال اللهم الا ان يتمسك في دفعه بان مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي
يسمى في العرف واللغة امرا واثبات هذا القدر لا يتوقف على اثبات كون الامر وصيغته للوجوب وايضا المخالفة انما تتعدى بنفسها وتعديتها
بعن يقتضي تضمينها معنى الاعراض والمنع عن المخالفة على وجه الاعراض والتنفر وعدم المبالاة لا يقتضي المنع عن المخالفة بدون ذلك وما يق في دفعه
من ان اخذ الاعراض واعتباره انما هو لمجرد المحافظة على القاعدة النحوية وانه لا يلزم من ذلك اعتباره في المعنى المراد فحذيرا بالاعراض عنه نعم لا يبعد
ان يق تعدية المخالفة بعن انما تقتضي تضمينها الاعراض بالمعنى الاعم اعني صرف النفس عن الامتثال فيتم المقصود اذ كل مخالفة يتضمن الاعراض بهذا
المعنى ثم لا نسلم ان الفتنة والعذاب لا يترتبان على ترك المندوب لجواز ان يكون ترك المندوب مكروها ويترتب عليه فتنة او عذاب دنيوي
فيكون الامر بالحذر امرا ندبيا فان قيل ظاهر العذاب في المقام هو العذاب في الآخرة ولو سلم فوصفه بالاليم يمحضه لذلك فيثبت ان الامر للوجوب قلنا
سلمنا لكن مخالف الامر لم يوعد باصالة العذاب فقط بل باحد الامرين منه ومن اصابة الفتنة وهي مما يجوز ان يترتب على فعل المكروه لاسيما اذا
اريد به الابتلاء ببعض التكاليف الشاقة مع ان من العذاب الآخرة والاهما يترتب على بعض المكروهات بل المباحات ايضا كطول الحساب المترتب
على جمع الحلال فلا يقتضي ترتبه على مخالفة الامر تمحضه للوجوب وايضا لا نسلم ان المقتضي للعذاب اذا لم يكن متحققا لم يحسن الامر بالحذر للقطع بحسن
الامر به عند احتمال المقتضي ايضا وهذا كما ترى انما يرد على ما ان الدليل لا عليه لان ظاهر الآية تعليل الامر بالحذر باصابة الفتنة والعذاب لا باحتمال
اصابتهما اذ التقدير كراهة ان تصيبهم ايضا لا يقتضي الآية ان يكون الامر حقيقة في الوجوب لا لغة ولا شرعا غاية الامر ان يكون قرينة عامة على ان
المراد به الوجوب واين احدهما من الآخر الخامس قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه ذمهم على مخالفتهم الامر بالركوع وهو آية الوجوب لا يق
لا نسلم ان الآية ذم لجواز ان يكون لوما وهو يقع على ترك المندوب ولو سلم فلا نسلم ان الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل وعدم الاعتقاد
بقولهم بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين ولو سلم فلعل الصيغة عند الخطاب كانت مقرونة بما يفيد الوجوب ولا نزاع على تقديره لانا نقول
المفهوم من سياق الآية انها ذم وانه على مجرد مخالفة الامر بالركوع فلا يصغى الى الاحتمالات المذكورة السادس ان تارك المامور به عاص

وكل عاص

وكل عاص متوعد بالعذاب اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله جل شانه حكاية عن موسى افعصيت امري والمراد بالامر قوله
لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح كما يدل عليه الآية السابقة واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الآية فان
من من ادوات العموم فيتناول كل عاص ويرد على الصغرى ان الآية الاولى انما يقتضي كون مخالف الامر عاصيا لا مخالف الصيغة وقد حققنا
المغايرة بينهما لغة وعرفا الا ان يتمسك بان الامر يطلق على مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي لغة وعرفا فيتم به الاحتجاج
والآية الثانية انما تفيد الذم وترتب العصيان على مخالفة الصيغة المذكورة واطلاق الامر على مدلولها وذلك لا يقتضي الا مجرد كونها مستعملة
في الايجاب ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ويجري فيه بعض ما مر من المناقشات وعلى الكبرى ان الايعاد بالخلود في النار يوجب العصيان
بالكفر وشبهه لان فاعل غيره لا يخلد به ومعه لا يثبت المطلوب والجواب عن الكل بعد المساعدة على ما فيها من المقدمات انها لا تقتضي ان تكون
الصيغة موضوعة للايجاب حيث لخصوصيته نعم يقتضي ظهورها فيه عند الاطلاق وهو كذلك كما مر احتج من قال بانه حقيقة في الندب بقوله تعالى اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم حيث رد الامر الى مشيتنا وهو معنى الندب وبان اهل اللغة قالوا لا فارق بين الامر والسؤال الا الرتبة والسؤال
لا يدل الا على الندب فيلزم ان لا يدل الامر الا عليه لئلا يبطل حصر الفرق واجيب عن الاول بالمنع من رده الى مشيتنا بل الى استطاعتنا فيفيد الوجوب
وفيه نظر لان الرد الى الاستطاعة لا دلالة له على كون الامر للوجوب الا اذا ثبت قوله فاتوا للوجوب وهو يقتضي الى الدور بل الصواب ان يق فلا يفيد الندب
اولا ولو سلم ان الاستطاعة حقيقة في المشية ايضا فكلمة ما في الرواية اما ان تكون وقتية او موصولة او موصوفة وعلى التقديرين الاخيرين اما
ان يراد الفرد او الجزء وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة القدرة والمشية فالاحتمالات عشرة وان كان صدر الرواية كما سنذكره
في مبحث التكرار لا يلايم البعض والاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول والاخير من الاحتمال الاخير وهو معارض بغيره سلمنا لكن غاية ما يقتضيه الرواية
كون الامر للندب وهو غير الصيغة سلمنا لكنه انما يقتضي كون امره ص للندب ولا يقتضي كونه حقيقة فيه حتى يثبت في الامر غيره مع ان سند الرواية
غير معتبر فلا يصح الاعتماد عليه وعن الثاني بان من قال بان الامر يدل على الايجاب قال بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة
لطلب الفعل مع المنع من الترك لكن الايجاب في السؤال لا يستلزم الوجوب لانه انما يثبت بالشرع ولهذا لا يلزم المسؤول القبول واعترض عليه اولا
بان الايجاب والوجوب متلازمان فدلالة السؤال على الايجاب يستلزم دلالته على الوجوب وعدم دلالته على الوجوب يستلزم عدم دلالته على الايجاب
ففي اثبات احدهما ونفي الآخر تدافع وثانيا بان المقصود دلالة الصيغة على الوجوب لغة فدعوى عدم ثبوته بغير الشرع مما لا وجه له والجواب
اما عن الاول فبان مراد المجيب بالايجاب طلب الفعل مع المنع من الترك بقرينة تفسيره وبعد ذلك وبالوجوب كون الفعل يستحق فاعله الثواب
وتاركه العقاب بقرينة تخصيص ثبوته بالشرع واما ملازمة بين الايجاب والوجوب بهذين التفسيرين واما الملازمة بين الايجاب بمعنى طلب
الفعل مع المنع من الترك وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب الحصول ممنوع الترك وكذا الحال بين الايجاب بمعنى جعل الفعل بحيث
يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب واما عن الثاني فبان

المقصود بيان ان الامر للوجوب شرعا بحسب وضعه لغة فان الامر اذا كان موضوعا لغة لطلب الفعل مع المنع من الترك فاذا صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل لترتب الذم والعقاب على مخالفة منع الشارع نعم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب بالشرع لا وجه له ولعله مبني على مقالة الاشاعرة واجاب عنه في المعالم بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل اللغة بل صرح بعضهم بخلافه ولا يخفى ما فيه اذ الالزام بعد وضع الامر بالنسبة الى العالي وغيره مما يابى عنه الذوق السليم وهذا والظاهر ان اهل اللغة ارادوا بالامر والسؤال لفظهما لا صيغة افعل ونظايره صادرة من العالي اذ ليس شان اللغويين الا بيان المراد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث احتج السيد على اشتراكها لغة بين الوجوب والندب باستعمالها في كل منهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وعلى كونه حقيقة في الوجوب فقط في عرف الشرع حمل الصحابة والتابعين اوامر الكتاب والسنة عليه من غير نكير فيهم ثم ادعى اجماع الامامية على ذلك وجعل نزاعهم في المقام في تعيين المعنى اللغوي فقط والجواب اما عن الاول فبما حققناه سابقا من ان المجاز اولى من الاشتراك على انا قد بينا في المقام ما يوجب الخروج من الاصل المذكور على تقدير صحته واما عن الثاني فبان حملهم اياها على الوجوب لا يقتضي ان تكون موضوعة للوجوب بخصوصه على ما عرفت تذنيب استشكل بعض متاخري اصحابنا في الحكم بوجوب شيء بمجرد ورود الامر به في احاديثنا المروية عن الائمة ع نظرا الى شيوع استعماله في عرفهم في الندب حتى صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وهذا الاشكال ضعيف لان المجاز لا يكافؤ الحقيقة بمجرد الاشتهار لا سيما اذا كان الاشتهار بالقرينة فان الوضع مرجح للحقيقة ودعوى القرينة ثم من اثر الشهرة ودعوى شهرة استعمال الامر في الندب في الاخبار الماثورة على تقدير شيوعها فما لا جدوى فيه ما لم يثبت الاشتهار بحسب الواقع وهو غير واضح لجواز عدم نقل جميع الاوامر الايجابية الينا بل الاهتمام بشان الواجبات يقتضي تكرر الامر في شانها اضعاف ما ورد في المندوبات سلمنا لكن استعمال الامر في الندب بدون قرينة مصحوبة غير ثابت ولو ثبت فنادر جدا وعدم الثقة في بعض الموارد لا يقتضي بالعدم لجواز الاستغناء عنها بضرورة او اجماع او نحوهما ومما يدل على ان الشهرة المذكورة بعد تسليمها ليست بحيث توجب القدح في دلالة الامر على الوجوب انا لم نقف في اصحاب الحديث والفقهاء على من يشكل في دلالة الامر على الوجوب مع انهم من اهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعمالها في الندب وقد سمعت الاجماع الذي حكيناه عن السيد على انا نقول ان كانت الشهرة المذكورة عند هذا القائل بحيث يصلح لان يكون قرينة صارفة للامر عن الايجاب الى الندب تعين عليه ان يلتزم بحمله على الندب ولا وجه لحكمه بالمساواة احتماله لاحتمال الايجاب والا تعين عليه حمله على الايجاب لان اللفظ لا يعدل عن معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة معينة لارادة معناه المجازي ومجرد احتمالها غير كاف ما لم يثبت والتحقيق ان القرينة قد يوجب التردد وعدم الوثوق بالحقيقة فالوجه المنع من حصول الاشتهار المؤدي الى ذلك كما تقدم ومما يؤيد ما ذكرناه من عدم قدح الشهرة المذكورة في ظهور الامر في الوجوب ان التخصيص قد بلغ في الاشتهار الى حيث قيل فيه ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لا يتوقف القائل المذكور ولا غيره من المحققين في دلالته على العموم عند عدم المخصص فاتضح ان مجرد الاشتهار لا ينهض قرينة على المجاز ولا موجبا لمكافئته مع الحقيقة ما لم يكن بحيث يساعد عليه طباع اهل الاستعمال ومما قررناه يظهر ضعف الاشكال على

الوجه الذي

الوجه الذي قررناه في الامر ايضا تنبيهات الاول مفاد الامر فرد من الطلب والالزام يوقعه الامر والطلب عند التحقيق نفس ارادة الفعل من الغير والالزام نوع منه هذا هو المعروف بين اصحابنا وذهب الاشاعرة الى انه يغاير الارادة وقد يفارقها وربما ساعدهم بعض المتاخرين على الاول وخالف في الثاني لنا ان الضرورة قاضية بعدم الفرق في محصل المعنى بين قولنا اريد منك كذا وبين قولنا اطلب منك كذا والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت اليه وانما قلنا في محصل المعنى لان اريد واطلب يدلان على مفهوم الارادة الكلية الملحوظة على الاستقلال وصيغة الامر انما تدل على ذلك باعتبار كونها آلة لملاحظة حال المادة كما هو الشان في دلالة الافعال على ما عدا معانيها الحدثية كالزمان والنسبة لكن ذلك لا يوجب الفرق في محصل المعنى احتجت الاشاعرة بان الامر قد يريد اظهار عذره في عدم طاعة المامور فيامره ولا يريد وقوعه منه لمنافاته لغرضه وبصحة قولنا اريد منك الفعل ولا امرك به وبانه في امر الكافر بالايمان ولم يرده منه لامتناعه في حقه والجواب عن الاول ان الامر هناك ليس امرا حقيقيا بل امر صوري والاختبار المقصود يتحقق به ايضا حيث ان المامور لا علم له بحقيقة الامر ولهذا يرى ان الامر يحافظ على عدم اطلاع المامور على حقيقة الحال لئلا ينتفي غرضه وكما يصح ان يقول حينئذ افعل كذا يصح ان يقول اريد واطلب منك من غير فرق هذا والتحقيق ان الامر هناك امر حقيقي و اطلاع المامور على غرض الامر لا اثر له ووجهه ان مدلول الامر ارادة ايقاعية اي ارادة ينشئها الامر ويحدثها ومرجعها الى ارادة وقوع الفعل من المكلف وهي تغاير ظاهرا ارادة وقوعه منه والفرق ان الظرف متعلق في الاول بالارادة وفي الثاني بالوقوع وجواز انفكاك احدهما عن الاخرى واختلاف مصالحهما امر معلوم بالوجدان فانا كثيرا ما نريد صدور الفعل من شخص ولا نريده منه وكذا الحال في العكس فليتامل فان فيه نوع غموض وخفاء وعن الثاني ان اثبات الارادة دليل على ان المراد بنفي الامر نفي الالزام كما هو الظاهر منه ومبني على ما حققناه انفا وعن الثالث ان الممتنع باختيار المكلف مما يصح ارادته منه والتكليف به مع بقاء اختياره فيه كما لو وجب بالاختيار وانما يستحيل ارادة ما امتنع او وجب بغيره او ما خرج عن الاختيار ويمكن تقرير الدليل بوجه آخر وهو انه تعالى لم يرد ايمان الكافر والا لامتناع تخلف ارادته عن مقتضاها قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ومع ذلك فقد امره بالايمان فيكون الامر غير الارادة والجواب ان الارادة على قسمين ارادة تكوينية وارادة تكليفية وما يمتنع تخلفه عن مقتضاه انما هو ارادته تعالى بالمعنى الاول وهو المراد بالمشية في الآية دون الثاني وتحقيق ذلك ان الارادة التكوينية راجعة الى ايجاب الشيء او ايجاب سببه الموجب له ولو بواسطة اختيار العبد وارادته تعالى بهذا المعنى مما يمتنع تخلفه عن مراده ولو بواسطة اختيار العبد والارادة التكليفية راجعة الى الرضا بالفعل ومحبوبيته كما اشار اليه تعالى بقوله وان تشكروا يرضه لكم وارادته تعالى بهذا المعنى يجوز تخلفها عن المراد وسيأتي ما يتضح به ذلك في مبحث الحسن والقبح ان شاء الله تعالى والعجب ان من خالفهم في نفي الملازمة وافقهم في نفي الاتحاد مع ان الاحتجاج بالحجة الاولى وهي كما ترى لو تمت لدلت على نفي الملازمة ايضا ثم ان الاشاعرة نفوا كون مدلول الامر نفس الارادة لم يثبتوا له معنى فاورد عليهم بلزوم وضع اللفظ بازاء المهمل وربما فسره بعض من وافقهم بانه نوع من الميل وهو خير والصحيح ثم اعلم ان الفرق بين الوجوب والايجاب واللزوم اعتباري فان الصادر من الامر امر واحد ان قيس اليه باعتبار صدوره عنه كان ايجابا وان قيس الى الفعل باعتبار قيامه به كان وجوبا ولزوما فهما متحدان ذاتا متغايران

اعتبار ولينفع قولك الوجبية توجب الاتة على المغايرة الذاتية لجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين
على الآخر ولا ينافي ذلك كون الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وكون المقولات متباينة لانا لا نريد الاتحاد والفعل مع الانفعال
كيف والاول قايم بالفاعل اعني الموجب والثاني قايم بالفعل اعني الواجب وتغاير الموصوفين قاض بتغاير الوصفين وانما نريد اتحاد المورد اعني
ما انتزع منه الاعتباران مقيسا الى غيره وكذلك الحال في الايجاد والوجود والتاثير والاثر ولهذا قد ينعدم الاعتبار الاول فيبقى الاعتبار الثاني كما في
كثير من التاثيرات الاعدادية الثاني صيغة الامر كاشفة عن مدلولها باعتبار دلالتها عليه على حد كشف ساير المركبات عن معانيها ومصححة لتحققه
في الخارج باعتبار دلالتها عليه نظرا الى امتناع التكليف بدون الاعلام والافهام وهما اعتباران يجب التزامها واما بحسب الرتبة فالدلالة تتوقف على
المدلول وهو ظاهر ولا يتوقف المدلول عليها بل يستلزمها بمعنى انه لا يصح وقوعه في الخارج بدونها فيندفع الدور والتحقيق في دفعه ان يقال مدلول الامر
ارادة والزام معلق تعلقه بالمكلف على علمه به ضرورة ان العلم من شرايط التكليف فمتى حصل العلم ولو بعد مضي زمن من حال الخطاب تعلق الالزام
به على حد ساير الشرايط التي تعتبر فيه فالدلالة متوقفة على وجود المدلول ووجوده لا يتوقف على وجود الدلالة وانما يتوقف تعلقه في حق المكلف على
العلم بها هذا وما قررنا يظهر ان الصيغة كما تكشف عن مدلول الامر تحققه كذلك يجوز ان يكشف عنه غيرها كالاجماع والعقل وان تكرار الامر للتاكيد لا
يصيره مجازا كما سبق الى بعض الاوهام حيث زعم انه موضوع لانشاء الطلب وايقاعه فحيث تاتي للتاكيد لا يكون المقصود به ذلك والا لكان تحصيلا
للحاصل فيكون مجازا لوقوعه مستعملا في غير ما وضع له ووجه دفعه ان الامر موضوع بازاء المعنى الذي نشأته المتكلم في نفسه من ارادة الفعل او
الالزام به كما يرشد اليه التبادر وانقضائه ووقوع الطلب به من توابعه المترتبة عليه عند عدم سبق علم المكلف به وليس الوضع بازائه الثالث
الامر بالفعل مطلقا هل يقتضي مطلوبيته مطلقا او بقصد الامتثال وجهان بل قولان اقويهما الاول ويدل بعد مساعدة اطلاق اللفظ عليه القطع
بان العبد المامور بشراء اللحم مطلقا مثلا اذا اتى به لا لامر المولى لم يعد عاصيا لمخالفة الامر ولا يجب عليه الاتيان به ثانيا لامره بل كان ما اتى
به نفس الواجب ويمكن المطالبة بشهادة العقل والعرف نعم لا يترتب على فعله حينئذ مدح ولا ثواب نظرا الى عدم قصده الامتثال به واما ملازمته
بين فعل الواجب وبين ترتب ذلك عليه وهذا واضح ويعرف بمقايسته الحال في النهي فان المطلوب في النواهي المطلقة نفس الترك وان تجرد عن
قصد الامتثال ويتوقف ترتب المدح والثواب عليه على قصده الامتثال به هذا كله في الامر الايجابي اما الامر الندبي فان دل دليل على ترتب الثواب
على مورده مطلقا كما دل عليه في بعض الواجبات كالايمان والنية او على كراهة تركه من حيث ايجابه لمنقصة دينية او دنيوية موجبة لنقص دينية
او لحو ذلك لم يلزم ان يعتبر في استحبابه وقوعه بنية القربة ودلالة للامر ايضا عليه والا لزم ذلك لانتفاء رجحانه على تقدير عدم القربة والفرق
بينه وبين الواجب ان الواجب يترتب على تركه استحقاق العقوبة الموجب لمرجوحية المستلزمة لرجحان الفعل مطلقا قضاء لحق المقابلة
بخلاف المندوب الذي لا ثواب في فعله بدون القربة ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان في فعله بدون القربة اصلا فيتعين ان يكون استحبابه
مقصورا على تقدير قصد القربة لرجحانه حينئذ باعتبار ترتب الثواب فانه لا رجحان في فعله بدون القربة اصلا فيتعين ان يكون استحبابه مقصورا

على تقدير قصد

٥٥

على تقدير قصد القربة لرجحانه حينئذ باعتبار ترتب الثواب عليه ومما حققنا تبين ان ترك المندوب لا يستلزم الكراهة وان استلزم المرجوحية لمقابلته هذا و
يمكن ان يوجه الوجه الثاني بان الامر اما ان يقصد الزام المامور بالفعل او لا اذ لا مخرج عنهما والثاني باطل ضرورة ان قول القايل افعل لا الى قبيح عرفا وعقلا
بل ربما يعد من قبيل الالزام بالمحال فيتعين ارادة الاول وهو المطلوب وح فلا بد من ارتكاب التاويل فيما لا يعتبر في براءة الذمة منه الا قصد الامتثال كحمل
الزامه فيه على تقدير عدمه من باب الاسقاط وجوابه ان المطلق في الامر المطلق حصول الفعل مجردا عن القيدين اي من غير اعتبار شئ منهما وعدم كونه مجردا
عنهما في الواقع لا يستلزم ان يكون معتبرا في تعلق الطلب بالفعل وقبح التكليف به مقيدا على تقدير تسليمه لا يوجب قبحه مطلقا فان قبح التكليف في الفرض
المذكور انما هو من حيث كون التكليف مقيدا الا من حيث كون الفعل مقيدا اذ لا استحالة في اتيان الفعل لا بقصد الامتثال وانما يستحيل تخصيص التكليف
به ان تم وحاصله يناظر المقام في عدم جواز التكليف به مقيدا وجوازه مطلقا الواجب الذي يمكن التوصل اليه بمقدمة جايزة ومقدمة محرمة فان التكليف به مطلقا
جايز ومقيدا بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة قبيح هذا مع ان دعوى قبح ايجاب الامر بالاتيان لغيره في محل المنع كما يدل عليه وجوب الامر بالعبادات الواجبة
والحث عليها او وجهه ان المامور يتمكن من احداث الدواعي الالهية في نفسه فيصح ان يامره بتحصيلها واحتج العلامة على القول الثاني بقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاستدلال اما من حيث ان العبادة لا تتحقق الا بقصد الامتثال او من ان الدين عبارة عن مجموع العقايد
والاعمال الشرعية والاخلاص بها لا يتم الا بقصد الامتثال وبرواية انما الاعمال بالنيات حيث يدل على اعتبار النية في كل عمل ومنه فعل الواجب وفي
معناها رواية لا عمل الا بنية وقد يستدل ايضا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول حيث ان الطاعة لا تصدق الا عند قصد الامتثال وبرواية انما
لكل امرء ما نوى وهذه الوجوه لو تمت لدلت على اعتبار قصد الامتثال شرعا فيما تعلق به امر الشارع بالاصالة وبالعرض فيقيد بها الاوامر المطلقة
حيث لا دليل على خلافه لكنها موضع نظر اما الاول فلان الاية انما يقتضي ان يكون السبب الداعي الى الامر حصول التعبد ووقوعه به وذلك اعم من حصوله به
او لا كما في الامر بالصلوة او بواسطة كما في الامر بمقدماتها للفرق بين قولنا ما امروا الا بالعبادة وبين ما امروا الا للعبادة فان الاول يقتضي حصر
المامور به في العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب قصد التعبد في كل امر بها الا على تقدير العلم بان لا مدخل لمجرد وقوعه في العبادة
ولو مدخلية خفية وهذا على تقدير حصوله نادر جدا مع ان الظاهر من سياقها انها حصر افرادي وردت ردا على الكفار حيث زعموا انهم مامورون بعبادة
غيره تعالى ايضا فالتقدير وما امروا العبادة الا لعبادته تعالى ثم اكد ذلك بذكر الاخلاص في الدين وهو ما يدان الله به ويعبد فلا يكون فيه شهادة
على المدعى للمنع من كون المطلوب في الاوامر المطلقة عبادة وحمل الدين على ما يتناول الاعمال بعيد ودعوى الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة واطلاقه
عليها في بعض الموارد على تقدير ثبوته لا يصلح قرينة على ارادتها من حيث لم يثبت غلبته فيتمسك بان الظاهر من القران يكون حقيقيا فلا يعدل
عنه الا الاضافي من غير دليل ويتوجه عليه لزوم التخصيص على تقديره اذ كثير من الواجبات مما لا يعتبر فيها قصد القربة اتفاقا ورجحان التخصيص على
غيره من انواع الخروج من الظاهر على اطلاقه ثم لا سيما بعد مساعدة السياق على ما ذكرناه من الحمل على القصر الافرادي ومع التنزل فلا
اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال واما الثاني فلان المتبادر من الاعمال في الرواية انما هو العبادات ولو سلم سلامة

سندا غير معلوم ولا جابر لها في غير ما ذكر فيتعين الاقتصار عليه على انا نقول انما تدل الرواية على ان العمل لا يكون عملا الا بنية فتدل على عدم
الاعتداد بعمل الغافل والساهي والمكره ونحوهم بخلاف في العقود والايقاعات ونحوها ولا دلالة فيها على ان لا يكون عملا الا بنية التقرب
اذ لا شاهد فيها على هذا التقييد فلا يكون لها دلالة على المتنازع فيه فان قلت لا يسقط التكليف بالمامور به الا بموافقة امره وهو عمل
فلا يكون الا بنية قلت العمل انما هو نفس الفعل واما موافقته للامر فهي من لوازمه على تقدير اطلاق الامر وليست بعمل واما عن الثالث
فبان الامر بالاطاعة مطلق ولا يتناول كل امر والقطع بعدم ارادة ايجاد الاطاعة في الجملة ولو ضمن امر لا يقتضي القطع بارادة ايجادها
في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع واما عن الرابع فلما مر في الوجه الثاني فان الروايتين متقاربين في المعنى **فصل** اختلف القائلون
بان الامر للوجوب فيما اذا ورد عقيب الحظر فالاكثر على انه للاباحة وقيل بل للوجوب وقيل ان علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل
النهي قال العضدي بعد نقله وهو غير بعيد ثم الظاهر من الحظر من كلامهم هو النهي النفسي وحمله على ما يتناول النهي التنزيهي والغيري بعيد لا سيما
الاول نعم لا يبعد الحاقهما به لا سيما الثاني وفي حكم سبق الحظر كون المقام مظنة له او سبق ظن النهي طبعا و وهمه به ولا بد في كل ذلك من اعتبار
كون مساق الامر لبيان رفع النهي او لتاكيده ادل عليه بحيث يستظهر ذلك منه ولو ظهورا بالفحوى وينبغي حمل كلماتهم عليه ثم يرجع النزاع الى
ان سبق الحظر او توهمه هل يصلح قرينة لارادة الاباحة بها اولا ومن توهم ان النزاع في تعيين ما وضع له الامر فقد سهى سهوا بينا والتحقيق
عندي ان حكم الشيء قبل الحظر ان كان وجوبا او ندبا كان الامر الوارد بعده ظاهرا فيه فيدل على عود الحكم السابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا
في الاباحة كما ذهب اليه الاكثرون وعلى هذا فلا حاجة لنا الى تخصيص الدعوى بغير الامر بالعبادة ويلزم للقائلين بالاباحة مطلقا ذلك لان اباحة
العبادة غير معقولة لنا على ما ذكرناه في المقامين مساعدة العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرجوع الى ما يتفق من موارده في العرف وسياتي
التنبيه على بعض امثلته مع ان ذلك هو الغالب في الاوامر الشرعية الواردة عقيب الحظر كما يشهد به الفحص فيتعين حمل مواضع الشك من
الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه فمن موارد القسم الاول قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وامره الحائض بالصلوة والصوم
بعد ما نهيت عنهما ومن القسم الثاني قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي الا فادخروا الى غير ذلك فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه الحاقا بالاعم الاغلب مع مساعدة الاصل
في صورة ارادة الاباحة بل الندب ايضا عليه حجة القول بالاباحة مطلقا تبادرها من الامر عند ملاحظة سبق الحظر عليه وغلبة استعماله فيها في محاورات
الشرع فيلحق به مواضع الشك وقد اورد عليه النقض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وبامر الحائض بالصلوة والصوم وجوبا بعد
ما نهيت عنهما فاجيب بانه شاذ فلا يقدح في ظهور الاباحة وغلبتها وضعفه ظاهر مما قدمناه واحتج بعضهم بان ضدية الاباحة للحرمة توجب تبادرها
من الامر المسبوق بالحظر وليس بشيء لان الحجة كلها مشاركة في الضدية احتج القائلون بالوجوب مطلقا اولا بجواز تصريح الامر بالوجوب فلو كان
وقوعه عقيب الحظر منافيا لذلك لما جاز والجواب ان المقصود ظهور الامر في غير الوجوب بالنسبة الى موارده بالنظر الى القرينة الظاهرة وذلك لا ينافي جواز

التصريح بالخلاف

التصريح بالخلاف وثانيا بان قول المولى لعبده اخرج من المجلس الى المكتب ظاهر في الوجوب مع سبق الحظر من الخروج عليه والجواب ان الحظر عن الخروج الكائن
بعد الامر بالذهاب الى المكتب فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدونه فلا خفاء في انا انما نريد كون سبق الحظر في نفسه قرينة صالحة لصرف الامر
عن الوجوب وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة بخلافه فان القرائن الظنية قد تتعارض وفهم الوجوب هناك على تقدير تسليمه مستند الى سبق العلم
به او ما هو ظاهر الحال من كون الخروج اليه مطلوبا عنده عدم ما يمنع منه نظرا الى ان العادة جارية بالاهتمام بشانه او لنحو ذلك ونظيره او امر الملك ومن
يقرب اليه من الصناعة لمن يعمل بين يديه حيث يامره بالذهاب تارة وبالمجيء اخرى بعد ما نهاه عنها ويامره بالارسال تارة وبالامساك اخرى بعد نهيه
عنهما فان الشرع فهم الايجاب من تلك الاوامر مع سبق الحظر عليها بسبق الامر عليه مضافا الى كون المقام مقتضيا لطلب التشاغل بالفعل ونواهيه انما
يكون على قدر الضرورة والحاجة هذا واجاب بعض المعاصرين عن الامر بالخروج بانه خارج عن محل البحث لان الكلام فيما اذا اتحد مورد الامر والنهي اطلاقا
وتقييدا والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد منه بالذهاب الى المكتب فدلالته فيه على الوجوب لا ينافي المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعفه
ظاهر لان النهي عن المطلق يقتضي النهي عن المقيد فيكون الامر به عقيب الحظر عنه على ان اشتراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والتقييد يوجب خروج
اكثر امثلة الباب الى كلها منه كما لا يخفى وان اراد ان النهي في المثال المذكور متعلق بالجزء اعني الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب
الى المكتب فيتدافع هيئة الجزئين فيرجح جانب الحقيقة فضعفه ظاهر لان متفاهم اهل العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الا ترى ان المولى اذا
قال لعبده لا تاخذ هذه الخمسة ثم قال له خذ العشرة مشيرا اليها والى الخمسة اخرى انه لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخمسة وكذا اذا قال
سائل هل يجوز بيع احد النقدين بالاخر فقيل له بع احدهما بالاخر واقبض في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا الا اباحة البيع على الوجه المذكور وعلى قياسه الحال في
نظائره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يختص بالامر بالشيء بعد الحظر عنه بل يتناول الامر الوارد في سياق الامر المذكور ايضا نعم يعتبر ان يكون له تعلق
به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم قرروا النزاع على القول بان الامر للوجوب ولا يختص به بل يجري على ساير الاقوال في الامر مما عدا القول بالاباحة
ايضا ووجهه ظاهر **فصل** الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار وقال الجماعة من المحققين وقال قوم بانها تفيد التكرار ان امكن ونزلوها
منزلة ان يقول افعل ابدا وقال اخرون بانها تفيد المرة وقيل باشتراكها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف في الاشتراك و
عدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار والظاهر ان نزاعهم في الدلالة الوضعية كما يشير اليه حججهم وهو نص القول بالاشتراك في الاوامر التي
لا يكون في معنى النهي كما ستعرف واجتنب فان الكلام فيها كالكلام في النهي وانما حررنا النزاع في الهيئة لنص جماعة عليه ولان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة
وهي ظاهرة بل صريحة فيها ولانه لا كلام في ان المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل الا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم
عليه وخص نزاعهم في ان اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو او على الفرد المنتشر بغير المصدر ويؤيد ذلك ويدل عليه عدم احتجاج القائل بالمرة
هنا بدلالة المادة عليها مع ان المواد مما لا نزاع في دلالته على الدوام كدام ودائم ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد او المراد بها
الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات وجهان استظهر الاول منهما بعض المعاصرين ولم نقف له على ماخذه والتحقيق عندي هو الثاني في المسالة

ظاهر اللفظين عليه فانه لا يق لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين او كرر الضرب مرة واحدة على ان قول القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع الامكان
على تقدير ان يكون الامر للوجوب ولا قائل ظاهرا بوجوب الاتيان بما زاد على الفرد الواحد دفعة اذا امكن منه وفي كلامهم تلويحات اليه كقول القائل
بالتكرار هو للتكرار مدة العمر ان امكن وقوله البعض حكاية عنهم ونزلوه منزلة ان يقول افعل ابدا الى غير ذلك مع انهم لو ارادوا بالمرة لكان الانسب
اللازم ان يجعل هذا البحث تتمة للبحث الآتي من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد فيتفرع على ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد
الواحد او المتعدد او لا يقتضي شيئا منهما ولم يحتج الى افراد كل منهما بالبحث كما فعلوه واما على ما اخترناه فلا علقة بين المسئلتين فان للقائل
بان الامر يتعلق بالطبيعة ان يقول بانه للمرة او التكرار بمعنى انه يقتضي وجوب ايجادها مرة واحدة او مرارا بالمعنى الذي سبق وان لا يقول بذلك و
كذا القائل بانه يتعلق بالفرد دون الطبيعة اذ ليس المراد به الفرد الواحد بل مطلق الفرد وبهذا يندفع ما اورده المحشي الشيرازي على الحاجبي حيث
نفى دلالة الامر على المرة والتكرار مع قوله بان الامر متعلق بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئي هو المهية المقيدة بوحدة
ما ثم ما اجاب عنه بقوله الا ان يق مراده من المرة ان لا يكون متكررا مردود بان ذلك لا اشعار به في كلامهم كما ستقف عليه بل اقول على تقدير تفسير
المرة بالفرد لا منافاة بين قولي الحاجبي ايضا لان المراد بالمرة حينئذ انما هو الفرد الواحد كما ان المراد بها على تقدير الآخر الدفعة الواحدة فقوله بتعلق
الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضي القول بتعلقه بفرد واحد حتى يلتجئ في المقام الى التزام القول بالمرة بل له ان يقول بها او بالتكرار وان لا يقول بشيء
منهما بان يجعله لطلب الفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو ظاهر مذهبه اذا عرفت هذا فلنا على القول المختار وجوه الاول التبادر فان المفهوم
من الصيغة عند الاطلاق ليس الا طلب ايجاد الفعل وظاهر ان المرة والتكرار خارجان عنه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة بضميمة اصالة
عدم التعدد ولا ينافي ذلك علمنا بانفكاك المطلوب عن احدهما واقعا ولو على التخيير والبدلية بناء على ما حققه من ان المطلوب بالامر انما هو الوجود الخارجي
او المهية الخارجية لان مجرد عدم انفكاك شيء عن شيء لا يوجب اخذه في وضع اللفظ بازائه الثاني ان الامر قد يقيد بالمرة كما يق افعله مرة
وقد يقيد بالتكرار كما يق افعله مرارا والمقيد بالقيود المتقابلة لا دلالة له على خصوص احدها وهذا القدر من البيان ضعيف لجواز ان يكون
القيد على احد التقديرين تاكيدا وتوضيحا وعلى الآخر بيانا للارادة خلاف الظ ولو اعتبر مع ذلك تساوي نسبته الى كل من القيدين بشهادة
العرف تم واستقام وقد يتمسك في نفي الاول بان الاولوية التاسيس على التاكيد والثاني باصالة عدم مخالفة الظاهر وهو ضعيف اذ جواز التعويل
على مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت الثالث استعمال صيغة الامر في القدر المشترك ثابت وفي خصوصية كل من المرة والتكرار غير ثابت
وانما الثابت اطلاقها على المقيد بها فيكون بالنسبة الى القدر المشترك من قبيل متحد المعنى اذ المعنى المشكوك فيه بمنزلة العدم فقضية الاصل
يكون حقيقة فيه على ما سبق تحقيقه في متحد المعنى الرابع ما ذكره مكررا من انها تستعمل تارة في المرة واخرى في التكرار فلو كان حقيقة في احدهما
بخصوصه لزم المجاز او فيهما معا لكان لزم الاشتراك وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون للقدر المشترك ليكون الاستعمال فيهما على الحقيقة وهذا
الاستدلال عندي غير مستقيم كما مر غير مرة الخامس ما اشار اليه العلامة ايضا وهو ينهض حجة على نفي التكرار فقط وتقريره لو كان الامر للتكرار

لكان كل

لكان كل عبادة ناسخة لما تقدمها والتالي باطلاقه باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الامر الثاني يوجب رفع التكرار الذي افاده الامر الاول
بحسب ما يختص به من زمن الامتثال فيكون ناسخا له وهو المراد بالتالي وفيه نظر لان القائل بالتكرار انما يقول به اذا امكن المكلف منه عقلا او شرعا
كما حكاه بعضهم وهو الظ من اطلاق الامكان على ما مر في تحرير العنوان وظاهر ان الامر الثاني انما يرفع تمكن المكلف في الزمن المتاخر ولا يرفع
الحكم فيه اذ لا ثبوت له مع عدم التمكن حجة من قال بالتكرار وجوه الاول انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا واجيب تارة
بمنع الملازمة لجواز ان يكون التكرار ثابتا فيهما بدليل آخر واخرى بالمعارضة بالحج حيث امر به ولا تكرار ويمكن ان يعارض ايضا بالصلوة بالنسبة الى
كل وقت من اوقاتها حيث امر بها فيه ولا تكرار ولا يق يمكن دفع المعارضة بنحو ما مر في الوجه الاول من ان عدم التكرار هنا لعله مستفاد من
دليل آخر لانا نقول لا يستقيم الاستدلال بمجرد منع ما يوجب القدح فيه بخلاف منع بعض مقدماته فانه يوجب القدح في الاستدلال قطعا
الثاني ان النهي يقتضي التكرار والامر يشاركه في الدلالة على الطلب فيكون ايضا كذلك واجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة وهو باطل كما مر وثانيا ببيان الفارق
من وجهين الاول ان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وذلك لا يكون الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل ولو في ضمن
المرة ويمكن دفعه بان دلالة النهي على انتفاء الحقيقة في جميع الاوقات ليس من جهة ان انتفاء الحقيقة لا يكون الا عند انتفائها كلا لان انتفاء
الحقيقة كما يكون عند انتفائها في جميع الاوقات كذلك يكون عند انتفائها في بعض الاوقات في الفرق ثم ههنا كلام يأتي ذكره في مبحث النهي الثاني
ان التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به بخلاف النهي فانه يجتمع مع غيره من الافعال واورد عليه بان القائل بالتكرار لا يقول به حيث
يمنع مما يلزم فعله شرعا او عقلا لانتفاء التمكن الشرعي او العقلي في ذلك وقد اعتبره فيه وهذا الايراد مما لا مساس له بكلام المجيب اذ ليس فيه
ما يقتضي تخصيص دعوى مانعية التكرار بما يلزم فعله شرعا او عقلا وانما اراد ان تكرار فعل المأمور به ينافي غيره من الافعال بخلاف تكرار ترك
المنهي عنه فانه يجتمع مع غيره من الافعال وجعل هذا فارقا بين الامر والنهي والنهي ليس في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك نعم ينبغي تنزيل كلامه على
ارادة الغالب لان تكرار فعل المأمور به قد لا ينافي لغيره من الافعال كما في الامر بالسكون وتكرار ترك الفعل المنهي عنه قد ينافي لبعض الافعال
كما في النهي عن مقدمة الفعل التعينية ويمكن الجواب ايضا بان النهي لا دلالة له على التكرار بل على الاستمرار وهو غير التكرار الا ان يق المراد بالتكرار الاستمرار
الاشتغال بفعل المأمور به او يق اذا دل النهي على الاستمرار كان القياس ان يدل الامر عليه ايضا فاذا تعذر دلالته عليه بناء ان يدل على التكرار لان التكرار
في الفعل بمنزلة الاستمرار في الترك لكن الوجه الثاني استحسان في قياس وقد مر انه لا تعويل عليه في مباحث الالفاظ الثالث ان الامر بالشيء نهي عن
ضده والنهي يقتضي دوام الترك فيلزم منه تكرار المأمور به والجواب ان النهي عن الضد انما يكون على حسب ما يقتضي الامر لانه تابع له فاذا لم يدل الامر على
التكرار فمن اين يدل النهي على دوام ترك الضد اذ الفرع لا يزيد على اصله واعلم انه ينبغي حمل الضد في كلام المستدل على ارادة الترك اذ لو حمل على
الاضداد الوجودية فهي مع توقفه على القول بالاقتضاء لا يقتضي وجوب التكرار وان اقتضى وقوعه لانه من جملة المقارنات كما سيأتي في دفع شبهة
الكعبي احتج من قال بالمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا وذلك اية كونه حقيقة في المرة والجواب ان ذلك لا يقتضي

كونها حقيقة في المرة بخصوصها وانما يقتصر ظهورها فيها عند الاطلاق ونحن لا نحاشي عن ذلك ولهذا لو قال ادخلها مرتين او مرارا لم يكن فيه تجوز
اصلا ودعوى مغايرة وضعه مطلقا لوضعه مقيدا مع مخالفتها للاصل مخالفة لا يشهد بها الذوق والوجدان هذا والمعروف بينهم في الجواب انه انما يعد
ممتثلا لاتحاد الطبيعة لا لكون المأتي به مرة لان الامر ليس للمرة كما انه ليس للتكرار بل للقدر المشترك ويحصل في ضمنها وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا الآتي
من ان المطلوب بالامر انما الوجود الخارجي او الماهية الخارجية فان ذلك يوجب مطلوبية المرة عند عدم مطلوبية التكرار قال العضدي بعد ذكر الجواب المذكور
ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار واعترض عليه بعضهم بانه في حيز المنع فان المرة يحصل في ضمن التكرار يعني يجوز ان يمتثل بالتكرار باعتبار ما يتضمنه من المرة
كما انه يمتثل بها على القول الاخير باعتبار ما يتضمنه من الطبيعة ثم قال اللهم الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون في الاتيان بها مرتين
او اكثر مخالفة للامر وهذا الاعتراض بجوابه مع اصل التعليل في سداد فساد الاعتراض فلان مقصود العضدي حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة فما زاد
وهذا على القول بالمرة غير متجه وما زعمه المحشي الشيرازي في دفع ذلك من ان القائل يريد بها الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فيصدق على الثانية انها فما زاد
انه طبيعة مقيدة بالوحدة المطلقة كما يصدق عليه انه طبيعة فالفرق بينهما في حصول الامتثال تحكم ضعيف اذ ليس المفهوم من المرة ما ذكره بل الطبيعة المقيدة
بمرة شخصية اي المرة الصادقة على آحاد المرات على البدل وما اوله به تعسف ظاهر واما فساد الجواب فلان القائل لم يزد على اعتبارها شيئا
وليس في ذلك دلالة على اعتبار النهي عما زاد عنها بل ولا عدم مطلوبية الزائد اللهم الا اذا كان ممن يقول بحجية مفهوم القيد مطلقا فيلزمه الالزام [illegible]
واما فساد التعليل فسيأتي بيانه احتج القائل بالاشتراك بوجهين الاول وقوع الاستعمال في كل منهما وقضية الاصل ان يكون حقيقة فيهما
والجواب ما مر من ان الاستعمال اعم من الحقيقة لو سلم فقد بينا ما يوجب الخروج عنه الثاني حسن الاستفهام عن ارادة المرة او التكرار في
ذلك آية الاشتراك والجواب المنع من ذلك فان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات المرجوحة ايضا احتج المتوقفون بانه لو ثبت فاما
فاما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل واما بالآحاد وهي لا تفيد العلم واما بالتواتر وهو يمنع وقوع الخلاف وقد مر هذا الاستدلال بجوابه **تتمة** الحق ان تعليق الامر
على الشرط والصفة بمجرده لا يفيد التكرار بحسب نفسه نعم كثيرا ما يستفاد ذلك من امور خارجة كعموم الشرط او تبادر العلية التامة من التعليق
بحسب مقتضى المقام وهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار ما دام الوصف باقيا او بمجرد حصول الشرط وان لم يتكرر لكن كل ذلك خارج عن
المبحث وخالفنا في ذلك بعض من وافقنا في الاصل المتقدم على نفي التكرار لنا ان المتبادر من التعليق في المقامين ليس الا تقييد الطلب والتكرار
معنى خارج عنه احتجوا بانه قد تكرر الامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا وقد دل الاستقراء على ان منشأ التكرار منها نفس التعليق والجواب انه ان اريد ان الاستقراء دل على ان الدال على التكرار
هناك مجرد التعليق فممنوع وان اريد انه دل على ان الدال في تلك الآيات او التعليق في الجملة فبعد تسليمه لا يثبت به المقصود لان التعليق في مثل تلك
الموارد يفيد العلية التامة عرفا وقد يستدل على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية اتفاقا فيجب ان يتكرر الحكم حيثما تكرر الوصف
لامتناع تخلف المعلول عن العلة والجواب انهم ارادوا انه يشعر بالعلية لا انه يشعر بالعلية التامة فمع لا يستحيل الانفكاك سلمنا لكن [illegible]

الاشعار ثم

الاشعار ثم كما ستقف عليه واعلم ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج بالاستقراء وقرره بما حاصله ان تتبع الموارد المذكورة وغيرها مما افاد
التعليق فيه التكرار لكثرتها وغلبتها توجب الظن بارادة التكرار من التعليق حيث يشك فيه واجاب بان الغلبة في الموارد التي تستفاد منها
العلية لا يوجب ثبوت الحكم في غيرها ولم يقف على هذا التقرير في كلامهم وكانه سهو في التقرير السابق **فصل** يشتمل على تنبيهين الاول ان ثبت
ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير دلالة على مرة ولا تكرار فاذا اتى المكلف بالفعل مرة واقتصر عليه فلا ريب في صدق الامتثال وخروجه عن
عهدة التكليف ولو لم يقتصر عليها فهل يصدق الامتثال على الاتيان بما زاد عليها قيل نعم لوجود الطبيعة المأمور بها فيه فان الصيغة لما كانت للقدر
المشترك بين المرة والتكرار وهو طلب الحقيقة فلا جرم يحصل الامتثال بايهما وقع على ما يشهد به العرف وفيه نظر لانه لا ريب في سبق المرة فلا بد من
حصول الامتثال بها لكونها احد الامرين الذين فرض حصول الامتثال بايهما وقع فاذا حصل الامتثال بها لم يبق وجه للامتثال بما زاد على المرة مبني على تعلق
الطلب بها اما ايجابا او ندبا وهو بكلا قسميه باطل اما بطلان تعلق الطلب به ايجابا فلانه يستلزم عدم الخروج عن عهدة التكليف بالمرة وهو خلاف
الفرض لانه راجع الى القول بالتكرار واما بطلان تعلق الطلب به ندبا فلتوقفه على القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد على معنى واحد وهو مع فساده
في نفسه لا يصار اليه عند عدم القرينة ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم على القول بانها حقيقة فيهما او في احدهما فقط واما على القول بانه حقيقة في القدر المشترك كما
هو المختار لكن اعتبار الايجاب بالنسبة الى المرة الاولى والاستحباب بالنسبة الى المرات المتأخرة من غير ان يستعمل الامر في شيء منهما كما لو تعلق بواجب و
مندوب نعم يرد عليه المنع من مساعدة العرف على هذا التنزيل عند الاطلاق والتجرد عن القرائن كما هو محل البحث وايضا اذا لم يكن مدلول الامر عند
الاطلاق الا طلب الحقيقة كما تمسكوا به على نفي المرة والتكرار فمن اين يستفاد وجوب المرة وندبية ما زاد عليها وهل هذا الا تهافت هذا اذا فسرت
المرة بالدفعة واما اذا فسرت بالفرد اتجه التفصيل بين الاتيان بما زاد على الواحد دفعة وبين الاتيان به على التعاقب فيرد عليه ما ذكرناه
على التقدير الثاني دون الاول لان الطبيعة المأمور بها متحققة في ضمن الجميع كتحققها في ضمن الواحد فلا سبيل الى تعيينه ثم هذا مبني على القول بجواز تعلق
الاحكام والمطلوبية بالطبايع من حيث هي كما هو مقالة البعض كالفاضل المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت على هذا القول يكون المطلوب
ايضا طبيعة الامتثال لا الفرد والحاصل منه بفعل المرة وان كان الفرد مطلوبا تبعيا عند هذا القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوب الاصلي وظاهر
ان طبيعة الامتثال اذا اخذت من حيث هي لم يكن لها تعدد في صورة التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر ومرجعه
الى الاتيان بالمأمور به على وجهه فدعوى امتناع التكرار فيه راجعة الى دعوى امتناعه في فعل المأمور به وهي مصادرة قلت المراد بالامتثال الخروج عن عهدة
التكليف بموافقة الامر ولا ريب في حصوله بالمرة الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية فما زاد لما ولا سبيل الى نقل الكلام الى الخروج من حيث ان المطلوب
منه على القول المذكور ايضا طبيعة من حيث هي ولا تعدد لها وان تعدد افرادها لانا نتكلم على وقوع الخروج لا على المطلوب منه واما على تحققه من انها
لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها في الخارج فيمكن توجيه ذلك بان الطبيعة اذا اخذت بهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا
من التفسيرين بحيث لا يمكن اعتبار تجريدها عنهما فحيث لا دليل على تعيين احدهما تعين التخيير بينهما دفعا للترجيح بلا مرجح الا ان مرجع التخيير على تقدير

نفسيرها بالفرد والافراد الى وجوب الخصوصيات لا على وجه التعيين وعلى تقدير تفسيرهما بالدفعة والدفعات الى وجوب ملزومها لا على وجه التعيين
هذا اذا استلزمت الدفعة للفرد والافراد مرجعه الى عدم تعيين شيء منهما فيتخير المامور بينهما فيندفع الاشكالات المتقدمة اما الاول فلان الامتثال انما
تقع ح اذا لم يتعقب التكرار ومعه يقع الامتثال به لا بالمرة كما سياتي نظيره في التخيير من الاقل والاكثر واما الثاني فلانا نختار ان الامر يتعلق به ايجابا
ان كان للايجاب ولا يلزم منه القول بالتكرار لان القائل بالتكرار يريد به تعيين الاستقلال ونحن انما نقول به على وجه التخيير فيكون مطلوبية كل واحد في صورة
التكرار على وجه التبعية واما الثالث فلان الدلالة المذكورة غير ناشية عن نفس الصيغة بل عن اعتبار خارج فلا ينافي ما ذكر من ان مدلول الصيغة
ليس الا طلب الحقيقة والتحقيق ان اطلاق الامر لا يقتضي الا مطلوبية فرد واحد لان تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار الخارج على تحقيقنا الاتي يرجع الى تعلقه
بها باعتبار كونها فردا ولا ريب ان اقل المراتب اعتبارها في فرد واحد لا على التعيين دفعا للترجيح بلا مرجح فيبقى الزايد مشكوكا فيه منفيا عنه الحكم
بالاصل نعم اذا اتى بما زاد على الواحد دفعة واحدة وقع الجميع على وجه المطلوبية كما ياتي في الواجب المخير مع ان اعتبار التخيير بين الفرد وما زاد والمرة
والتكرار انما يستقيم اذا اعتبر الفرد والمرة بشرط لا كما مر وليس في اطلاق الامر اشعار به نعم لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تفد وجوب ما زاد على
المرة بحسب الوضع لكن ندعي قيام الحجة على وجوب التكرار ومطلوبيتها وتقرير الحجة من وجهين الاول ان الطبيعة المامور بها امر وحداني وقد اتصف
بصفة الوجوب والمطلوبية وقضية الاستصحاب بقائها بعد الاتيان بها مرة الى ان يتبين زوالها ولا يذهب ان هذا على القول بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة
متجه الورود لان الاحكام اللاحقة للطبايع من حيث هي لاحقة لافرادها بالضرورة ولا يرتفع عن البعض الا بطريق النسخ واما على المختار من ان
المطلوب به الطبيعة باعتبار الخارج فواضح السقوط كما يظهر من بياننا المتقدم الثاني قوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المراد ما دمتم
مستطيعين لا الذي استطعتم او شيئا استطعتم منه سواء فسر بالفرد او بالقدر بمعنى الافراد وذلك لشهادة ما قبله عليه على ما روي من
انه خطب رسول الله ص فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة ابن مالك فقال افي كل عام يا رسول الله ص فاعرض عنه حتى عاد
مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما
هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه لا يقال اذا من اداة الاهمال
والتكرار في البعض مما لا كلام فيه وايضا تخصيص الحكم المذكور بما امر الرسول ص على ما يقتضيه الاسناد والمقصود اتم من ذلك لانا نقول اما الاول
فمدفوع بعد المساعدة على الدعوى بان المقام قرينة على ارادة العموم وذلك ظاهر واما الثاني فيمكن دفعه بان الظاهر عدم الفرق بين سيرة الرسول ص
والائمة ع في ذلك وبان اوامرهم كاشفة عن اوامر الرسول ص فيتبعها حكمها لكن لا يخفى ان الرواية انما يقتضي مذهب التكرار لا الوجوب والا
لانتفى فائدة التحذير عن السؤال وحمله على قصد عدم تاكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة سنده على اثبات الوجوب غاية ما في الباب انه
ينهض دليلا على الاستحباب تسامحا في دليله وفي تسوية الحكم المذكور الى الاوامر الندبية وجه الثاني لا خفاء في ثمرة النزاع بين القول بالمرة والقول
بالتكرار وبين القول بالتكرار والقول بالطبيعة بناء على عدم الامتثال بما زاد على المرة مطلقا او الامتثال به على التخيير والاستحباب مع كون الامر للوجوب

واما اذا كان

واما اذا كان الامر للندب وقلنا بندبية التكرار من حيث الاحاد ولا من حيث الجملة فلا ثمرة فيه بين القولين واما القول بالمرة والقول بالطبيعة
فالثمرة بينهما ظاهرة بناء على الامتثال بما زاد على المرة والا فالثمرة اعتبارية من حيث كون المرة مطلوبة على القول بالمرة من حيث كونها
مرة وعلى القول الاخر باعتبار تحقق الطبيعة في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسيري الدفعة وبين تفسيري المرة وربما يتوهم انه ان فسرت
المرة بالفرد ظهرت الثمرة فيما لو اتى بالزايد دفعة واحدة فانه على القول بالطبيعة يمتثل بالجميع لان تحقق الطبيعة في ضمن الواحد كتحققها في
ضمن الاكثر وحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما واما على القول بالمرة فانما يمتثل باحدهما لا غير ويستخرج بالقرعة ان احتيج الى
التعيين والتحقيق انه على القول بالمرة يمتثل بالجميع ايضا لامتناع عدم الامتثال للاتيان على وجهه والترجيح لعدم المرجح هذا ان اعتبرت المرة
لا بشرط كما هو الظاهر واما اذا اعتبرت بشرط لا كما زعمه بعضهم فان فسرت المرة بالدفعة فان اريد مجرد نفي مطلوبية الزايد فالثمرة تظهر ح على
تقدير تفسير الدفعة بادخال ما علم خروجه من الدين فيحرم التكرار على القول بالمرة دون الطبيعة واما على التفسير الاخر فلا ثمرة الا اذا التزم
القائل بالطبيعة بالامتثال بالزايد فتظهر الثمرة فيه وان اريد ان عدم التكرار شرط في مطلوبيتها حتى انه لو وقع مكررا امتنع الامتثال مطلقا فالثمرة
ظاهرة اذ على القول بالطبيعة يمتثل بالمرة في صورة التكرار بل وبالتكرار ايضا على قول البعض وعلى القول بالمرة لا يمتثل بالمرة وان اريد مجرد المنع
من التكرار فالثمرة تظهر على تقدير تفسير الدفعة بالمعنى المعروف في مستند المنع فانه على القول بالطبيعة كونه بدعة على القول بالمرة ظاهر الامر
ايضا ولا اخفاء في الثمرة على التفسير الاخر وان فسرت المرة بالفرد وجيء بالزايد دفعة فلا ثمرة على الاحتمال لتحقق الامتثال على القولين كما نبهنا
عليه في الاحتمال الظاهر على هذا القول وعلى الاحتمالين الاخرين يمتثل على القول بالطبيعة ولا يمتثل على الاحتمال الاول في المرة لانتفاء الشرط وكذا على
الثاني عند من يمنع من اجتماع الامر والنهي لجهتين واما على القول بالجواز فيمتثل بالجميع ويعصي باعتبارين واما ما قيل من ان المطلق يستخرج بالقرعة
فواضح الفساد اذ لا تعلق له بمسئلة الاجتماع مع ان القرعة انما يصلح لتعيين ما هو معين في الواقع غير معين في الظاهر وظاهر ان المقام ليس منه
اذ لا تعيين في الواقع للزوم الترجيح بغير مرجح ثم هذا كله اذا فسرت الوحدة بالوحدة الشخصية بالمعنى المتقدم واما اذا فسرت بالوحدة المطلقة كما
زعمه المحشي الشيرازي لم يكن فرق بين القولين مطلقا الا في الاعتبار اذ الفعل المأتي به في الوقت الثاني كما انه فرد للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة
المقيدة بالوحدة المطلقة فان قلنا بحصول الامتثال به على الاول اتجه القول به على الثاني ايضا هذا محصل الكلام في ثمرة النزاع من حيث المعنى واما
من حيث اللفظ فان كان القائلون بالمرة والتكرار يجعلونه مجازا في غيره كما هو الظاهر فالثمرة ظاهرة وان كانوا يجعلونه ظاهرا في ذلك فلا ثمرة
ح من حيث اللفظ لكن القول بالمرة بهذا المعنى يرجع الى القول بالطبيعة على ما حققناه واما القائل بالاشتراك والمتوقف فمرجعهما في مقام العمل الى
القول بالمرة ويعرف الثمرة بينهما وبين ساير الاقوال مما مر **فصل** الحق انه لا دلالة لصيغة الامر بمجردها على فور ولا على تراخ وفاقا لجماعة من
المحققين وخلافا للشيخ وجماعة حيث ذهبوا الى انها يقتضي الفور والتعجيل وللسيد حيث جعلها مشتركة بينه وبين التراخي وتوقف جماعة وهم
بين من يقول اذا بادر لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون المقصود هو التاخير وبين من يقول اذا بادر كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع

بخروجه عن العهدة وموضع النزاع دلالته باعتبار الصيغة اعني الهيئة كما مرّ في البحث السابق واما باعتبار المادة فلا ريب في انه قد يقتضي احدهما وقد لا يقتضيه
ولهذا لم يورد على المستدلين بالآيتين على الفورية بلزوم الدور وان امكن دفعه بتغاير الجهة ثم المراد بالفور اما الزمن الثاني من الخطاب او اول ازمنة
الامكان وقد وقع التفسيران في تضاعيف كلماتهم والاول اقرب لفظا والثاني ادق اعتبارا والفرق بينهما ظاهر فان اول ازمنة من الامكان قد يكون
هو الزمن الثاني من الخطاب وقد يكون غيره كما في الاوامر المشروطة بما يتراخى حصوله وكما في الاوامر المطلقة التي اريد بها الفعل بحسب زمن يتراخى كما في
المستطيع النائي فان الفورية بالمعنى الاول ممتنع اعتبارها فيهما بخلافها بالمعنى الثاني نعم لو اريد بالخطاب ما يتعلق مؤديه الفعلي انحصر التفارق في
القسم الثاني وكيف كان فالمراد بها الفورية العرفية لا العقلية فان خطابات الشرع انما ترد على حسب افهام العرف ويعرف الكلام في التراخي
بالمقايسة ثم النزاع انما في الدلالة من حيث الوضع كما يظهر من الحجج المعروفة لمنكري الاقتضاء حيث اقتصروا فيها على نفيه ويرشد اليه القول
بالاشتراك ايضا وهذا يتصور تارة باخذ الفور والتراخي داخلا في مدلول الصيغة بان يكون موضوعة للمركب واخرى باخذه قيدا للمدلول لها خارجا عنه فيكون
دلالته عليه بالالتزام او في الدلالة من حيث الظهور كما يرشد اليه القول بالفورية فانه يبعد جدا التزام كونها مجازا في التراخي وربما يؤيده احراز بعضهم قيد
الاطلاق في عنوان النزاع حيث حرروه في الامر المطلق فان ارادوا باطلاقه خلوه عن القرائن المفيدة لتقييده باحد القيود الثلثة لا مطلق الاطلاق اذ لا
تعلق له بالمقام او في اثبات الحكم من حيث دليل خارجي كما يرشد اليه استدلالهم بالآية المسارعة والاستباق وبلزوم خروج الواجب عن كونه واجبا ويؤكده
عدم تعرض كثير منهم في الجواب عنها لخروج قضيتها على تقدير تمامية الدلالة عليها عن محل النزاع فالمثبتون لا يخرج مقالهم عن احد هذه الوجوه واما المنكرون
فالظاهر انهم ينكرون الجميع لبناء اطلاقهم القول بعدم الاقتضاء اذا بل المجمع لانه لو اقتضاه فان يقتضيه لفظا او معنى والثاني القسمية بطلانا اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان القسم الاول من الثاني فلا انتفائه باقسامه الثلثة اما المطابقة والتضمن فلان المتبادر من الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والفور
والتراخي خارجان عنه واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين طلب الفعل وبين طلب ايقاعه فورا او متراخيا لا عقلا ولا عرفا بدليل صحة تقييده بكل منهما من غير
مناقض في النظم ولا نكرا ولو على سبيل التاكيد واما انتفائه معنى فلما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح له سواه ولنا ايضا ان استعماله
في القدر المشترك ثابت في كل من الخصوصيتين غير ثابت واما الثابت اطلاقه على المقيد بهما وقضية الاصل كونه حقيقة فيما ثبت استعماله فيه
وايضا لو كان موضوعا للقدر المشترك كان اطلاقه على كل من الفور والتراخي على الحقيقة من غير اشتراك ولو كان موضوعا لاحدهما لزم المجاز
والاشتراك المخالفان للاصل وقد مر الاستدلال الاخير بما فيه واعلم ان هذين الوجهين انما ينهضان على بعض المقصود من نفي الاقتضاء
الوضعي والوجه الاول على ما قررناه ينهض على تمام المقصود لدلالته على نفي الاقتضاء مطلقا حيث الحقنا فيه بنفي الاقتضاء اللفظي نفي الاقتضاء المعنوي
فان المراد به ما يعم العقلي والشرعي والمعروف بينهم ترك هذا الالحاق والحجة معه قاصرة عن افادة المقصود واحتج القائلون بالفور بوجوه الاول
ان المولى اذا قال لعبده اسقني فاخر السقي عدّ عاصيا وليس ذلك الا لدلالة الصيغة على الفور والجواب ان القرينة هناك قائمة على ارادة الفور حيث
ان العادة تقضي بان طلب السقي لا يكون الا عند الحاجة اليه والكلام عند فقد القرينة الثاني انه تعالى ذمّ ابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك

انه نعم ذمه

انه تعالى ذمه على ترك السجود ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه اذ كان له ان يقول لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب انه لم يؤمر بالسجود مطلقا بل في وقت
مخصوص وهو اما زمان التسوية بناء على ان اذا ظرف زمان للجزاء كما يراه البصريون واما زمان متاخر لزمان التسوية لما يقتضيه الفاء فانها للتعقيب
من غير تراخ فلو سلم ان اذا للجزاء والشرطية او للتعليق مفاد هيئته الامر على الايجاب دون مادته على حصول زمن الشرط وان الفاء الجزائية لا
تفيد التعقيب فلا نسلم ان الفورية فلا مستفيدة من الامر لجواز ان يكون قد استفيدت من قرينة حالية او مقالية في ذلك الان انا لا نسلم ان الامام
ذم لجواز ان يكون تقريرا على الباعث الثالث في قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لامتناع مسارعة
العبد اليها لانها فعل الله تعالى وهو غير مقدور للعبد بل المراد سببها وهو فعل المأمور به فيدل على وجوب الفورية في الاتيان بالمامور به لما مر ان الامر يقتضي
الوجوب لا يقال ليس المراد بالمغفرة الا التوبة دون غيرها من الطاعات والا لزم ما ذهب بعض المعتزلة من القول بالحبط والتكفير وانه باطل عندنا
لانا نقول الحبط والتكفير بالمعنى الذي قال به بعض المعتزلة وقام النص والاجماع على بطلانه هو اذهاب كل من الحسنة والسيئة على قدرها لما من المرتبة
ضعفا وقوة للاخرى مع ذهابها على قدرها بها وهذا غير المغفرة التي هي عبارة من تجاوزه عن ذنوب العبد تفضلا عليه بسبب اقدامه على
على الطاعة من غير حبط شيء من ثوابه وغير الحبط الذي هو اذهاب بعض الذنوب لجميع الحسنات وبعضها من غير ان يذهب بذلك لشيء من الذنب كالكفر
والحمد فان هذا لا يعتريه اشتراك لدلالة الكتاب والسنة عليه فان قيل هذا الدليل اخص من المدعي من وجهين الاول انه لا يتناول من لا ذنب له بالاصل
او بالمعارض اذ لا يتصور مغفرة في حق الثاني انه لا يتناول كل امر اذ لا دليل على ان امتثال كل امر يوجب المغفرة قلنا يمكن اتمام القول فيهما بعدم
الفارق مضافا في الثاني الى العموم قد نعم ان الحسنات يذهبن السيئات ولو قرر الاستدلال بقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض
كان سالما من الاشكالين وطريق الاستدلال به يعرف مما مر بل الوجه في الجواب منع عموم المغفرة ووجوب البدار الى البعض كالتوبة مما لا ريب
فيه وما يقال من ان المغفرة وصفت بكونها من الرب وهي من صفات جنسها والنكرة اذا وصفت بصفة الجنس افادت العموم كما في قوله تعالى وما
من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فمدفوع بان المغفرة لا تختص بكونها من الرب بل قد يكون من العبد ايضا فلا يكون الصفة للجنس على ان
فائدة وصف النكرة بصفة الجنس لا ينحصر في افادة العموم بل قد يكون غيره كافادة التعظيم والترغيب فلعل المقام منه ولو سلم ان المراد بها العموم
فلا بد من حمل الامر بالمسارعة على مطلق الطلب والرجحان لئلا يلزم التخصيص الى الافراد النادرة فان كثيرا من اسباب المغفرة مندوبة وكثيرا
مما يجب مما قد ثبت عدم وجوب فوريتها من الشرع وظاهر ان حمل الامر على مطلق الطلب اولى من ارتكاب هذا التخصيص المستتبع على تقدير صحته
ويمكن تمسك العضدي بتعالى الحجري في حمل الامر بالمسارعة على الافضلية بانه لو حمل على الوجوب لوجب الفور فلم يكن مسارعا لانه انما يتصور في الموسع دون
المضيق الا ترى ان العبد اذا امر مولاه بصوم غد فصام لا يقال انه سارع في الامتثال ووافقه فيه صاحب المعالم الا انه تامل فيه من حيث ان رفع
المنافاة لا اصل من الهيئة والمادة كما يمكن بحمل الامر على الاستحباب كذلك يمكن حمل سارعوا على معنى بادروا فيكون دليلا قال ولعل الاول ارجح
وفيما ذكروه نظر للقطع بان الامر اذا امر بالقيام ثم قال اوجبت المسارعة اليه كان كلاما صحيحا متجها فالمسارعة لا تنافي وجوبها وتحقيق ذلك

ان المسارعة انما تطلق حيث يكون الفعل محتملا للتقديم والتاخير في نفسه وحيث ان الصوم المقيد بكونه في الغد غير محتمل لهما لم يصح هناك اطلاق
المسارعة بخلاف ما فرضناه فان الصوم بحسب امره السابق يحتمل التقديم والتاخير فيصح ايجاب المسارعة اليه وكذا الكلام في ندبية المسارعة الى المندوب
وظاهر ان موضع النزاع هو القسم الثاني دون الاول فلا يتم البيان فيه سيما على القول ببقاء الطلب بعد ترك المسارعة كما لا يخفى ولو قرر المنافاة بان في
لفظ المسارعة دلالة على ان الفعل المامور به بحسب ما دل عليه الامر صالح للتقديم والتاخير اذ لا يصدق فيما عين له وقت مضيق وهو ينافي ما يظهر من
القائلين بالفورية من انها مفاد الصيغة لتوجه عليه ان ذلك في صورة تعيين الوقت للضيق مسلم واما في صورة عدم التعيين فلا فيصح ان
يكون الامر بالمسارعة تصريحا بما دل عليه ظاهر الامر من الفورية بناء على دلالته عليها ولو قلنا بعدم سقوط التكليف بعد التاخير فعدم
التنافي اوضح واما ما تمسك به صاحب المطول في كلام العضدي واي حجي فليس بشيء لان سارعوا وبادروا بمعنى واحد فالتفرقة بينهما غير معقولة الا
ان يريد به معنى الاستباق فلا يفيد الفورية كما ياتي ومع ذلك يلزم التجوز في الهيئة ايضا اذ لا قائل بوجوبه الرابع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل
فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق والجواب عنه ما مر في الآية السابقة من ان حمل الامر على مطلق الطلب اولى من تخصيص العام الى الفرد
النادر مع ان الظاهر من الاستباق طلب السبق على الغير فهو معناه وضعا وهو اعم من الفور من وجه ولا قائل بوجوبه من حيث نفسه
كما هو مفاد اللفظ فيتعين الحمل على الاستحباب واجاب الحاجبي ومتابعوه بما مر في آية المسارعة من ان وجوب الاستباق ينافي الاستباق فيتعين
الحمل على الاستحباب دفعا للتنافي بين المادة والهيئة وضعفه ظاهر مما بيناه الخامس لو جاز التاخير لكان الى وقت متعين والتالي باطل فالمقدم مثله
فكذا المقام بيان الملازمة انه لو لم يكن الى وقت متعين لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو باطل لانه غير معلوم للمكلف فيلزم التكليف
بالمحال حيث يجب عليه حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه ويمكن بيان ذلك بوجه آخر وهو انه اذا اخره المكلف والحال هذه فصارت ما يوجب الفوات
فلا يخلو اما ان يعاقب على ترك الواجب او لا سبيل الى الاول لقبح العقاب على ترك المامور به في وقت لا يعلمه ومع الرخصة في التاخير ولا الى الثاني
للزوم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه هو المندوب لا يقال لا نم لزوم خروج الوجب عن كونه واجبا لان المكلف
اذا علم بآخر ازمنة الامكان او ظنه عوقب على تركه فيه لانا نقول عدم الخروج حال العلم والظن لا يجدي في الخروج حال عدمهما فيبقى المحذور بحاله
في بعض الصور وهو ما اذا لم يحصل العلم او الظن بآخر ازمنة الامكان وهو كاف في لزوم الاشكال اذ يكفي في فساد حكم لزوم الفساد على بعض تقاديره
وايضا هذا التحديد بظاهره يوجب سقوط التكليف فيما اذا عصى بالتاخير وانكشف الخلاف لخروج الوقت والتزامه كما وقع من القاضي ضعيف لانه تقييد
لاطلاق الامر من غير دليل فان قيل المراد وجوب الاتيان بالفعل عند العلم او الظن بالفوات لما دل على وجوب التعويل عليهما لا ان ذلك آخر ازمنة
وجوب الفعل فلا يلزم خروج الوقت اذا انكشف الخلاف قلنا فاذا هناك امران احدهما طلب الفعل والمنع من تاخيره عن زمان لا يعلمه
الثاني وجوب الاتيان عند العلم او الظن بالفوات والكلام انما هو في صحة التكليف على الوجه الاول اذ منه نشا الاشكال ويلزم التكليف بالمحال
دون الثاني والاعتذار بان انضمام الثاني الى الاول يصححه ويسوغه ممنوع واما انتفاء التالي فظاهر اذ لا اشعار في الامر بتعيين الوقت ولا دليل من خارج

بحكم الفرض

بحكم الفرض والجواب اما اولا فبالنقض تارة بما لو صرح بجواز التاخير فانه لا كلام في امكانه واخرى بالواجبات الموسعة الممتدة بامتداد العمر فان ثبوتها
في الجملة ولو في النذر وشبهه ليس مما ينكر وعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتجه النقض ايضا بالواجبات الموسعة الى وقت معين اذا خاف
المكلف في اثنائها ما يوجب فواتها فيلزم فيه ما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف بالمحال واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم انه يجب عليه ان
لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه بل يجب عليه ان لا يؤخر اذا علم بآخر ازمنة الامكان او ظنه ونمنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على تقديره نظرا
الى عدم ترتب العقاب على تركه مع عدم العلم او الظن به اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما الزم الشارع بفعله وما يستحق على تركه العقاب
من غير بدل ولا عذر والجهل بآخر ازمنة الامكان عذر فلا يفرق عدم الاستحقاق على تقديره واجاب العضدي بما ملخصه عن الوجه الاول بالمنع
من لزوم التكليف بالمحال على تقديره فانه انما يلزم اذا تعين التاخير واما اذا اجازه فلا لامكان الامتثال بالمبادرة وتبعهما على هذا الجواب صاحب لم ره
واورد عليه بعض الافاضل بان هذا او ان رفع التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل البراءة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة
لا يمكن المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ونظر فيه بعض المدققين ان جواز التاخير غير مشروط بمعرفة ممتنعة نعم العلم بالجواز مشروط
بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به مم ثم قال فعلى هذا الواقع ويتسر له فعلم لم ياثم
والاثم والامتناع في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر المعنى لكن تصرف فيه بزيادة حيث علل عدم توقف الجواز على العلم
بآخر ازمنة الامكان بان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة ولا يخفى ان هذا
التعليل لا يلائم كلام المنظر بل يفسده وذلك لان الغرض المنظر على ما يشهد به نص كلامه ان جواز التاخير مشروط بنفس تيسر الفعل مع التاخير
فان صادف الشرط لم يعص والا عصى وانه لا مدخل للعلم في ذلك فلا يلزم القول بالفورية لعدم العصيان بالتاخير على تقدير تيسر الفعل في الزمن المتاخر
وهذا كما تراه مبني على دعوى ان هناك جوازا واحدا هو الجواز الواقعي المشروط بالتيسر المناط به عصيان المكلف وعدمه وظاهر ان اصالة عدم
المانع انما تثبت الجواز الظاهري وهو غاية في ما اراده لانه يوجب عدم العصيان على تقدير تيسر الفعل ايضا ثم ما ذكره المنظر مبني على جواز خلو
مثل تلك الواقعة عن حكم ظاهري والتزامه غير بعيد بناء على عدم الملازمة بين العقل والشرع اذ اشتراط التكليف بالعلم على الاطلاق ممنوع
انما المسلم منه ما ادى الى التكليف بما لا يطاق وحصوله في المقام في محل المنع لامكان الامتثال بالمسارعة وسياتي لهذا مزيد تحقيق ان شاء الله
عند بحث الواجب الموسع ومن هنا يتبين وجه منع آخر على الوجه الاول من الوجه الثاني من بيان بطلان التالي وقد يوجه كلام المورد بوجوب
الاحتياط او بان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يتم الا بالمبادرة وكلاهما ضعيف لان وجوب الاحتياط في مثل المقام مم والمسلم
من قضية الشغل اليقيني استدعائه الفراغ اليقيني بمعنى فعل ما يقطع بانه مامور به وهذا لا تعلق له بالمقام واعلم ان جواز التاخير على القول
بعدم وجوب الفور مشروط بحسب الواقع بتمكن المكلف من الامتثال في الزمن المتاخر واما بحسب الظاهر فيجوز ان يجب الفور كما زعمه المورد فيعصي
بالتاخير مطلقا وان تيسر له الفعل او يجوز له التاخير فلا يعصي بتاخيره مطلقا وان فاجئه المانع او لا يكون هناك حكم ظاهري اصلا كما زعمه المنظر فيدور
عصيانه وعدمه مدار الواقع فكما ان الاحتمال الاول مناف لظاهر ما بصدده المجيب كذلك الاحتمال الاخير غير متعين عليه لجواز ان يلتزم بالوجه المختار
ومن هنا يتبين ان كلا من كلامي المورد والمنظر ليس على ما ينبغي السادس والسابع ان النهي يفيد الفور فكذلك الامر قياسا عليه بجامع الطلب

بلغ
قبالاه

وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي يقتضي الفور فيقتضي الفور في المامور به والجواب عنهما يظهر مما مر في بحث التكرار الثامن ان الامر فعل وقد

اطبق النحاة على ان كل فعل مقترن باحد الازمنة بحسب اصل الوضع حتى انهم اعتذروا عن كاد وغيرها من الافعال المنسلخة عن الزمان بانها كانت

مقترنة بالزمان بحسب اصل الوضع ثم انسلخت منه في الاستعمال حتى هجر معناها الاصلي وابتنائه الامر يدل على الزمان بحسب اصل الوضع فليس

الا الحال او الاصل عدم الهجر مع ان اصالته يدع خلاف في ذلك والجواب ان الاتفاق المذكور غير ثابت كيف واحد منهم ابن الحاجب وهو وان وافقهم

على ذلك في كافيته لكن خالفهم في مختصره حيث اخذ فيه بمقال الشامع ان اجماعهم منقوض بمخالفة اكثر محققي علماء الاصول المؤيد بشهادة الاستعمال

والتبادر على ان كلامهم غير صريح في ان الزمان جزء من مدلول الفعل فيه فيمكن توجيهه بان المراد ان الزمان مدلوله ولو بالالتزام كما يشعر به لفظ

الاقتران فيجعل الحال في الامر ظرفا لوقوع الطلب فان قولك افعل انشاء للطلب حالا لتكلم وبهذا يرتفع الخلاف بين كلامي الحاجبي في كافيته في

العضدي في شرحه في تقسيم الكلمة في هذا المبحث ولا يخفى بعده حيث انهم عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه واقترن باحد الازمنة والضمير في

قولهم واقترن يرجع الى المعنى المفيد بكونه في نفسه وليس الا معناه الحدثي وارجاعه الى مطلق المعنى تعسف واضح والاظهر في الجواب ان يقال دلالة الامر على

الزمان لا يوجب دلالته على خصوص الحال بل الاعم منه ومن الاستقبال كما مر نظيره في الفعل المضارع وهذا اقرب الى دفع التنافي بين كلماتهم وان

كان احتجاجهم بان المتبادر من الامر ليس الا الطلب الحقيقة ربما يابى ذلك لكن ينبغي تنزيله على القصر الاضافي لعدم انحصار مدلول الامر في طلب المتكلم

ويدل على ذلك ما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما في الجواب عن الاحتجاج الاتي كما سياتي فانه يشعر بالتزامهم بدلالته على الاستقبال ومنع الاختصاص

بالحال هذا والتحقيق ان صيغة الامر لا دلالة لها على الزمان وضعا اصلا وانما يفهم منها الزمان من حيث عدم انفكاك الفعل في الخارج عنه

ولو غالبا بذلك على ذلك بعد مساعدة التبادر عليه ان خصوص الفور والتراخي غير مفهومين منها قطعا واعتبار الزمن المشترك بينهما في معناها

مما لا جدوى فيه لعدم انفكاك طلب الفعل عنه لامتناع توجه الطلب الى الزمن الماضي فهو مختص به في نفسه عقلا وعادة فلا حاجة الى التخصيص الوضعي

بخلاف الماضي [illegible] والمضارع فان مفادهما الاخبار بوقوع الحدث وهو في نفسه الحقيقي بزمان فاختصاص كل بزمان دليل على تخصيص الواضع

اياه به وعلى هذا فالوجدان يمنع اجماع النحاة او صحته والاظهران كان في باب فعل الامر مقترن بالزمان بحسب الاصل اما الغائب منه فظاهر واما الحاضر

فلانه عند التحقيق فعل مضارع مصدر باللام فحذفت اللام تخفيفا وحرف المضارع تبعا كما يقول به الكوفيون وابو الحسن فهو بحسب الاصل

دال على الزمان وان تجرد عنه بعد دخول لام الطلب عليه لصيرورته انشاء [illegible] والافعال الانشائية مجردة عن الزمان كبعت واشتريت ونحو

ذلك وهذا القول ذكره ابن هشام في بحث اللام المفردة من كتابه ووجهه بان الامر معنى حقه ان يؤدى بحرف ولانه اخو النهي ولا يدل عليه

الا بحرف ولانه يجزم بالحذف في معتل اللام ولم يعهد البناء بالحذف ولانه قد ينطق باصله كقراءة بعضهم فبذلك فلتفرحوا وقولهم لتقم انت يا ابن

خير قريش لكن لا يتم الوجه الثالث على هذا البيان التاسع ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وانت

حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر حملا له على الاعم الاغلب واجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة حيث قيس الامر على غيره من الخبر والانشاء في

دلالته على الفور وهو باطل وفيه نظر لان الدليل المذكور استقراء لا قياس كما يظهر من دعوى الاغلبية وعدم تعرضه للجامع وثانيا ببيان الفارق

وهو ان الامر انما يتوجه الى الاستقبال دون الحال لامتناع تحصيل الحاصل وح فيحتمل مطلق الاستقبال والاقرب منه الى الحال الذي هو عبارة

عن الفور فلا اصار

عن الفور فلا اصار الى الثاني الا بدليل وفيه نظر لان المعتبر هي الحال العرفية واعتبارها في كثير من الاوامر ممكن ويمكن اتمام القول في الباقي بعدم القول

في القول في الباقي بعدم القول بالفصل بل التحقيق في الجواب المنع من تحقق الغلبة المذكورة في الاخبار بحيث يصلح مستندا للالحاق لشيوع الاخبار عن

الماضي والاستقبال واما الانشاءات فالقصد فيها انما يتعلق بوقوع الامر المنشا في الزمن الحاضر والحاق الامر بها يقتضي وقوع الطلب في

الزمن الحاضر ولا كلام فيه احتج السيد ره بان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي وظاهر الاستعمال ان يكون حقيقة فيهما على حد ما مر غير

مرة وبانه يحسن عن المكلف ان يستفهم عند فقد القرائن انه هل اريد منه الفور او التراخي ولا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ والجواب اما عن

الاول فبالمنع من وقوع استعماله فيهما اولا وانما المسلم اطلاقه على المقيد بهما والمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مطلقا ثانيا كما عرفت واما عن الثاني

فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات الغير الظاهرة كما مر اليه الاشارة هذا ولقد كان الانسب بطريقة السيد دعوى اشتراكه بين كل من

المعنيين والقدر المشترك لشيوع اطلاقه عليه ايضا تذنيب على القول بان الامر للفور هل يجب على المكلف اذا لم يات بالفعل في الوقت الاول ان

ياتي به في الوقت الثاني وهكذا ام لا قولان وبنى العلامة ره وغيره الخلاف على ان القول القائل افعل هل معناه في الوقت الثاني من الامر فان عصيت

ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان لحال زمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان

وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية واعترض عليه في المعالم بان هذا الكلام وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين

بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه ويمكن دفعه بان ما ذكره بيان لمدرك الوجهين فان القائلين بالفور لما تمسكوا في اثباته بالتبادر

تفرع عليه الترديد المذكور ولو كان المرجع في التعيين الى افهامهم اذ لا سبيل لمن انكر تبادر الفور من الامر الى تعيين كونه على احد الوجهين ولو بعد التنزل

والتسليم وكان هذا هو الوجه في عدم ترجيح العلامة لاحد الوجهين لكن يشكل بانهم تمسكوا على الفور بالتبادر المستند الى القرائن الحالية كما مر في الدليل

الاول فيمكن تعيين احد الوجهين بعد التنزل والتسليم لكون التبادر ناشيا عن نفس اللفظ وكون التبادر من القرينة علامة للحقيقة الا ان يعتذر

بان القرائن الحالية لما لم تكن منضبطة لاختلافها باختلاف الموارد لم تتجه الترجيح نعم يرد على العلامة ان حجج القول بالفورية لا تنحصر في التبادر فلا وجه لقصر البحث

عليه في تحقيق المقام ان الوجوه التي تمسكوا بها ما عدا التبادر على تقدير تسليمها مختلفة المفاد فكثير منها بل اكثرها صالحة لكل من المذهبين فان منها اية

الذم وهي انما تدل على عصيان ابليس بترك السجود زمن الامر به كما يدل عليه الاية المذكورة ان جعلنا اذ فيها زمانية او مع الملائكة كما يدل عليه قوله في اية

اخرى ما لك الا تكون مع الساجدين ولا دلالة فيها على سقوط التكليف بعد ترك البدار والا على عدمه لا يقال تخصيص ترك السجود وقت

الامر او مع الملائكة يقتضي تعيين الوجه الاول والا كان المناسب تعميمه لكونه ادخل في التشنيع عليه لانا نقول هذا انما يتم اذا ثبت تاخره وقوع الذم عن زمن

المخالفة وهو ممنوع لجواز المقارنة ومنها الدليل العقلي وهو انما يساعد على عدم جواز الرخصة في تاخير الواجب الى وقت معين واما بقاء التكليف بالفعل

بعد التاخير وعدمه فمما لا دلالة عليه ومنها ايتا المسارعة والاستباق وهما انما تدلان على وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دام باقيا على وجوبه لكونه

من اسباب المغفرة ومن جملة الخيرات مطلقا ولا دلالة لهما على بقائه بعد التاخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد على هذه الوجوه مما عدا الوجه الاول في اثبات

الفور ولم يعول على غيرها من الادلة المفيدة للسقوط لزمه القول بعدم السقوط عملا باطلاق الامر ومن حججهم ما يفيد بظاهره البقاء على تقدير تسليمه

وهو قياسه بالنهي بناء على ان النهي يفيد الدوام فيصح ان يقاس الامر على النهي في دلالته على الفور وعدم سقوط التكليف على تقدير المخالفة وان لم

بلزم ببقائه على تقدير عدمها نظرا الى وجه المعارضة وفيه اشكال ينشاء من ان عدم السقوط في النهي انما كان متفرعا على ثبوت الدوام فيه فيبعد
الالحاق بعد تسليم عدم المساواة في العلة واما على ما حكى عن الشيخ ره في العدة من مصيره الى منع دلالة النهي على الدوام مع قوله بدلالته على الفور
فالحجة المذكورة ناهضة على القول بعدم البقاء ان الزم في النهي بالسقوط على البقاء ان الزم فيه بعدم السقوط وكذا الكلام في احتجاجهم بان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده ويعرف بالقياس الى ما سبق ومن حججهم ما يفيد عموم البقاء وهو لحاقه بالاعم الاغلب فان الى ما ثبت الفورية اذا لم يتضمن الامر الازمنة
المتاخرة الا ما احتمل ثبوت الحكم فيها على سبيل التخيير فلا يتم التقريب وكذا الاحتجاج الوجه الثامن الا انه لا اثر له في كلامهم واما ما زعمه صاحب لم ره من ان
من اعتمد في استدلاله على القول على غير الايتين المامور فيهما بالمسارعة والاستباق فلا مفر له من القول بالسقوط بعد التاخير ومن اعتمد عليهما فله
ان يقول بعدم السقوط فواضح الضعف والسقوط مما قررناه ثم اعلم ان من قال بان الامر للتكرار يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الفرد الاول
قطعا وكذا بالنسبة الى ما قاربه من الافراد ان بقي صدق الفورية عرفا ويلزمه القول بالتراخي بالنسبة الى غيرها ان فسرت الفورية بالزمن الثاني من ورود
الخطاب واما اذا فسرت بما دل ازمنة الامكان او بالزمن الثاني من وقوع مؤدى الخطاب الفعلي وجعل التكليف باللاحق مشروطا بحضور زمانه تحققت
الفورية بالنسبة الى الجميع وربما امكن ان تعتبر الفورية في الاول بالنسبة الى المجموع ايضا نظرا الى انها تصدق اذا تحققت بالنسبة الى الفرد الاول
ولحقته بقية الافراد كما يصدق في العمل المتكثر الاجزاء اذا اتى بجزء منه فورا وتبع بالاجزاء الاخر وبقي الزمن الثاني من الخطاب هو الزمن الذي يوقع
فيه الفعل على الوجه الذي امر به فيدخل زمن التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شيء من الاقوال **تمهيد مقال لتوضيح حال** ينقسم الواجب
ببعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق منه ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على
شيء كالمعرفة وانما اعتبرنا الاطلاق بعد التقييد بتلك الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة اليها عقلا او شرعا ويقابله المشروط وهو ما يتوقف
وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غير ما مر وحصل كالحج بعد
الاستطاعة ولم يتوقف كما مر وهو بهذا المعنى محل النزاع في المبحث ويقابله المشروط وهو ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل و
النسبة بين كل من المطلقين ومشروطه تباين وبين كل منهما ومن كل من الاخرين عموم من وجه وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة الى شيء
معين فيقال الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق بالنسبة الى اشتراء الزاد والراحلة فالواجب بالنسبة الى السبب التام او الجزء الاخير منه
لا يكون الا مطلقا لئلا يلزم ايجاب الشيء بشرط وجوبه فانه بعيد سفها قطعا واما بالنسبة الى غيره من المقدمات فيجوز ان يكون مطلقا وان يكون مشروطا
ح وهل الاصل في الامر المطلق اي المجرد عن التقييد بالشرط ان يكون مطلقا ويتوقف بينه وبين ان يكون مشروطا قولان الاكثر على الاول
وهو المختار وذهب السيد ره الى الثاني لنا ان الظاهر من الامر المطلق هو الاطلاق لشهادة الاعتبار والاستعمال الا ترى ان السيد اذا امر عبده
بامر فتركه نظرا الى احتمال ان يكون مشروطا بشيء ذمه العقلاء معللين ذمه بمخالفته لظاهر الامر واطلاقه واحتج السيد ره بان الامر يستعمل تارة
في الاطلاق واخرى في التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من قرينة والجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد به الاشتراك
اللفظي كما هو الظاهر من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نم انه يتساوى بالنسبة الى فرديه حال الاستعمال بل ينصرف
عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا يتضح ان مطلق الامر موضوع لا ثم من

القسمين وانه حقيقة مع كل من الاعتبارين وما يظهر عن بعض المعاصرين من مجازيته في التقييد فليس بسديد وسياتي مزيد بيان في بعض المباحث
الاتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله
على امر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور
له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل الا ترى اذا توقف فعل الواجب على شيء غير مقدور له امتنع
وجوبه قبله والا لزم احد الامرين من عدم توقفه عليه حيث وجب بدونه او التكليف بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل في زمن يتعذر فيه حصول ما يتوقف
عليه لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه ان يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف
في الزمان السابق ان ياتي بالفعل في الزمن اللاحق كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من العبادة فيه مثلا ان ياتي بها خارجه فالزمن السابق
ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا فان قلت اذا وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه من الامر الغير المقدور فوجوبه اما ان يكون
مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه او لا يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط و
ان كان الثاني لزم التكليف بالمحال فان الفعل المشروط بكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا الشق
الثاني ونمنع لزوم التكليف بالمحال على تقديره لانه انما يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم
اشتراطه بنفس البلوغ وان اردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعتبارات اللاحقة بالقياس اليه ككونه ممن يبلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب
على سبق البلوغ او مقارنته له بل يكفي تحقق حصوله ولو في الزمن اللاحق فيرجع الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير
بلوغه اليه فيكون البلوغ كاشفا عن سبق الوجوب واتصاف عدمه كاشفا عن عدمه كذلك ومما حققنا يتبين لك الفرق بين الواجب المعلق و
الواجب المشروط وان الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب وفي المعلق شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني
كما اشرنا اليه ففرق اذا بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر و
الالزام بالمكلف عند دخول الوقت وهذا قد يقارن وقت الاداء فيه لوقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد يتاخر عنه كقولك ان زارك زيد في
الغداة فزره في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الاتي وحاصل الكلام انه يشترط في الاول طلب ما شرط وما
حصوله بمجيء وقت كذا وفي الثاني يتسلط طلبا فعليا والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على
مقدمات مقدورة غير حاصلة فانه يجب قبل وجود المقدمات ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجادها فيه والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا
او التكليف بما لا يطاق وكلاهما ضروري الفساد واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك
يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف
الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة فان التحقيق ان وجوب الواجب ح ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير
من الانظار والفرق ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد تحققها لامتناع المشروط بدون الشرط وبعبارة
اخرى حصول المقدمة على الاول كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما مر وتظهر الثمرة في وجوب المقدمات التي توقع بها قبلها فعلى الاول

يجب الاتيان بها على تقدير ليتاتى لاطلاق الامر فيصح قصد القربة بها وايقاعها على وجه الوجوب بخلاف الوجه الثانى ويظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة المحرمة
مما يعتبر حصولها فى اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف من الانية المغصوبة فى الطهارة الحدثية مع الانحصار وكترك الواجب المتوصل به الى فعل الضد فان
العبادة تصح على الوجه الاول لوجوبها ومطلوبيتها على تقدير حصول تلك المقدمة وعلى الثانى لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها والذى يدل على المذهب
المختار ان ما دل على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدمته المتعينة هو لزوم التكليف بالمحال الممتنع وقوعه بالعقل والسمع ولا ريب فى انه انما يلزم ذلك لو كلف
بالواجب مطلقا على تقدير الاتيان بالمقدمة المحرمة وعدمه واما لو كلف به مطلقا على تقدير الاتيان بها خاصة فلا ينفى اطلاق الامر فيه بحاله فيرجع حاصل التكليفين ملاحظة
القاعدة المذكورة الى مطلوبية ترك الحرام مطلقا لا على تقدير حصوله ومطلوبية فعل الواجب مطلقا على تقدير حصوله ولا فرق فى ذلك بين ان يكون المقدمة المحرمة
سببا او غيره وان كان الحكم فى السبب لا يخلو عن نوع خفاء نعم يعتبر فيه من اعتبار امر زايد على المسبب لئلا يلزم ايجاب الشىء على تقدير وجوبه فانه مما يستقل العقل بقبحه
فتوقف الوجوب على حصول هذه المقدمة الاختيارية من قبيل توقفه على حصول المقدمة الغير الاختيارية كتذكر المكلف وقت الفعل وقدرته فيه بعد خلوه فى تمام
الوقت من الموانع الاضطرارية بالنسبة الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولها قبلها ايضا واما القدرة مطلقا فليس حصولها معتبرا لجواز ان يمنع
الفعل فى الوقت مع ثبوت التكليف قبله كما فى المتقاعد عن الحج فالموقوف عليه فى الحقيقة فى هذه الصورة هو كون المكلف بحيث ياتى بالمقدمة ولو فى زمن
لاحق او كونه بحيث يكون وقت الفعل متذكرا خاليا عن الموانع وهذا وصف اعتبارى ينتزع من المكلف باعتبار ما يطرء عليه فى الزمن المستقبل من
هذه الصفات وهو غير متاخرة عن زمن الوجوب وان تاخرت عنه الصفة التى ينتزع عنه باعتبارها ولو كان نفس العلم والخلو عن الموانع فى الوقت شرطا
لتاخر من الفعل فلا يبقى مورد للتكليف ومن هذا القبيل كل شىء يكون وقوعه مراعا بحصول شىء آخر كالصحة المراعاة بالاجازة فى الفضولى فان شرط
الصحة فيه كون العقد بحيث يتعقبه الاجازة وليست مشروطة بنفس الاجازة والا امتنعت قبلها ويسمى الواجب باعتبار آخر الى نفسى وغيرى فالواجب النفسى ما
تعلق الطلب به لنفسه والواجب الغيرى ما تعلق الطلب به للوصلة الى غيره واللام هنا للتعليل على وجه مخصوص لا لمطلق التعليل والا انتقض الحد ان بكثير من الواجبات
النفسية وتوضيح ذلك ان المطلوب ايضا والمطلوب منه فى الواجب النفسى ايجاده فقط والتوصل به الى امر آخر وحصوله ان كان مطلوبا فهو امر خارج عن كونه
مطلوبا منه وانما هو حامل على الطلب فالواجب النفسى ما يكون المطلوب من المكلف فيه ايجاده بنفسه دون توصله به الى غيره والواجب الغيرى ما يكون التوصل به الى غيره مطلوبا
من المكلف فاتضح وجه الخصوصية ايضا وانما قيدنا المطلوب بقولنا من المكلف احترازا عن الغايات المطلوبة فى التكليف اذ لم يكن مطلوبية عن المكلف اذ
لا يناط الفرق بها ولا بد ان تعتبر الحيثية فى الحدين لئلا ينتقضا بصورة الاجتماع ثم هل يعتبر فى وقوع الواجب الغيرى على صفة وجوبه ان يترتب عليه فعل الغير او
الامتثال به وان لم يقصد به ذلك او يعتبر قصد التوصل اليه والامتثال به وان لم يترتب عليه او يعتبر الامران او لا يعتبر شىء منها وجوه والتحقيق من هذه الوجوه
هو الوجه الاول لان مطلوبية شىء للغير يقتضى مطلوبيته بما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب فيه القيد من حيث كونه مقيدا وهذا لا يتحقق
بدون القيد الذى هو فعل الغير واما القصد فلا يعقل له مدخل فى حصول الواجب وان اعتبر فى الامتثال به نعم ان كان عبادة وكان مطلوبيتها من حيث كونها للغير
فقط اعتبر فيه ذلك كما فى الوضوء والغسل بناء على نفى رجحانهما الذاتى ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول فى ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف
عليه فدخله لغير ذلك فبدا له فانقذه وكذا الحال فيما لو نذر ان لا يدخله حيث ينعقد فيه النذر او حلف او عاهد عليه فعلى ما حققنا ليس عليه معصية الغصب والحنث
وانما عليه معصية التجرى بيان ذلك ان التصرف فى الفرض المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما وهو ما اذا لم يترتب عليه ذلك

فاذا علم نفسه

فاذا علم من نفسه ان الذى يرتكبه من نوع الواجب وصادف الانقاذ فلا اشكال وان علم انه من نوع الحرام حرم عليه الاقدام فان اقدم واى لهذه فان لم
ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان ما اتى به حراما والا كان واجبا وعصى بالتجرى فقط لمن تصرف فى ماله على انه حال غيره او انه زوجته على انها
اجنبية الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان المتجرى انما يعصى بعزمه المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصى بعمله كما هو الظاهر امكن اعتبار الثمرة فى وجه التحريم والتحقيق ان
الوجوب على هذا التقدير مقصور على تقدير العلم او الظن بالانقاض لانتفاء الوجوب بطريان التحريم ولو من جهة التحريم لتضاد الاحكام فيرتفع المانع من ثبوت
تحريمه الاصلى واما لو اتى بالواجب الغيرى لا للامتثال بالغير ولم يترتب عليه احتيارا كما لو نقض عزمه او اضطرارا كما لو طرء مانع عقلا او شرعا لم يمتثل به من حيث
كونه واجبا فى الواقع نعم يمتثل فى الصورة الثانية من حيث انه ظنه واجبا وبعبارة اخرى يمتثل التكليف الظاهرى ويترتب عليه آثاره من المدح والثواب
دون الواقعى فامتثاله فى هذا الفرض على صحته صحيا منه فى الفرض السابق واما فى الصورة الاولى فلا ريب فى عدم استحقاقه المدح والثواب بشهادة العقل و
العادة الا هذا يظهر فوا بان الاجير على الحج من البلدان قطع المسافة ثم ترك الحج لموت ونحوه استحق اجرة القطع بالنسبة وان تركه متعمدا لم يستحق شيئا وهل ذلك حط
لعمله السابق او كاشف عن عدم مطلوبيته بحسب الظاهر ايضا لكونه مراعا بعدم تركه فى المقدمة اختيارا وجهان وعلى ما قررنا من نذر ان يغتسل غسل
الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزرها ومنعه مانع لم تبرء ذمته وكذا لو نذر ان يصلى ركعة غير الوتر انعقد نذره لو اعتبرها لا بشرط الوحدة ووجب عليه من
باب المقدمة ان ياتى بالركعة الاخرى لتقع الركعة الاخرى راجحة فاذا اتى بالركعة ثم بدا له قطع احد الصلوتين فقطعها اذ ما حيه بعض القواطع لم تبرء ذمته الى
غير ذلك ولان مطلوبية الغسل فى الفرض الاول والركعة فى الفرض الثانى انما هى للغير اعنى الزيارة فى الاول والمجموع فى الثانى وعلى تقدير عدم حصوله ينكشف
عدم المطلوبية فلا يقع المنذور وهذا مبنى على ما هو الظاهر من لفظ الغسل والركعة ونظايرهما اعنى الصحيح الذى تعلق به الطلب الواقعى ولو اراد به مطلق الراجح
منها ولو فى الظاهر برئت ذمته بالمذكور فى غير صورة العمد ووجهه ظاهر ومما يتفرع ايضا على ما حققناه مسئلة التيمم فى سعة الوقت الفريضة لغاية غيرها بناء على
مراعات التضييق فانه اذا لم يترتب عليه الغاية كشف عن بطلانه فتبطل الفريضة ان صلاها به ولو فى آخر وقتها وكذا لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها ففاتته
نعم لو ترتب عليه تيممه فى المقامين غاية كان تيممه صحيحا ووقوعه مطلوبا لها ايضا صح وجاز الدخول به فى غاية المتاخرة اذا قصد الغاية بالمقدمة غير معتبر
فى مطلوبيتها كما بيناه ويكفى فى انعقاد العبادة مطلوبيتها واتفاق قصد القربة بها وقد اتضح مما قررنا ان الواجب الغيرى اذا لم يترتب عليه فعل
الغير جاز ان يتصف بغير الوجوب من ساير الاحكام غير الحرمة لانتفاء الوجوب المضاد لها حتى واحفظ فانه ينفعك فى بعض المباحث واعلم ان ترجح
للغير يستدعى عقلا رجحان الغير بالاعتبار الذى ترجح له ويكون رجحانه على قدر رجحانه ان واجبا فواجبا وان مندوبا فمندوبا على اختلاف مراتبها
ضعفا وقوة وهذا عند التامل مما لا خفاء فيه واما رجحان غسل اليدين للاكل ووضوء الجنب للنوم من غير فرق بين ان يكون الاكل والنوم راجحين
او مرجوحين فغير مناف لذلك لان الاكل والنوم اذا وقعا مسبوقين بالغسل والوضوء تجردا من وصف منقصة ومرجوحية لهما على تقدير
وقوعهما بدونهما فالغسل والوضوء راجحان للتخلص عن تلك المنقصة والمرجوحية وكذلك كل فعل وجب تخفيفا فى كراهة فعل آخر فانه يكون راجحا لذلك
كمضمضة الجنب واستنشاقه للاكل والشرب الموجبين لتخفيف كراهتهما الى غير ذلك وبالجملة فكما ان التخلص من المرجوحية راجح لكن التخلص من
تلك المرجوحية راجح واعلم ايضا ان الواجب النفسى قد يكون وجوبه لفائدة التهيؤ والاستعداد لواجب آخر مشروط بشرط غير حاصل فيجوز ان يكون
وجوبه من هذه الجهة مراعا بوجوب ذلك الواجب المشروط على تقدير الاتيان بهذا الواجب والامتثال به مراعى بوقوعه فيجوز ان يترتب على ترك مثل

هذا الواجب ما يترتب على تركه الآخر اذا ادى تركه الى عدم تحقق وجوبه الاستثناء فوات فوايده اليه وينبغي ان يجعل من هذا الباب استحقاق المرتد الذي
لا يقبل توبته العقوبة على العقوبة بالارتداد من الواجبات المشروطة بامور غير حاصلة بحال الارتداد لو قلنا بذلك وان يجعل منه وجوب تعلم الصلوة و
احكامها قبل دخول وقتها مع ان وجوبها مشروط بدخول وقتها لو قلنا بذلك ويقرب من هذا النوع من الواجب النفسي الى الواجب الغيري بالمعنى المتقدم لمساواته
اياه في جملة من الثمرات وربما يظن انه منه وليس كما يظن اذ لا يعقل الوجوب الغيري عند عدم وجوب الغير فكيف يكون من بابه نعم لو فسر الواجب الغيري
بمعنى آخر اعم من المعنى المتقدم جاز ويقسم الواجب باعتبار آخر الى اصلي وتبعي والاصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اي غير لازم لخطاب آخر وان كان وجوبه
مستقلا كما في المفاهيم والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم الشرعي فيعم اللفظي وغيره وزعم بعض المعاصرين ان الواجب الاصلي هو الذي استفيد وجوبه من
اللفظ وقصده المتكلم منه والتبعي بخلافه وهو غير واضح والعجب انه خص نزاعهم الآتي في وجوب مقدمة الواجب بالوجوب الاصلي بالمعنى الذي ذكره مع ان
نزاعهم هناك يجري فيما ثبت وجوبه باللفظ وبغيره كالاجماع والعقل وقد صرح هو به ايضا قبل ذلك والتدافع واضح بل التحقيق ان نزاعهم هناك
في وجوبها التبعي بالمعنى الذي ذكرنا واعجب من ذلك انه بعد ان جعل الدلالة الالتزامية البينة بنوعيها من الدلالات اللفظية ادعى كون تلك الدلالة مرادة
للمتكلم من الخطاب فتكون اصلية مع ظهور انه لا يلزم ارادته للازم في البين الاخص ولا تنبهه له في البين الاعم كالتام مع فضلا عن ارادته له ثم الاصالة
والتبعية قد يفترقان بالمورد وقد يفترقان بالاعتبار كما لو صرح بوجوب بعض المقدمة من الشرائط الجعلية وغيرها فان وجوبها من حيث كونه مستفادا
من الوجوب المقدمة ولو بعد ثبوت الشرطية تبعي ومن حيث كونه مصرحا به بخطاب مستقل اصلي وانت اذا احطت خبرا بما تلونا عليك من اقسام الواجب
واحكامها تيسر لك الاطلاع على اقسام الحرام والمندوب والمكروه وما يتبعها من الاحكام فانها ايضا تنقسم الى مطلق ومشروط ونفسي وغيري وتخييري
وتعليقي اصلا وتبعي ويظهر الكلام فيها بمقايسة ما مر **فصل** الحق ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم بدونه من المقدمات الجائزة فيما الاكثر
المحققين وانما قيدنا الامر بكونه مطلقا احترازا عن مقدمات الامر المشروط قبل حصول الشرط فانها لا تجب من حيث كونها مقدمة له اجماعا لظهور ان وجوب
المقدمة على القول به يتوقف على وجوب ذي المقدمة فيمتنع بدونه والمراد بالمقدمات الجائزة ما تكون جايزة ولو حال كونها مقدمة مع قطع النظر
عن ادلة التشريع فيدخل مثل الدخول الارض المغصوبة لانقاذ النفس المحترمة لجوازه عند عدم التمكن منه بدونه والصلوة الى غير جهة القبلة
وفي الثوب المتنجس بغير المعفو عنه عند الاشتباه لعدم حرمتها من غير جهة التشريع ولو قلنا بان لها جهة تحريم مع قطع النظر عن التشريع كانت
ايضا من القسم الاول وانما قيدنا المقدمات بكونها جايزة لامرين الاول الاحتراز عن المحرمة منها مطلقا ولو حال كونها مقدمة سواء انحصرت فيه او لم
تنحصر اما الاول فلما عرفت في التمهيد من ان الامر على تقدير حصول المقدمة مطلق بالنسبة اليها وان كان مشروطا بالنسبة الى ما اضيف اليها من كونها آتيا بها على
السيان مع ان الامر بها يمتنع ان يقتضي الامر بمثل هذه المقدمة لما سيأتي ولا يذهب عليك ان هذا الكلام يمشي بالنسبة الى المقدمة الجائزة ايضا فان وجوب
الواجب على تقدير وجوب وجوب مقدماته باعتباره على ذلك التقدير ايضا فيلزم في الفرض المذكور ان يكون وجوب المقدمة على تقدير وجودها وهو
متضح الفساد لكن حيث لم نظفر بوقوعه في اصل التشريع لم نحافظ على اخراجه من العنوان وربما امكن وقوعه في النذر وشبهه ولو حرر النزاع
في المقدمات المقدورة التي لا يكون وجوب الواجب معلقا عليها او على تقدير حصولها حصل الاحتراز به عن ذلك ايضا واما الثاني فظاهر لاستحالة تعلق
الامر التخييري بشيء واحد والثاني الاحتراز عن غير المقدورة منها سواء انحصرت فيه كظهور ايام الحج بالنسبة الى افعاله او لم ينحصر ككسر الزمن ماشيا مع تمكنه

راكبا اما الاول

راكبا اما الاول فلما عرفت من ان الامر المطلق بالنسبة اليها وليس مشروطا بحصولها والا لا تعلق الخطاب الا بعد حصولها فيلزم ان لا يتعلق الخطاب بالمقدمات التي
قبلها بتعلق الخطاب بالحج كما في الفريضة بالنسبة الى دخول الوقت وليس كذلك مع ان الامر بها ممتنع واما الثاني فلاستحالة الامر بغير المقدور ولو على وجه التخيير ووجه
الاحتراز ان الجواز حكم شرعي لانه جنس للاحكام الاربعة والحكم الشرعي لا يتعلق بغير المقدور ويأتي في اخرى الامرين من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الجائزة
والمقدورة مطلق وبالنسبة الى المحرمة وغير المقدورة مشروط فيخرج عن العنوان فيما لا يضع اليه وهذا هو السر في تقييد كثير منهم للمقدمة في العنوان بكونها مقدورة
وان قصر عن افادة الاحتراز عن الامر الاول اللهم الا ان يأول بما يتناول المقدورة شرعا ايضا فيرجع الى ما ذكرناه وحيث خفي وجه هذا التقييد على الفاضل
المعاصر تركه معترضا على من اعتبره بانه لا وجه له الا التوضيح فان الامر المطلق لا يكون مقدماته الا مقدورة وان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة يكون
مشروطا وقد سبقه الى ذلك غيره وهو كما ترى هذا وقال قوم بعدم الاقتضاء مطلقا وفصل جماعة فاثبتوه في السبب دون غيره وآخرون واثبتوه في الشرط الشرعي
دون غيره ثم من المثبتين من صرح بان المراد من الاقتضاء اللزوم العقلي ومنهم من اطلق ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في وجوب
المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى اللزوم واللابدية اذ انكار ذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مقدمة كما لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الاصلي بها بحيث يكون الخطاب
بالشيء خطابا بامرين به وبمقدمته لظهور ان معنى افعل ليس الا طلب الفعل فقط دون ذلك مع طلب مقدماته ولا في عدم كونها مطلوبة لنفسها ضرورة ان
مطلوبية شيء لنفسه لا توجب مطلوبية ما يتوقف عليه لنفسه ايضا وانما النزاع في وجوبها بالوجوب الغيري التبعي وقد عرفت تحقيق الكلام فيه واما ما قيل من ان
النزاع في الوجوب بمعنى كونها بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب او بمعنى كونها بحيث يستحق تركها على مفسدة فليس بسديد اما الاول فلانه راجع الى النزاع
في الثمرة على تقدير القول به واما الثاني فلانه ان اريد بالمفسدة ترك الواجب او ما يترتب على تركه فهي مما لا يقبل النزاع وان اريد بها ترتب العقاب على تركها رجع
الى الاول وزعم الفاضل المعاصر ان القائلين بوجوب المقدمة لا بد لهم من القول بانها مع كونها واجبة توصلية واجبة نفسية اصلية وذلك لانهم جعلوا
ثمرة النزاع في امرين في عدم الاجتماع مع الحرام وفي ترتب الثواب والامر الاول لا يترتب الا على الوجوب النفسي اذ الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام والامر الثاني
لا يترتب الا على الوجوب الاصلي اذ لا دليل على ترتبه على التبعي اقول يتغلى بما زعمه يلزم ان يكون وجوب المقدمة من حيث كونها مقدمة اقوى من وجوب ذي
المقدمة ولو بحسب بعض الوجوه هذا مما لا يكون لسانه الذي سكه واما ما استند اليه في الزامهم بذلك من الامرين المذكورين فواضح الفساد اذ ما ذكره من
ان الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام غير سديد كيف ولزوم التكليف بالمحال على تقديره ظاهر جلي نعم يجوز ان يجتمع التوصلي مع الحرام وهذا هو الذي
نص بعض المحققين على جوازه والثواب كما يترتب على الوجوب الاصلي كذلك يترتب على الوجوب التبعي كما سيأتي بيانه في بيان الثمرة للنزاع ثم المقدمات منها
الجزء المعد والشرط والسبب ولا تخفى فيها كما يعرف من حدودها وحصر بعض المعاصرين لها في الشرط والسبب غير مستقيم والظاهر ان نزاعهم في المقام
يتجه الى الجميع كما يرشد اليه تعبيرهم عن محل النزاع بمقدمة الواجب او ما لا يتم الواجب بدونه او ما يتوقف عليه الواجب واما ما نقل عن البعض من نقل
الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب المركب فان اراد الوجوب النفسي على البيان الآتي فخارج عن محل النزاع وان اراد الوجوب الغيري فهم لما عرفت واما الاحتجاج
عليه بان وجوب المركب يدل على وجوب اجزائه بالتضمن فخطاء لان الوجوب النفسي المتركب من وجوبات غيرية نعم دلالة الواجب عليه بالتضمن واما دلالة
وجوبه على وجوبها الغيري فبالالتزام كساير المقدمات والمراد بالمعد هنا ما يعتبر وجوده وعدمه في حصول المطلوب مع بقاء الاحتياج معه على الفعل
كنقل الاقدام في الوصول الى الحج واحترزنا بقيد الاخير عن الاسباب الاعدادية فانها داخلة في السبب والوصف بالقيود ظاهر والمراد بالشرط الخارج الذي يقتضي

عدمه عدم المشروط مع عدم قيام البدل ولا يقتضي وجوده وجوده فخرج الجزء لدخوله ولوازم الشرط لعدم اقتضائه لها حقيقة والمعدات عدمه المقارن لا يقتضي العدم كيف وقد اعتبر في المقتضي نعم عدمه مطلقا يقتضي ذلك لكن ظاهر لفظ الحد هو الاول وقد يعرف بما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو منقوض طردا بالمقتضي المجامع لعدم الشرط او لوجود المانع وببعض اجزائه واجزاء المشروط ان كان مركبا وخروج هذه الاربعة عن الحد الاول مبني على تعميم الاقتضاء المنفي الى الفعلي والشأني والاستقلالي والتضمني وباللوازم ان لم تخل من سببية وعكسا بالشرط المتأخر المقتضي كالاجازة في الفضولي على القول بحصول الانتقال حين الاجازة وقول بعض المعاصرين بدخول جميع العلل الناقصة في الشرط غريب واغرب منه انه عمم السبب الى السبب الناقص وجعله في مقابلة الشرط مع ان الاسباب الناقصة علل ناقصة والسبب قد يطلق ويراد به السبب التام ويراد به العلة التامة وقد يطلق ويراد به الجزء الاخير منه وحد بهذين الاعتبارين بما يستحيل انفكاكه عن الشيء مطلقا وهو غير مطرد لدخول لوازم السبب واللوازم المساوية للمسبب فيه وحده بعضهم باعتبار الاول بما يلزم من من وجوده وجود شيء ومن عدمه عدمه وهو ايضا غير مطرد لدخول اللوازم والجزء الاخير من المركب والجزء الاخير من العلة لو ما قبله ان يستلزم فيه وان جعلت من سببية خرجت اللوازم لكنه يوجب الدور الا ان يجعل للسببية المطلقة ومع ذلك ينتقض عكسه بما اذا قام مقام السبب سبب آخر والاظهر ان يحد بالخارج الذي يمتنع انفكاكه عن المسبب مع توقفه عليه فيخرج الجزء لدخوله وما عدا الجزء الاخير لجواز الانفكاك واللوازم لعدم التوقف و اعتبار المسبب في الحد لا يوجب الدور اذ يكفي فيه تصوره الاجمالي وتفسير السبب باحد هذين المعنيين في هذا المبحث ونظائره كما وقع عن البعض غير سديد اما الاول فلان من قال بالوجوب في السبب دون غيره من المقدمات لم يقصد به المقدمات من حيث المجموع وهو ظ واما الثاني فلان الجزء الاخير ربما لا يكون فعلا اختياريا في نفسه والقائل بالاقتضاء في السبب انما يقول به في السبب الاختياري على ما يساعد عليه حجته مع ان السبب قد يكون مركبا من اجزاء كصيغة العتق وهذا القائل لا يخص بالجزء الاخير منه وكذا من قال بان الامر المسبب راجع الى الامر بالسبب لا يريد به مجموع المقدمات ولا الجزء الاخير الغير الاختياري ولا الجزء الاخير من السبب الاختياري اذا كان مركبا كما يفصح عنه دليله وفسره الفاضل المعاصر بما يستلزم وجوده وجود المسبب وعدمه عدمه لذاته وقيد بقوله لذاته لئلا ينتقض عكس الحد بالسبب الذي لم يستلزم وجوده وجود المسبب لمانع كعدم الشرط او عدمه العدم لوجود سبب آخر لتحقق استلزام الوجود في الاول والعدم في الثاني بالنظر الى ذات السبب هذا حاصل كلامه وهو صريح في ان القيد المذكور معتبر في المقامين وان المراد بالسبب ما يتناول السبب الناقص ايضا وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بالاقتضاء في السبب لم يقصد به السبب الناقص اعني ما يصادف وجود المانع ولو مع العلم به لظهور ان لا غرض للآمر في فعله وكذا من يجعل الامر بالمسبب راجعا الى الامر بالسبب لم يقصد به السبب الناقص كما يفصح عنه دليله مع ان اطلاق السبب الى المسبب الناقص مجاز ولا قرينة عليه في كلامه فلا يصح حمله عليه ثم اقول في رده ان اراد بالاستلزام دوام الاستلزام لم يتناول السبب الناقص وكذا ان اراد الاستلزام من حيث الذات كما هو الظاهر من لفظ الحد لامتناع تخلفه بالذات عنها على ما حقق في محله وان اراد الاستلزام في الجملة دخل الشرائط ايضا لانها قد تستلزم وذلك اذا اخذت بشرط المقارنة لغيرها من تتمة العلة ثم السبب بمعنى المعنى الاعم منه بالمعنى الاول فيرد عليه الاشكال المورد على ان قوله ويلزم من عدمه العدم مستدرك لحصول الاحتراز عن المانع كما ذكره بما ذكره من الاستلزام من جانب الوجود وما زعمه من ان تقييد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لادخال الاسباب المتعددة غير سديد لان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم المسبب الا مع وجوده بسبب آخر لما مر وانما يستلزمه بشرط عدم بقية الاسباب او يستلزمه عدم

جميع الاسباب

جميع الاسباب الآن ينعطف بجملة على الاستلزام في الجملة كما مر في بعض الوجوه والتحقيق ان المراد بالسبب هنا هو الجزء الاخير من الفعل الاختياري الخارج المقتضي وجوده وجود المسبب فيخرج الغير الاختياري في نفسه لما عرفت والاجزاء لدخولها ولوازم السبب وجزئه ان كان مركبا والاسباب الناقصة والمعدات والشرائط اذ لا اقتضاء لها حقيقة وان كان للاسباب الناقصة شائبة الاقتضاء ودخل المقتضي بواسطة سببية لان المقتضي للسبب مقتض لمسببه ايضا غرضا ثم اعلم ان مقدمة الواجب المطلق قد تنحصر في المقدور كالطهارات الثلاث بالنسبة الى المتمكن وقد يشترك بينه وبين غير المقدور كتطهير الثوب فانه يحصل تارة بغسله المقدور واخرى بوقوعه في الماء من غير قصد وبغسل غيره له من غير اذنه الى غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف ولا ريب في ان وجوب الواجب في مثله لا يتوقف على التقدير الاول فقط بل على احد التقديرين منه ومن التقدير الثاني فيكون مقدمة الواجب احد الامرين لكن الوجوب على القول به انما يتعلق بالمقدمة المقدورة على التعيين دون غيرها ولو على التخيير لاستحالة التكليف بغير المقدور مطلقا نعم يسقط وجوب المقدورة عند القائلين به بحصول غير المقدورة ولا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو وكسقوط وجوب ازالة النجاسة عن المسجد باستباق السيل والمطر اليها مع ان الوجوب في الصورتين يقيني اذا تقرر هذا فالمستند على القول المختار وجوه الاول شهادة الضرورة بذلك فان من راجع الى وجدانه حال ارادته لشيء وطلبه له وقاس نفسه الى ما يتوقف عليه من مقدماته والتفت قطع بانه مريد لها للوصلة اليه على حد ارادته له وقطع بان منشأ هذه الارادة انما هو ارادة ذي المقدمة وانها تستلزمها حتى انه لو بنى على عدم ارادتها حال ارادته وجد ذلك من نفسه مجرد فرض لا حقيقة له لمخالفته مقتضى حد عقله و اعترض عليه بان الاكثر انما يذهل عن تعقل المقدمات فيمتنع ارادته لها اذ تعلق الارادة والطلب بامر غير معقول غير معقول والجواب انه ان اريد امتناع ذلك في الطلب الاصلي فخارج عن محل البحث وان اريد امتناعه في الطلب التبعي فممنوع فان لوازم الخطاب مرادة بارادته كتعيين اقل الحمل من الآيتين وان فرض الذهول عنها بالارادة الشأنية بمعنى انها بحيث لو تنبه الآمر لها لارادها وهي منزلة منزلة الارادة الفعلية بحكم العقل والعادة كمحافظة العبد على ما يجده من مال مولاه في معرض التلف وكانفاذه للغريق من اهله وصديقه اذا تمكن من ذلك من دون مانع فانه يذم على الترك في ذلك قطعا وان لم يسبق اليه خطاب به وليس ذلك الا لكون المقام بحيث لو اطلع عليه مولاه لالزمه به على انه لا خفاء في ان الوجوب المتنازع فيه انما هو الوجوب الشرعي و هو مستند الى امره تعالى وارادته ويمتنع الذهول والغفلة عليه واما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا فراجع الى امره تعالى فانه تعالى حيث امر بالطاعة امر بمقدماتها ايضا الثاني ان صريح العقل قاض بان اتصاف الامر المقدور بالرجحان النفسي المانع من النقيض بالفعل يوجب اتصاف ما يتوقف عليه من مقدماته التي تقدم ذكرها بالرجحان لا اعني الرجحان الغيري لكن وقضية ما تقرر عند اهل التحسين والتقبيح من ان احكام الشرع تابعة لما تضمنته الافعال من وجوه المصالح والجهات المرجحة ان يكون الراجح النفسي مطلوبا بالنفس والراجح الغيري مطلوبا بالغير على اختلاف مراتب الطلب بحسب تفاوت مراتب الرجحان وحينئذ [illegible] رجحان الواجب رجحان مانع من النقيض فلا بد ان يكون رجحان مقدماته ايضا كذلك فيستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب الثالث انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال لامتناعه حال عدمها والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل منهما ظاهر واعترض عليه بعد التزام الاول تارة بمنع بطلان التالي لجواز التكليف بالمحال اذا كان ناشئا من قبل المكلف واخرى بمنع الملازمة لان القدرة لا ترتفع بجواز الترك اذ لا تأثير للايجاب في القدرة غير معقول والاعتراض الاول انسب بان يكون قول المستدل وح بمعنى حين الترك والثاني انسب بان يكون معناه حين الجواز والجواب عن الاول ان التكليف بالمحال مما يستقل كل من العقل والنقل ببطلانه سيما

اذا ترتب على امر جايز وعن الثالث ان المقصود ليس تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة بل في صحة التكليف به بحيث يترتب الذم على تركه لانه اذا لم يجب المقدمة عليه لم يصح ترتب الذم عليه لعدم صدور المخالفة منه اذ حال القدرة لا يجب عليه التوصل الى الواجب باتيان مقدماته وبعدها لا تكليف عليه والا لزم التكليف بالمحال واما ما يقال من ان اللازم على تقدير وجوب المقدمة ترتب وقوع المخالفة فيها لا في ذي المقدمة فيبقى الاشكال فيه بحاله بناء على عدم جواز التكليف بالمحال مطلقا فيمكن دفعه بان وجوب المقدمة ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فيرجع المخالفة فيها الى المخالفة فيه وبهذا يندفع ايضا ما عساه يتوهم من ان الدليل المذكور انما يقتضي وجوب المقدمة ولو لنفسها والمقصود انما هو اثبات وجوبها لغيرها وان كانت واجبة لنفسها ايضا كما في المعارف الخمس هذا غاية توجيه الدليل والتحقيق ان وجوب المقدمة لا دخل له في ترتب الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتبهما على مجرد ترك الواجب مع العلم والتمكن ولو في ازمنة الوجوب والذي يفصح عن ذلك ان العقلاء يذمون تارك الواجب معللين بانه علم وتمكن ولم يفعل فلو كان وجوب المقدمة ايضا مما يعتبر في وجوب بعض الواجب وتوابعه المتوقف عليه بالضرورة فلا يكون مما يتوقف عليه وجوب الواجب ويعتبر فيه كما يقتضيه الدليل المذكور والا كان دورا وعلى هذا فالتحقيق ان المكلف ما دام متمكنا من ذي المقدمة فهو مامور به ولا مدخل لوجوب المقدمة فيه وبعد ارتفاع تمكنه منه يرتفع عنه التكليف لقبح التكليف بغير المقدور فقول المستدل والا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا ان اراد خروجه عنه بالنسبة الى حال ثبوت القدرة بان لا يكون ما فرض واجبا مطلقا فيها فبطلانه واضح لان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم بقاء الوجوب حال ارتفاع القدرة عدمه قبل ارتفاعها كما انه لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب او فوات وقته عدمه قبلها وكذا يمنع الملازمة ان اراد خروجه عنه بالمعنى المذكور بالنسبة الى حال ارتفاع القدرة اذ لا يثبت فيها وجوب حتى يتحقق الخروج عنه ولا ينافي ذلك ترتب الذم والعقاب على المخالفة اذ لا يشترط فيه استمرار التكليف الى زمان الفعل وان اريد بالخروج ارتفاع الوجوب المطلق عند ارتفاع القدرة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع كما اشرنا اليه الرابع انها لو لم تجب لجاز تصريح الامر بجواز تركها والتالي باطل بيان الملازمة ان جواز الترك حكم من الاحكام فيجوز بيانه لانه الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم لانا نقول ان كان الوجه في ذلك ظهور الحكم فظاهر خلافه لمصير كثير من الاعلام الى خلافه مع ان اعتقاد العقل بالشرع مما لا غبار عليه وان قدر وضوحه كما لو وقع في غير المقام وان كان غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم واما بطلان التالي فمما تشهد الضرورة به حتى اعترف به بعض المنكرين للوجوب واعتذر عنه بان الحكم بالجواز هنا عقلا لا شرعا ووجهه بعضهم بان مقدمة الفعل لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك اللازم انما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم ويدفعه ان تفكيك حكم الشرع عن حكم العقل غير سديد كما سياتي بيانه في محله ان شاء الله نعم وان عدم حكم الشارع بجواز الترك ان كان مع الحكم بعدم جواز الترك فقد ثبت المطلوب والا فيرد بانتفاء الواسطة بين الاحكام الخمسة حجة الخامس الاصل وانه لا دلالة لصيغة الامر على ذلك بواحدة من الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وانه لو استلزم لعصى بتركه والتالي باطل للقطع بان ترك الصلوة معصية واحدة لا معاصي متعددة بحسب تركها وترك مقدماتها وانه يجوز تصريح الامر بعدم الوجوب كان يقول اوجبت عليك غسل الوجه ولا اوجبت عليك غسل ما زاد عليه وان الامر كثيرا ما يذهل عن المقدمات فيمتنع تعلق طلبه بها وانها لو وجبت لوجب نيتها وانه باطل والجواب اما عن الاول فبان الاصل لا يعارض الدليل واما عن الثاني فبما مر من بيان الملازمة ان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاعم وان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاخص سلمنا انتفاء الدلالة بهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي الدلالة مطلقا وقد مر

ما يقتضي

ما يقتضي ثبوتها منع عقلا واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان الظاهر من العصيان انما هو المخالفة في الطلب الالزامي النفسي دون الغيري وان فسر بمخالفة مطلق الطلب الالزامي كان بطلان التالي على تقديره ممنوعا اذ المذكور في بيانه انما يقتضي نفي العصيان بالمعنى الاول واما عن الرابع فبان المنفي ان كان الوجوب النفسي فصحة التصريح به لا ينافي المدعى وان كان الوجوب الغيري فقد مر ان الضرورة تشهد بخلافه واما المثال المذكور فليس مما نحن فيه لانه ايجاب شيء وتصريح بعدم وجوب مقدمته شيء اخر فان زاد على الوجه مقدمة للعلم بالغسل لا لنفس الغسل فنفي وجوبه ينافي وجوب تحصيل العلم بغسل تمام الوجه لا وجوب غسل تمام الوجه واما عن الخامس فبما مر واما عن السادس فبمنع الملازمة كما في ازالة النجاسة ونظائرها ثم ان هذه الادلة كلا او بعضا مشتركة بين الاقوال الثلثة واحتج من خصها بغير السبب بان وجوب السبب ليس محل خلاف يعرف بل نقل الاتفاق عليه وبان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان عدم معروفية المخالف لا تعويل عليه عندنا بل ولا عند المستدل فانه انكر حجية عدم معلومية المخالف وهو يستلزم انكار حجية عدم معروفية المخالف بطريق اولى وكذا لا تعويل عندنا على نقل الاجماع في نظائر المقام حيث ان الظاهر منه ارادة مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او المعتمد عليه وان كان النقل المذكور في كلام اهل الخلاف كما هو الظاهر فعدم الاعتداد به اوضح واما الثاني فلان مجرد الاستبعاد لا يثبت به الحكم الشرعي وذلك ظاهر مع انه جار في غير السبب من المقدمات ايضا اذ القدرة غير حاصلة مع ذي المقدمة بدونها ايضا فيجري فيها الاستبعاد المذكور واعلم ان القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت سببا مبني على القول بعدم رجوع الامر بالمسببات الى الامر باسبابها اذ على تقدير الرجوع تخرج الاسباب عن كونها مقدمة للواجب كما هو محل البحث فاحتجاج الفاضل المعاصر على القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت سببا بالحجة الاتية للقول برجوع الامر بالمسببات الى الامر باسبابها وتنزيله للقول المذكور على ذلك وهم واضح كيف والبحث هنا عن وجوبها الغيري التبعي والبحث هناك عن وجوبها النفسي الاصلي ولعل منشأ الوهم تعرض صاحب المعالم لنقل هذا القول وحجته في اثناء الاحتجاج فتوهم منه اتحاد القولين واحتج من خصها بغير الشرط الشرعي ان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وهو مناف للشرطية وفيه ان بدون الشرط لا يصدق انه اتى بما امر به لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط وان لم يجب ولو جعلنا التقييد بالشرط داخلا فالمنع اوضح واما ما اورد على الحجة المذكورة من انها تجري في غير الشرط الشرعي وقد يستدل بان ترك الشرط سبب لترك الواجب فيحرم فيجب فعله وهذا مع جريانه في ساير المقدمات مبني على تحريم السبب للحرام وهو ممنوع كما ياتي ولا يذهب عليك ان بعض الوجوه التي اوردها لنفي الوجوب في غير السبب والشرط لو تم لدل على نفي الوجوب فيهما ايضا كما لا يخفى واعلم ان القوم وان خصوا البحث في المقام بمقدمة الواجب لكنه يجري في مقدمة المندوب ايضا والتحقيق انه مندوب للوصلة اليه والكلام فيه كالكلام في مقدمة الواجب وقد يشكل ذلك بانه يستلزم نفي المباح اذ ما من مباح الا وتركه مقدمة لفعل مندوب فيكون مكروها لرجحان تركه المستلزم لمرجوحية فعله وسياتي بيان دفعه في ذيل مبحث الضد مضافا الى ما في كلية الدعوى من وضوح توجه المنع اليها واعلم ان الكلام في مقدمات الواجب المشروط كالكلام في مقدمات الواجب المطلق فيجب مقدمته بالوجوب الشرطي حيث يجب مقدمات الواجب المطلق بالوجوب المطلق نعم يستثنى منها المقدمة التي هي شرط الوجوب من حيث نفسه ام تقديره فانها لا تجب بالوجوب الشرطي من حيث كونها مقدمة للواجب المشروط والا لزم وجوب الشيء بشرط وجوده او على تقدير وجوده وهو محال وقس على ذلك الحال في مقدمات المندوب المشروط **تنبيهات الاول** قد ذكرنا ان وجوب مقدمة الواجب غيري وبينا ايضا انه يعتبر في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب له حتى انه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي

يجب فلا يتصف بالوجوب ونقول هنا توضيحا لذلك وتأكيدا له ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم ان لا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد كيف واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وقوعها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وان لم اقف على من يتفطن له والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور وايضا لا يأبى العقل ان يقول الامر الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شأنه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا او على تقدير التوصل بها اليه بل ذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد الوصول بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله الثاني اذا تركب الواجب الخارجي من اجزاء كالصلوة فكل جزء من اجزائه واجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن المركب واجب بالوجوب النفسي فان المركب عبارة عن نفس الاجزاء والامر بالمركب فوجوبه عبارة عن وجوبها لكن تعلق الوجوب بكل جزء ح ليس مستقلا بل في ضمن الكل فالدال على طلب الكل بالمطابقة دال على طلب الجزء بهذا الاعتبار ايضا بالمطابقة وان كان الدال على متعلقه الاول اعني الكل بالمطابقة دالا على متعلقه الثاني على الجزء بالتضمن لا يقال هذا انما يتم فيما اذا اجتمعت اجزائه في زمان دون ما اذا تفرقت فيه كالصلوة والحج اذ لا وجود للكل في الخارج حال وجود الجزء حتى يعتبر وجوده في ضمنه وقد تقرر في الكتاب ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالطبايع بحسب وجوداتها الخارجية لا غير لانا نقول قد حققنا في محله ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية تلحق الافعال الخارجية في الذهن باعتبار كونها خارجية ولا ريب ان الافعال الخارجية مجتمعة في الذهن وان اخذت من حيث كونها خارجية فيصح اعتبار الجزء في ضمن الكل في ظرف الاتصاف ومن هنا صح وصف الكل بالوجوب مع ان ثبوت الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج وانما الموجود اجزائه التدريجية وليس شيء منها صالحا للاتصاف لعدم استقلاله به هذا وباعتبار كونه مما يتوصل به الى الكل واجب غيري لتوقفه عليه ضرورة ان وجود المركب مسبوق بوجود اجزائه فيدل الامر به على الامر بها بالاستلزام فيتعلق الوجوب بها على الاستقلال وليس بالتضمن لان الوجوب النفسي بسيط وان تعلق بمركب فلا يتركب من واجبات غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء يريد به الوجوب باعتبار الاول فيكون خارجا عن محل النزاع **الثالث** المقدمة كما تكون مقدمة وجوب ومقدمة وجود كذلك قد تكون مقدمة علم كغسل جزء من الرأس لتحصيل العلم بغسل تمام الوجه فتجب حيثما تجب ومرجع هذه المقدمة عند التحقيق الى مقدمة الوجود حيث يتوقف حصول العلم الواجب عليها فوجوبها انما يستفاد من الخطابات بتحصيل العلم الثابت في موارده بالعقل والسمع لا من الخطاب بالفعل اذ لا توقف له عليها وهذا ظاهر وقس على ذلك الحال في مقدمة الظن حيثما يعتبر ولا يذهب عليك ان وجوب تحصيل العلم والظن في موارده غيري اذ الواجب في الحقيقة هو العمل المعلوم او المظنون وجوبه دون نفس العلم والظن ولهذا لا يعاقب تارك الواجب على ترك تحصيل العلم والظن به ايضا اذا تمهد هذا فمن فروعه ما لو اشتبه الواجب بالجائز فعلى ما حققناه يجب الاتيان بما يعلم معه الاتيان بالواجب وربما قيل بعدم الخلاف في وجوب مثل هذه المقدمة وانكره بعض المعاصرين في غيرها ورده بنص فعلى ما ذكرنا يجب فيما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها ان يأتي

بصلوة متعددة

بصلوة متعددة بحسب الجهات لا ان تجب الصلوة الى جهة القبلة ولا تجوز الى غيرها فلا تكون من اشتباه الواجب بالجائز بل بالحرام لانا نقول عدم جواز الصلوة الى غير جهة القبلة انما هو من جهة كونها بدعة من حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وظاهر ان هذا يختص بغير حال الاشتباه اذ حال الاشتباه يتعلق طلب غيري بناء على ما مر نظرا الى اطلاق الامر واصالة بقاء الاشتغال فتخرج عن كونها بدعة فالمراد بالجائز ما يكون جائزا مع قطع النظر عن كونه بدعة كما مر التنبيه عليه في عنوان المبحث هذا اذا قلنا بان حرمة الصلوة الى غير جهة القبلة تشريعية محضة واما اذا قلنا بانها محرمة ذاتية كما يستفاد من بعض الادلة فلا خفاء في ان تحريمها مقصور على غير صورة الاشتباه لعدم مساعدة دليل التحريم على ثبوته في صورة الاشتباه فيتم التفريع المذكور ايضا وعلى هذا فينوي عند الاتيان بكل واحد من آحاد المشتبه انه يأتي بالواجب ولو اريد تعيين كونه نفسيا او غيريا عينه بالنفسي الاحتمالي او الغيري القطعي ووجهه ظ ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الواجب فعلا كما مر او تركا كما في الحرام المشتبه بغيره مع الانحصار فيجب الاجتناب عن كل واحد من باب المقدمة لتوقف العلم بترك الحرام الواجب عليه صرح بذلك جماعة منهم العلامة وانكره بعض المعاصرين بناء على وجوب مقدمة الواجب معللا بان الواجب ترك ما علم حرمته لا ما كان حراما بحسب نفس الامر اذ لا دليل عليه وهو ضعيف اذ العقل لا يفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى واعلم ان هذه القاعدة تقتضي جواز الاتيان بالزايد على الواجب لتحصيل العلم باتيانه ولو مع التمكن من تحصيل العلم بغيره اذ غاية الامر ان يكون وجوبه على هذا التقدير تخييريا لا تعيينيا لكن الطريقة المتلقات من صاحب الشريعة لا تساعد عليه في العبادات المؤظفة عند التمكن من الاستعلام للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع او في الثياب المتعددة مع التمكن من تعيين جهة القبلة وتحصيل الثوب الطاهر فينبغي تخصيصها فيهما بصورة عدم التمكن ومنه يظهر ان للصلوة الفاقدة للشرط عند التمكن جهة قبح زائد على قبح التشريع اعني فعل غير المأمور به على انه مأمور به اذ لولاه لزم وجوبها على وجه التخيير على ما تقتضيه الادلة السابقة فان قضيتها عدم انفكاك مقدمة الواجب بعد تحقق المعتبر في العنوان عن الوجوب الغيري ولو على وجه التخيير حيث تتعدد **الرابع** تظهر ثمرة النزاع في مواضع منها صحة قصد الامتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة فعلى القول بالوجوب يصح قصد ذلك لان تعلق الطلب بفعل ولو للغير يوجب صحة قصد الآتي به لتعلق الطلب به انه يأتي به لذلك فيصح وقوعها على وجه العبادة اذا كان مشروعيتها كذلك ولا يصح على القول الآخر لانتفاء الطلب ومنها ترتب الثواب وقد انكره جماعة والحق انهم ان ارادوا بالثواب امرا غير المدح والقرب فربما كان له وجه نظرا الى ان العقل لا يستقل باثباته في جميع موارده وثبوته في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجهاد ونحوه لا يثبت الكلية وقوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم لا دلالة له على تعيين ترتب امر غيرها وان ارادوا الاعم منهما فترتب الامر الاول اعني المدح مما لا ريب فيه لشهادة العقل والعادة الا ترى ان المولى اذا امر عبده بامر فاخذ يسعى في تحصيل مقدماته ويرتكب المكاره في تمهيد اسبابه للوصلة الى مطلوبه ان العقلاء يمدحونه معللين حسن مدحه بفعله ذلك للتوصل الى مطلوب مولاه والمنع منه مكابرة لا يعبأ به وكذا الامر الثاني على ما يشهد الفطرة السليمة اذ الاتيان في فعل المقدمة على الوجه المذكور اطاعة وانقياد ومن البين انهما يستلزمان القرب الى المطاع حيث تجردان عن الموانع الخارجية وهذا ظاهر عند من استشعر بمعنى العبودية هذا اذا اتى بالمقدمة وصلة الى المطلوب من حيث كونه مطلوبا واما اذا اتى بها لغيره فلا ريب في عدم ترتب الثواب عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب ح من حيث نفسها ان كانت راجحة كذلك كما في الطهارة بل قد يجوز ان يترتب عليها العقاب ح اذا كانت محرمة في نفسها ووجب فعلها وصلة الى ما هو اهم منها كترك الفريضة المضيقة المتوقف عليه انقاذ الغريق اذا اتى به لغيره وبهذا

التحقيق يظهر ضعف تمسك بعض المعاصرين في تخصيص الثواب بالواجبات الاصلية من انه لا دليل على ترتبها على الواجبات التبعية واما تركها فلا يترتب
عليه الذم والعقاب من حيث كونه تركا لها وان ثبت وجوبها بالخطاب الاصلي ايضا على ما ساعد عليه النظر الصحيح واما ترتب الذم والعقاب على
تارك مقدمة الواجب وان لم يصادف بعد زمن الواجب كما يشهد به العقل والعادة ولهذا يزجر ويعزر عليه فلانه اثر يترتب عليه من حيث كونه
تاركا المقدمة الواجب بل من حيث كونه متجريا على ترك الواجب فان التحقيق ان التجري على المعصية معصية ايضا لكنه ان صادفها تداخلا وعدا معصية واحدة
وانما تظهر الثمرة فيما لو تخلف عنها واما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة فلا ينافي ما ذكرناه لان الاستحقاق انما هو من جهة التجري
الناشي من الترك المقرون بالنية لا من حيث نفس النية مع ان العفو المدلول عليه لا ينافي الاستحقاق وترتب الذم كما في الصغاير لا يقال لو ترتب
الثواب على فعل مقدمة الواجب من حيث كونها مقدمة ولم يترتب العقاب على تركها لم تكن واجبة بل مندوبة لان ذلك معنى المندوب لانا نقول
حد الواجب عندنا على ما يساعد عليه التحقيق امران احدهما ما يختص بالواجب النفسي وهو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر والثاني ما يتناول
الغيري ايضا وهو ما الزم الشارع بفعله وفي حد المندوب ايضا امران احدهما ما يختص بالنفسي منه وهو ما تعلق به طلب الشارع لنفسه مع عدم المنع من تركه
مطلقا الثاني ما يتناول الغيري ايضا وهو الحد المذكور بحذف قولنا لنفسه وقس على ذلك حد الحرمة والكراهة وح فلا يلزم خروج مقدمة الواجب عن حد الواجب
ولا صدق حد المندوب عليها بهذه الحيثية وان قلنا بعدم ترتب العقاب على تركها من حيث كونها تركا لها بل من حيث ما يلزمه من التجري على ترك
الواجب كما هو التحقيق واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان القائلين بوجوب المقدمة يقولون بترتب العقاب على تركها واستقرب ذلك من احتجاجهم
على فساد ضد الواجب اذا كان عبادة بتعلق النهي به من باب المقدمة حيث زعم ان النهي المقتضي للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا بفعله مما لا يكاد يخفى
بل النهي المقتضي للفساد اعم من ذلك كما سننبه عليه وزعم ايضا ان الواجب الغيري اذا كان وجوبه اصليا يترتب العقاب على تركه بخلاف التبعي وضعفه
وضعفه ظاهر بل التحقيق ان الواجب الغيري لا يستحق على تركه العقاب وان كان اصليا كما ان الواجب النفسي يستحق على تركه العقاب وان لم يكن اصليا
للقطع بان المولى اذا قال لبعض عبيده اذهب الى السوق واشتر اللحم وقال للآخر اشتر اللحم من غير امر بالذهاب اليه كانا متساويين في استحقاق العقوبة
على النهي لفة من هذه الجهة فلا يعاقب الاول الا عقابا واحدا ومنها بطلان العبادة الموسعة اذا كان تركها مقدمة لواجب مضيق على زعم جماعة وسيأتي تحقيق
الكلام فيه ومنها ما ذكره بعضهم من الاجتماع مع الحرام وعدمه فعلى القول بالوجوب لا يجتمع مع الحرام وعلى القول الآخر يصح ان يجتمع معه اقول وهذه الثمرة
مستدركة اذ لا خلاف ظاهرا بين من قال بوجوب المقدمة ومن لم يقل بوجوبها في ان التكليف المكلف اذا توصل بالمقدمة المحرمة سقط منه وجوب
غيرها وصح منه الواجب ان تقدم فعلها عليه كالسير بالنية الى الحج واما ان فارقته فان عول على ما تحقق من ان الواجب مطلوب ح على تقدير حصول المقدمة صح
على القولين والا بطل على القولين فغاية ما تقتضيه القاعدة المذكورة اختصاص الوجوب فيها على القول به بغير المحرم وهذا ليس ثمرة النزاع بل
التخصيص له وقد يجعل من ثمرة النزاع براءة ذمة الناذر وعدمها فيما لو نذر ان ياتي بواجب فانه بمقدمته فانه يبرء ذمته بفعلها على القول بوجوب
المقدمة ولا يبرء على القول الآخر وهذا انما يتم اذا نوى مطلق الواجب والا فالاطلاق ينصرف الى الواجب النفسي اساس زعم بعضهم ان الامر بالسبب
الغير المقدور بنفسه راجع الى الامر بسببه الصادر من المكلف من غير واسطة لا مطلق السبب فيلزم ارتفاع التكليف لانتهاء الاسباب اليه نعم فالامر
بالقتل الذي هو عبارة عن ازهاق الروح مثلا راجع الى الامر بقطع الاوداج او الالقاء من شاهق او نحو ذلك لان الامر لا يتعلق بغير المقدور

والقدرة

والقدرة لا تتعلق بغير الاسباب وضعفه ظ لان المعتبر في صحة التكليف بالشيء عقلا وعرفا هو كونه مقدورا ولو بالواسطة ولا ريب في ان المسببات
مقدورة بواسطة اسبابها فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره وقد يفرق بين ما اذا كان المسبب فعل الغير كالاحراق الذي هو فعل النار وبين غيره
فيلتزم بمقالة الخصم في الاول فيجعل الامر بالاحراق مثلا امرا بسببه مجازا كالالقاء في النار ومرجع هذه الدعوى الى منع كون التسبب لحصول الاحراق مثلا مصححا
لاسناد الاحراق حقيقة وانه يتعين ح ان يكون المراد فعل السبب مجازا وكلاهما ممنوع اما الاول فلانه لو تم لجرى في جميع الافعال الصادرة بواسطة الاسباب
فيسقط الفرق بل التحقيق ان معنى الاحراق التسبب لوجود الاحراق ولو بواسطة النار فيكون اسناده الى المكلف حقيقة كاسناده الى النار وعلى قياسه سائر
الافعال التي معناها التسبب نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك الافعال التوليدية التي هي فعل انسان آخر باختياره فان اسنادها الى السبب مجاز كامر السلطان
والوزير ببناء دار وصنع سرير وفتح حصن فان اسنادها اليه مجاز ومن هنا ترى الفقهاء يقولون بان الوكيل على امر ليس له توكيل غيره الا مع شهادة
الحال عليه او تصريح الموكل به وانه لا يجوز الاستنابة في الطهارة مع القدرة وان من آجر نفسه على ان يعمل عملا مع الاطلاق ليس له ان يستنيب غيره
عليه ومن هنا يظهر ان ما ذكره في الروضة من عدم الفرق في منع القاتل من الارث بين المباشر والسبب في ظاهر المذهب للعموم محل نظر واما الثاني
فلانه لو سلم مجازية الاسناد فحمل الامر على ارادة التسبب بعيد بل الظاهر ارادة المسبب بالتسبب لحصوله ولو بواسطة السبب مجازا فيكون فعل السبب مطلوبا
غيريا لا نفسيا التاسع ذكر الفاضل المعاصر في غير موضع ان الامر بالطبيعة يقتضي الامر بالفرد من باب المقدمة وقد سبقه الى ذلك غيره وهو عندي
غير مرضي لان الطبيعة عين الفرد في الخارج ان فسر الفرد بالطبيعة المتشخصة كما هو الظاهر فالاتيان به عين الاتيان بالمامور به فيمتنع التوقف عليه في الخارج
فان قلنا باتحادهما في الخارج فلا يقدح توقف وجودها على التشخص ح لانه توقف عقلي في ظرف التحليل لا خارجي والمعتبر في المقدمة هو التوقف في الخارج اذ
به يناط التكليف وان قلنا بتغايرهما فيه وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فعدم التوقف اوضح لان وجود الجزء لا يتوقف على وجود الكل
بل الامر بالعكس وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه الرابع زعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة يوجب القول بانتفاء المباح لان ترك الحرام
واجب ولا يتم الا بفعل من الافعال فيجب ذلك الفعل بناء على وجوب مقدمة الواجب وحيث استصعب هذه الشبهة جماعة تفصى عنها بعضهم بانكار
المقدمة كالحاجبي حتى انه جعلها احد الادلة عليه ومنهم من اعترف بالثاني وقد اشتهرت حكاية هذا القول عن الكعبي وربما ذكروا له حجة اخرى ايضا وهي ان ترك
الحرام واجب وهو مستلزم لوجود فعل من الافعال فيجب لامتناع ان يختلف حكم المتلازمين والجواب عن الاول اما اولا فبان الشبهة المذكورة
على تقدير صحتها لا توجب نفي المباح راسا فان المكلف قد لا يتمكن من الحرام فلا يجب لان النهي عن الممتنع قبيح كالامر بالواجب فلا يجب عليه مقدمته
ايضا وذلك كالتشاغل حال الغفلة عن الحرام او تعذره منه وهذا مما لا حصر له واما ثانيا فان ترك الحرام انما يتوقف على وجود الصارف فقط ولا
في وجوبه دون غيره من الافعال اذ لا يتوقف عليها بل يستلزمها فانها من لوازم وجود المكلف ح وقد ظن جماعة ان ذلك مبني على القول بعدم بقاء
الاكوان او انها على تقدير البقاء تحتاج الى المؤثر والا فلا ملازمة ايضا لجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا يتحقق الا الترك سواء فسرناه بالكف او بنفس ان
لا يفعل وهذا التفصيل مبني على ان تكون الاكوان على تقدير عدم البقاء مستندة الى المكلف والبقاء على تقدير الحاجة مستندا الى علة احدث
وان كانت اعدادية وكلاهما في محل المنع لجواز ان يق بعدم بقاء الاكوان ويلتزم بخلو المكلف عن جميع الافعال بان يكون الكون الاول صادرا
عنه وبقية الاكوان مستندة الى علة اخرى كالكون الاول من حيث اعداده لحصولها او يكون كل كون لاحق مستندا الى الكون السابق من حيث

اعداده لحصوله وهذا هو الظاهر على هذا القول بدليل صدوره حال الغفلة وعدم الشعور ايضا ودئ بالبقاء احتياجه الى المؤثر ويلزم بالخلو نظرا الى استناد
البقاء الى غير المقتضي للحدوث اعني المكلف كما في كثير من الآثار الاعدادية وربما يتوهم ان الشبهة المذكورة مبنى على احد القولين الاولين اذ على التقدير
الثالث تنظلم دعوى التوقف والاستلزام فلا يتم التقريب وليس بشي لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامرين من التشاغل بفعل من
الافعال والخلو من الجميع او يستلزمهما فان جعلنا الخلو مما يصح ان يتعلق به التكليف كان احد الافراد الواجب المخير والا تعلق الوجوب بالفرد الآخر
على التعيين وان سقط لحصول الخلو كما مر الاشارة اليه فيما دار المقدمة بين المقدور وغير المقدور وسياتي لهذا زيادة توضيح في البحث الآتي فان قلت
لا ريب في ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الآخر كما هو شان التضاد فيكون سببا لعدمه كما هو قضية المانعية فاذا حرم الفعل وجب الترك ومخير
على التخيير قلت وجوب الترك انما يقتضي وجوب ما يستند اليه استنادا اليه استنادا فعليا لا ما يستند اليه استنادا شانيا لما عرفت من تحقيقنا السابق من ان
مطلوبية المقدمة للغير انما يقتضي مطلوبيتها على تقدير ترتب الغير عليها واستناده اليها لا مطلقا وظاهر ان ترك الحرام انما يستند بالفعل الى وجود
الصارف دون فعل الضد لسبقه عليه كيف لا وهو من شرائط حصوله فلا يقتضي الا وجوب الصارف ولا كلام فيه نعم لو فرض التوقف على غير الصارف
احيانا بحيث لا يتمكن من ترك الحرام الا بالتشاغل بفعل اتجه الحكم بوجوبه كما في الساقط المجازي لنفس محرمة اذا كان بحيث لا يتمكنه التخلص من الوقوع
عليها الا بالتشبث بحبل كشبهة ولا يلزم الدور لتغاير الموقوف من الفعل والترك للمتوقف عليه منهما وكذا لو تمكن منه بدونه لكن كان الصارف
فيه ضعيفا بحيث يعلم او يخاف وقوعه في المحرم اختيارا بدونه لما يجده في نفسه من الامر الداعي اليه فيجب تقوية الصارف بالمجاهدة او تضعيف الداعي
بما يوجبه من الافعال بحيث يقاومه الصارف الضعيف فيكون الفعل مقدمة بدلية فيجب عليه على التخيير والى هذا ينظر قول الفقهاء بوجوب النكاح على
من يخاف الوقوع في المحرم بتركه وعلى هذا لو تعذر في حقه الفعل يتعين عليه الآخر من تقوية الصارف بالمجاهدة ولا عذر له في فعل المحرم مع التمكن منه
هذا وقد يجاب بان ترك الحرام لا يختص بالمباح بل قد يتم بالواجب ايضا وبانه لو صح لزم ان يكون الحرام واجبا كالقتل لتوقف ترك السرقة مثلا
عليه وان يكون الواجب حراما اذا ترك به واجب آخر ولا يخفى في هذه الوجوه اما الاول فلان الواجب المتوصل به الى ترك الحرام عند هذا القائل احد
افراد الواجب الغيري واما الثاني فلان القتل يراعى فيه الرجحان على ما قيل وهو خطأ بل ينبغي تخصيص الدعوى بغير المحرم على ما عرفت في تحرير العنوان
واما الثالث فلان الزام الكعبي بصيرورة الواجب محرما انما يتجه عليه اذا الزم بكون الفعل سببا للترك وح فيلزمه تحريم فعل الواجب اذ لا
اشكال في تحريم سبب الحرام لكن ربما يفسد مقالته ح بلزوم الدور عليه اذ كما ان وجود السبب سبب لوجود المسبب كذلك عدمه سبب لعدمه كما
يدل عليه حدود هم للسبب فاذا كان فعل كل واحد من الضدين سببا لترك الآخر لزم ان يكون ترك الآخر سببا لفعله ولا يخفى ما فيه لمنع الملازمة
كما في المانع واما اذا جعل الفعل مقدمة غير سببية للترك فتوجه المنع عليه جلي اذ لا دليل على تحريم مقدمة الحرام يقصد بها التوصل اليه والزام التحريم
على تقديره مما لا بعد فيه وان كان مبنى الجواب على ان ترك الفعل مقدمة لفعل ضده فاذا وجب مقدمة الواجب لزم تحريم الواجب في الفرض
المذكور فهذه مع ما فيه كما ستنبه في بحث الضد غير وارد على الكعبي لان الزامه يتوقف على ترك احد الضدين على فعل الآخر لا وجب الزامه
يتوقف فعله على تركه ولو فرض الزامه به لكان الزامه بشناعة الدور اللازم على هذا التقدير اولى من الزامه بتحريم فعل الواجب ولو اورد
بهذا الوجه على الوجه الثاني من الحجة لكان اولى كما لا يخفى وعن الوجه الثاني بعد تسليم الاستلزام ان دعوى امتناع اختلاف حكم

المتلازمين

٧٠

المتلازمين مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل فان زعم ان الاحكام الخمسة متضادة وان اجتماع اثنين منها في المتلازمين يوجب اجتماع الضدين
وانه مع فساده واضح لان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في محلين وان كانا متلازمين وان اعتبر التضاد من حيث اجتماعهما في
المكلف صدورا او في المكلف تعلقا فهو ايضا واضح الفساد اذ لا فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما فيلزم ان لا يصدر من مكلف واحد حكمان
في زمان واحد ولا يتعلقان بمكلف واحد كذلك وهو بط بالضرورة وان زعم ان الحكم يتسرى من احد المتلازمين الى الآخر كالمقدمة لانه لو وجب
احدهما ولم يجب الآخر لجاز تركه غير جائز لانه يفضي الى ترك الواجب ففيه منع بان ذلك بالنسبة الى الواجب ومقدمته متجه واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا
توقف للواجب عليه فضلا عما هناك اثر يصدر من المكلف عند صدور الواجب عنه وذلك لا يفيد وجوبه لا يقال اباحة الفعل عند تحريم
لازمه سفه اذ لا يترتب عليها فائدتها فلا تقع من الحكيم وح فلا بد من القول بتسري حكم لازمه اليه ولئلا يلزم خلوه عن جميع الاحكام نظرا الى صيرورته
بالنسبة الى التكليف كالممتنع فلا يصح تعلق حكم به لانا نقول فعل ملزوم الحرام وتركه عند عدم توقفه عليه متساويان بالنسبة الى نفسه وهو ظاهر
وكذا بالنسبة الى لازمه اذ لا توقف له عليه ولا نعني بالمباح الا ذلك ويترتب عليه ثمرة من عدم ترتب مدح وذم عليه باعتبارين وخلو فعل مقدور
عن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونه كالممتنع ثم كيف وجواز تعلق التكليف به ح ضروري ومما حققنا يندفع ايضا ما زعمه بعض المتاخرين
من ان انتفاء التحريم في المعلول يستلزم انتفائه في العلة مما يحتج عليه باستبعاد العقل خلاف ذلك مع ان مجرد الاستبعاد على تقدير تسليمه لا ينهض
لا سيما في مثل هذه المسئلة هذا وقد يخطر بالبال للكعبي شبهة اخرى لا باس بالتنبيه عليها وهي ان فعل المباح عين ترك الحرام في الخارج وان غايره بحسب
العقل ولا ريب في ان ترك الحرام واجب فيجب فعل المباح من حيث اتحاده معه فان للمباح المتحد مع الواجب واجبا كما ان المباح المتحد مع الحرام حرام
ووجهه واضح لما تحقق في مبحث النهي والجواب ان ترك الحرام عين فعل الواجب في الخارج ان عنى الترك التسبيبي لعدم الفعل وهو في الخارج عين التسبب بفعل
الضد لصدقه عليه مثلا يصدق على الصدق من حيث الخارج انه لا كذب كما يصدق على الانسان انه لا شجر ولا حجر وقضية ذلك الاتحاد في الوجود فيكون التسبب
لوجود الصدق عين التسبب لما يتحد معه من عدم الكذب فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما اولا فبالمنع من اتحاد الصدق وعدم الكذب
في الخارج بل هما متباينان كالانسان والضحك واما ثانيا فلان الثابت اتحاده مع مفهوم عادم الكذب اعني ذي عدم الكذب وقول المنطقي الانسان لا شجر ولا
حجر ليس معناه انه نفس عدمها في الخارج للقطع ببطلانه كما عرفت بل معناه انه عادمهما او ذي عدمهما واما ثالثا فبانه لا ريب في ان التارك للفعل
يتصف بتركه لا من حيث انه تارك مع قطع النظر عن تشاغله باضداده ويتصف به ثانيا بواسطة اتصافه باضداده التي هي متصفة به ضرورة
ان صفة الصفة صفة بالتبع وهما متغايران قطعا لاختلافهما في القيام ولتعدد الثاني بتعدد التي هي منشا انتزاعه وانتفائه بانتفاء موصوفه
بخلاف الاول فانه امر متحد لا يتعدد الا بتحليل العقل ومن الواضح ان المطلوب بالنهي انما هو الاول دون الثاني لتحققه مع الفعل ايضا فلا يختص انتزاعه
بالضد فان لا كذب يصدق على الملبوس المجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبيته فسقط الوهم المذكور واعلم ان المقالة المنقولة عن الكعبي في المقام
لا تخلو عن نوع اجمال الا ان قضية احتجاجه الاول ان يجب بالوجوب الغيري كل ضد مقارن لترك الحرام وقضية الاحتجاج الثاني ان يجب كل ضد للحرام فان
تعين فتعيينا والا فتخييرا اذ في اقتضائه الوجوب النفسي او الغيري نظر ثم اعلم انه لو تمت شبهة الكعبي لزم نفي المندوب والمكروه ايضا وظاهر القوم اسناد
نفي المباح اليه خاصة فيمكن ان يكون ذلك قصورا منه او منهم في البيان لاقتصاره في الحكم او نزل المباح فيما نقل عنه من وجوب كل مباح على معنى الاعم فيكل

على نفي الاحكام الثلثة وح لا حاجة الى ما تكلفه بعضهم في دفع الشاني في قوله بوجوب كل مباح من ان المراد وجوب ما هو مباح عند القوم او ان ما هو مباح بالذات
واجب بالعرض الآن بعض كلمات القوم كرد البحث له بان ترك الحرام قد يتم بفعل الواجب بل عن ذلك **الثامن** لا ريب في وجوب مقدمة ترك الحرام فان
مرجعها الى وجوب مقدمة الواجب فان ترك الحرام واجب واما مقدمة فعله فالتحقيق ان تحريم الشيء لا يقتضي تحريمها وان ترتب عليها ما لم يكن سببا فعليا او قصد بها
التوصل اليه وان لم يترتب عليها فيحرم ح من حيث التجري اما الاول فلاصالة عدم تحريمها السالم عن المعارض والفرق بينها وبين مقدمة الواجب ان
التوصل الى الواجب لا يمكن بدون مقدمته فيستلزم مطلوبيته مطلوبيتها بخلاف ترك الحرام فانه يمكن مع الاتيان بمقدمته ولو حرم مقدمة الحرام مط لحرم جميع
الافعال او معظمها لامكان التوصل بها الى المحرم وبطلانه ضروري واما الثاني فلشهادة العقل والشرع به والظ انه موضوع وفاق ولهذا تريهم يحكمون
بحرمة السفر الذي قصد به محرم وان لم يترتب عليه المحرم وظاهرهم استحقاق العقوبة عليها بمجرد ترتبها نعم يستثنى من ذلك نية المحرم فانها بمجردها
لا عقاب عليها بل الظ انها لا حرمة فيها ايضا لما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة تفضلا منه تعالى عليهم وذلك لا ينافي قبحه العقلي وهذا تمام الاشكال فيه على
تحقيقه من ان تكاليف الشرع انما تتبع جهات التكليف وان منها جهات المكلف به واما على ما هو المعروف من انها تتبع جهات المكلف به فقط
فلا محيص الا بالمنع من قبحها العقلي واثبات قسم ثالث للمعصية غير الكبيرة والصغيرة ولهذا المقام تفصيل يأتي في محله واذا ارتكب المحرم فكل جزء من اجزائه
ان اخذ في ضمن الكل كان محرما بحرمة الكل فان اتصاف الكل بصفة يوجب اتصاف كل جزء منه بها في ضمن الكل وان اخذ منفردا كان محرما ان قصد به التوصل
الى الكل او كان بمنزلة السبب كالجزء الاخير وجه والا فلا والكلام في مقدمة المكروه كالكلام في مقدمة الحرام **التاسع** اذا توقف الواجب الموقت موسعا
كان او مضيقا على مقدمة على وقت في الحصول او توقف الموسع عليها في اول وقته كذلك وجب فعله بحكم العقل احد الامرين من اختصاص وجوبه
في تمام الوقت او اوله بواجد المقدمة فيكون وجوبه مشروطا بحصولها او من وجوبه ولو في حق فاقدها قبل حضور الوقت وجوبا مطلقا ولو بمقدار فعل
المقدمة فيكون وجوبها ايضا مطلقا والا لزم التكليف بالمحال حال صدور التكليف ووقوعه وهو محال بالضرورة فمن فروع المسئلة عدم وجوب ايقاع
الصلوة في اول الوقت على فاقد بعض شرائطها المعتبرة في حقه مقدار زمن يمكنه تحصيل الشرائط وان وجب عليه فيه ايقاعها فيما تأخر عنه ومن فروعها ايضا
وجوب الغسل للصوم الواجب على المحدث بالاكبر قبل الفجر فانه اذا ثبت وجوب الصوم من الفجر مشروطا بالطهارة في حق المحدث والمتطهر ثبت وجوبه
قبله ولو في حق المحدث لتحصيل الطهارة لا بمعنى ان ما قبل الفجر ظرف للواجب بل لوجوبه كما مر ولا يذهب عليك ان هذا البيان انما يقتضي مطلوبية الصوم
قبل الفجر بقدر ما يغتسل فيه واما ما زاد فلا لاندفاع التكليف بالمحال به فيمكن ان يوجه بهذا قول من قال بوجوبه اذا بقي للفجر مقدار الفعل بان اصحاب هذا
القول قد اقتصروا في اثبات الوجوب على محل اليقين مضافا الى اصالة عدمه في غيره لكن يرد ان ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك قرينة على وجوب الصوم
مط من غير اعتبار حضور شيء من الاوقات من الآيات والاخبار وهو غير واضح بل قضية الاطلاق اطلاق الوجوب في جميع الاوقات والاحوال
وان كان فعل الواجب مقيدا بحضور وقت مخصوص فاذا تحرر القول بوجوب الغسل مط لكن بعد دخول الليل كما هو الظ آخرين وان تفيتق بتضييق
الوقت نعم لا يقع فعله على وجه الوجوب الغيري الا اذا ترتب عليه فعل الصوم الواجب كسائر المقدمات على ما مر تحقيقه فلا يجوز قصد الوجوب مع العلم او
الظن بعدم ترتبه عليه وفي الشك وجهان وحيث قد خفي هذه الدقيقة على كثير من افاضل اصحابنا حيث لم يفرقوا بين زمن الوجوب وزمن الفعل
اشكل عليهم الحال في المسئلة المذكورة حتى تفصى عنه بعضهم بالتزام وجوب الغسل النفسي مع انه كما ترى تمام الاعداء في ثبوت التكليف والعصيان

بالصوم على

بالصوم على تقدير المخالفة في الغسل نعم يمكن توجيهه بالتقريب الذي مر التنبيه عليه في آخر التمهيد لكن لا اشارة في كلامهم اليه والمنكرون لوجوبه النفسي قد تخلصوا بوجوه اخر غير
موجهة منها ما حكاه بعضهم عن ابن ادريس من منع التوقف مع تسليمه لبطلان الصوم بدونه زعما منه ان الصوم الواجب يتم بالغسل بنية الندب فلا
يتوقف على قصد الوجوب به وضعفه ظاهر لورود النقض عليه بسائر المقدمات فان فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب والحل المشترك
هو ان المقدمة الواجبة هي ما يتوقف على فعلها فعل الواجب لا ما يتوقف فعله على فعلها بنية الوجوب ومنها ما زعمه بعضهم من انه اذا بقي لطلوع الفجر بقدر ما
يغتسل فيه فهذا الزمان منزل منزلة حضور الوقت فيجب الغسل فيه وهذا ايضا ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب الصوم لم واقعا هو اول التضيير كما هو المفروض
فالتنزيل المذكور مما لا يعقل له وجه لان الاحكام العقلية مبنية على التحقيق لا على التسامح ومنها ما توهم بعض افاضل المتأخرين من ان وجوبه للتوطين على
ادراك الفجر طاهرا وهو ايضا ضعيف لانه ان اراد بالتوطين التهيؤ للصوم بفعل ما يعتبر في صحته من الغسل وغيره فمصادرة وان اراد به العزم على فعل
الصوم فهذا وان توقف في حق العالم بالحال على فعل الغسل لامتناع العزم على الصوم الصحيح مع العلم بوجود المانع الآن وجوب العزم تابع لوجوب الفعل ولا
يعقل وجوب الصوم المشروط بالفجر في حق المحدث حتى يجب عليه العزم مع ان وجوب العزم على فعل الواجب المشروط قبل حصول شرطه في محل المنع ومنها ما تخيله
بعض افاضل متأخري المتأخرين وهو ان مقدمة الواجب يصح ان يتصف بالوجوب الغيري قبل ان يتصف ما وجبت له به واحتج عليه بقضاء الضرورة
به حيث لا يسع وقت الفعل لفعل المقدمة كالحج بالنسبة الى قطع المسافة وهذا ايضا ضعيف لاطباق كلمة الاصوليين على عدم وجوب مقدمة الواجب
المشروط من حيث كونه مقدمة له قبل حصول شرطه فحكمه بوجوبها له خرق لاجماعهم المطابق لما يشهد به صريح العقل كما مر بيانه وما ذكره من مثال الحج فغير مطابق
للدعوى لان وجوب الحج غير مشروط بحضور زمانه بل بالاستطاعة ومتى حصلت وجب الحج وان تأخر زمن فعله وما ذكره من عدم وجوب الطهارة للصلوة
قبل وقتها من انه خرج بالاجماع غير سديد لان وجوب الواجب يقتضي وجوب جميع مقدماته المقدورة الخالية عن صفة القبح ولو بعد صيرورتها مقدمة
وجوبا فعليا بقول مطلق فان عممنا ذلك الى الواجب المشروط امتنع تخصيصه بالطهارة لخلوها عن صفة القبح قبل دخول الوقت والا لم يكن مستندة
والقواعد العقلية لا تقبل التخصيص وبالجملة فمنشأ هذا ما اشرنا اليه من عدم الفرق بين زمن الوجوب وزمن الواجب وبعد الوقوف على
ذلك بما بيناه المتقدم يتبين كيفية التخلص عن الاشكال المذكور بما لا مزيد عليه **فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا ولا بد
قبل الخوض في تحرير النزاع من بيان محله فنقول ضد المأمور به هو ما لا يمكن اجتماعه معه لذاته فيتناول اضداد الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية
والعادية وانما قلنا لذاته احترازا عن لوازم الضد فانها لا تسمى ضدا وان امتنع اجتماعها مع فعل المأمور به ومن الترم بلزوم تساوي المتلازمين
في الحكم مطلقا او من حيث يكون بينهما علية او تشارك في العلة وان التزم في المقام بالاقتضاء لزمه القول به في لوازم الضد ايضا على اصله وحيث اخرنا بيان
ذلك فلا حاجة الى تعميم المقام اليه وقد تداول بينهم ان يعبروا عن الترك بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص وتسمية الاول ضدا اما حقيقة عرفية او مجاز
نظرا الى العلاقة وزعم بعضهم ان من فسر الترك بالكف يقدر استراح عن ذلك وكان الضد عنده على معناه المعروف وهو غير واضح لان الضدين بالمعنى
المعروف هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع تواردهما معا على محل واحد لذاتهما وهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما يصح ورود الآخر
عليه لئلا يكون التنافي باعتبار الموارد كالعلم والسواد وظاهر ان الكف وفعل الضد لا يتواردان غالبا على محل واحد لان الاول من صفات النفس
الثاني من العوارض الجوارح وكذا ان اخذ ابلغ التأثير وقلنا بانه عين الاثر والا فالمنع فيه اوضح لظهور ان التأثيرين لا يتنافيان من حيث ذاتيهما بل من حيث

ثاني الامرين ويمكن اخذهما بالمعنى الاول بجعل الوصف للنوع او الفرد فيرتفع الاشكال لاتحاد الموضوعين فيه فتدبر ثم وصف الاول بالعموم والثاني بالخصوص اما من حيث عموم الوصف المشتق منه في الاول وخصوصيته في الثاني كتارك الصلوة وفاعل الاكل مثلا واما من حيث تحقق في الثاني من دون عكس ولو غالبا وقد يطلق الضد العام ويراد به احد الاضداد الخاصة وهذا راجع الى الضد الخاص معنى ويترتب عليه ما يترتب عليه ثم الكلام في المقام يجري في الواجب النفسي بجميع انواعه بالنسبة الى جميع اضداده عبادة كان او غيرها فيختلف اقتضاء الامر للنهي عن الضد على حسب اختلاف نوعي الوجوب والضد وقد يقتضي الامر التخييري للنهي عن الضد على التخيير وقد يقتضيه على التعيين وهكذا ويتجه اعتبار جريانه في الواجب الغيري الا انه خلاف الظاهر من اطلاق عناوين المبحث ولا ثمرة له بالنسبة الى ما يكون ضدا له ولما وجب لاجله الا في مجرد الاعتبار ويعرف الكلام بالمقايسة ثم المراد بالنهي هنا ما يعم النهي النفسي الاصلي والظاهر التبعي فيتعين الاول حيث يدعى فيه العينية قطعا وكذا التضمن على اظهر الوجهين والثاني حيث يدعى فيه الالتزام بالنسبة الى غير الضد العام ومن هنا يظهر ان المراد بالاقتضاء ما يعم اقسامه الثلثة بل الاربعة لينطبق على جميع اقسام المسئلة واقوالها وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا انما هو في الواجب المضيق الذي يكون ضده واجبا موسعا وهذا خلط منه بين موضع النزاع والموضع الذي تظهر فيه الثمرة مع ان الثمرة على ما سنبين تظهر في غير ذلك ايضا وزعم ايضا ان النزاع في استلزامه النهي الاصلي دون التبعي اذ النهي التبعي ليس محط النزاع في شيء وقد سبق ذلك منه في مبحث المقدمة واشرنا هناك الى فساده ثم اعلم ان النزاع في الضد الخاص بيان في مقامين في اصل الاقتضاء وفي كيفيته واما الضد العام بمعنى الترك اعني عدم الفعل فانما يأتي النزاع فيه في كيفية الاقتضاء بالنسبة اليه ايضا لان الامر كثيرا ما يأمر ولا يتصور الترك فضلا عن النهي عنه واثبت حينئذ بان هذا التعليل على تقدير تسليمه انما يقتضي نفي الاقتضاء باللزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقتضاء بطريق العينية في المعنى او الجزئية او اللزوم البين بالمعنى الاعم او اللزوم الغير البين وكذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلق الطلب بالامور العدمية ثم انه قد اضطرب كلام جماعة في تحرير محل النزاع فمنهم من جعل النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان انكاره يؤدي الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقتضي نفي النزاع فيه بالاعتبار الثاني في تحقيق ما ذكرناه اذا عرفت هذا فالحق ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام بمعنى الترك بمعنى ان فسر الترك فيه وفي النهي بعدم الفعل ونفيه كما هو الظاهر ويستلزمه باللزوم البين بالمعنى الاعم ان فسر فيهما او في احدهما بالكف وكذا يستلزم النهي عن ضده الخاص سواء فسر النهي بطلب الترك او بطلب الكف ما لم يكن الضد على التفسير الاول جزءا ما تعلق الامر بعدمه ولو في ضمن الكل فيكون عين النهي عنه ولو في ضمن الكل ومن هنا يتبين الحال في الاضداد العامة للاجزاء فان الامر بالشيء عين النهي عن اضداد اجزائه العامة باعتبار ويستلزمه باعتبار وذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا ومنهم من نفى الدلالة في الضد الخاص لفظا واثبتها معنى وذهب بعض المتأخرين الى نفي الاقتضاء في الضد الخاص مطلقا واثبته في الضد العام بالتضمن لنا على ان الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام ان فسر الترك فيهما بعدم الفعل ان معنى النهي عن الترك ح طلب ترك الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى وذلك ظ وانما قلنا انه عينه في المعنى اذ لا ريب في تغايرهما بحسب المفهوم كالوجود وعدم العدم واعترض بان النزاع يرجع ح الى اللفظ حيث يسمى طلب الفعل طلبا لترك تركه فيعبر عنه بالنهي عن الضد وطريق ثبوته النقل عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت فمرجعه الى ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالايجاب ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينية المفهومين بحسب الصدق والنتيجة اذ لم يدع احد ان النهي عن الضد بمعنى

غير معناه

غير معناه المتداول اعني طلب الترك حتى يطالب فيه بالنقل وعينية المفهومين في الصدق وان كانت من الامور الواضحة الا انه لثبت جرة نظيرها في غير عزيز في كتب القوم ولنا على انه يستلزم النهي عن ضده العام ان فسر الترك فيهما او في احدهما بالكف ان عدم الكف او الكف عن العدم او الكف عن الكف حينئذ ما يتوقف عليه فعل الواجب معتبر في حصول المأمور به فيجب لما عرفت في بحث المقدمة من وجوب عدم الكف هو معنى النهي عنه او نقول ترك المأمور به حرام والكف سببه فيحرم لو على التقديرين يكون النهي غيريا تبعيا على ما هو شأن المقدمة وانما لم نقل ان عدم الكف سبب لحصول المأمور به ليكون الاستلزام اوضح لظهور ان الفعل لا يستند الى مجرد عدم الكف بل الى ملزومه من الارادة وهذا ظ ولنا على انه يستلزم النهي عن الضد الخاص حيث لا يكون الضد وجوده ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان ترك الضد ح مما يتوقف عليه حصول الواجب فيجب لما مر من وجوب مقدمة الواجب ووجوب الترك للتوصل الى الواجب معنى النهي الغيري وقد يستدل على ذلك بان فعل الضد مستلزم لترك الواجب المحرم فيحرم لاستحالة اختلاف حكم المتلازمين وقد مر ضعفه سابقا حيث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من حيث كونه مستلزما له حراما ما لم يكن سببا فعليا ولا ريب ان فعل الضد وان كان لمانعيته سببا لترك الواجب الا انه سبب شأني غالبا لاستناد ترك الواجب الى الصارف دون فعل الضد فيحرم الصارف دونه وكذا الحال فيما لو فسر النهي بطلب الكف حيث يتوقف فعل الواجب عليه ولنا على انه عين النهي عن ضده الخاص حيث يكون الضد وجوده ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان مطلوبية الترك عين النهي عن الفعل فان كان الترك تمام المطلوب فلا اشكال فان قول القائل اترك كذا امر بترك الفعل وهو معنى النهي عنه ومثله تجنب واحذر وكف فان المفهوم هنا عرفا انما هو طلب الترك وان كان جزءه كما في الصوم وان اعتبر منفردا كان واجبا غيريا من باب المقدمة كما مر وهو معنى النهي عن فعله وان اعتبر في ضمن الكل كان واجبا نفسيا بوجوب الكل والاولى اخراج هاتين الصورتين عن موضع النزاع نظرا الى ان ليس فيهما امر بشيء وان امكن تعميم الشيء بحمله على المفهوم والمعنى بحيث يتناول ذلك وقد نص بعضهم على الخروج في الاول والاولى ارجاع الضد الخاص فيه الى الضد العام لان الفعل الذي يضاد الترك هو نفس ترك الترك وهو الذي هو ضد عام وان غاير في المفهوم فينحصر اقتضاء النهي عن الضد الخاص عنده في الالتزام وهذا اوفق بتعميم بعض المباحث الآتية واعلم ان قضية ما قررنا من ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص من باب المقدمة ان يكون كل واحد من احاد الواجب المخير منهيا عنه بالنهي التخييري من باب المقدمة اذا تضادت وتوقف وجود كل واحد منها على عدم الآخر وهو كذلك على ما يساعد عليه النظر الصحيح فان ما قررناه من وجوب مقدمة الواجب المطلق ليس مخصوصا بغير هذه المقدمة لكن لقائل ان يقول قضية التخيير تساوي الاحاد في المطلوبية بمعنى ان مطلوبية كل واحد على حد مطلوبية الآخر فلا يكون تركه مطلوبا له والا لساواه في المطلوبية على ما مر الاشارة اليه في بحث المقدمة فيلزم تساوي فعله وتركه في المطلوبية فيرجع الى الاباحة مع ان طلب الشيء لشيء يستدعي رجحانه له وهو يستدعي مرجوحية الفعل وهو ينافي رجحانه فضلا عن مساواته للآخر في الرجحان وجوابه اولا بالنقض بما اذا كان الضد شرعيا كالوتر بين الجمع ومنع من الجمع فانه لا ريب في مطلوبية ترك كل واحد للتوصل الى الامتثال بفعل الآخر مجردا عن وصف الاجتماع فيتأتى الاشكال فيه والفرق بينه وبين الضد العادي او العقلي غير معقول كالفرق بين المقدمات وثانيا بالحل اما عن الاول فبان مطلوبية الترك للتوصل الى الفرد الآخر انما تقتضي مطلوبيته على تقدير التوصل اليه لا مطلقا على ما حققناه سابقا فالتخيير بين الفعل وترك خاص لا يكون اباحة وانما الاباحة هو التخيير بين الفعل ومطلق الترك واما عن الثاني فبان رجحان الفعل على وجه التخيير لا يستلزم مرجوحية تركه مطلقا وانما يستلزم مرجوحية تركه المجرد عن المعادل فلا ينافي رجحان تركه المتوصل به الى المعادل في

لهذا مزيد بيان في مبحث النهي محتجا من قال بان الامر بالشيء عين النهي عن الضد انه لو لم يكن عينه لكان اما مثلا او ضده او خلافه والتالي باقسامه باطل بيان
الملازمة ان المتغايرين اما ان يتساويا في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد
على الذات كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان فان تساويا فمثلان كسوادين وبياضين والا فان امتنع اجتماعهما في محل واحد لنظر الى
ذاتيهما فضدان كسواد وبياض والا فخلافان كالبياض والحلاوة واما بطلان التالي باقسامه فلانهما لو كانا مثلين او ضدين لامتنع اجتماعهما في محل
واحد لان ذلك شان المثلين والضدين لكنهما يجتمعان في محل واحد مكلفا ومكلفا به اما الاولان فواضح واما الاخير فلان الحركة
يجتمع فيها الامر بها مع النهي عن السكون الذي هو ضدها بل يجتمع فيها وصف كونها مامورا بها ومنهيا عن ضدها ومن هنا يظهر فساد ما قيل من
ان احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار المتعلق فليس في اجتماعهما اخلال بحقيقة الضدية كحسن زيد وقبح الغلام فانهما يجتمعان مع ان بين وصفي
الحسن والقبح تضادا وذلك لان الكلام في حال الوصف المتعلق بحال الموصوف لا بنفسه ولو كانا خلافين لجاز ان يجتمع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك
حكم الخلافين ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد اعني الامر بالضد لانه تناقض وتكليف بالمحال واجيب بمنع ما جعله لازما للخلافين من جواز
الاجتماع مع ضد الاخر لانهما قد يكونان متلازمين كاضاءة العالم ووجود النهار او ضدين لامر ثالث كالعلم والقدرة المتضادين للنوم فيستحيل ان يجتمع
كل منهما مع ضد الاخر لادائه الى انفكاك المتلازمين او اجتماع الضدين وهذا انما يستقيم اذا انحصر الضد او كانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد
والتحقيق ان القائل المذكور ان ادعى العينية بالنسبة الى الضد العام بالمعنى الذي سبق او الضد في الجملة وفسر النهي بما ذكرناه صحت دعويه لما بيناه وان
فسدت حجته لما ذكره والا فسدت دعويه وحجته حجة من قال ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده العام ان ماهية الوجوب اعني الايجاب مركبة من
امرين من طلب الفعل والمنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الايجاب دالة على النهي من الترك بالتضمن والجواب ان مدلول الامر لا يزيد على طلب الفعل كما مر
في مدلول الصيغة فالمنع من الترك ان كان بمعنى النهي عنه فطلب الفعل راجع اليه لا جزء مدلوله وان كان بمعنى تاكد الطلب فهو من عوارضه الطارية عليه بحسب
بعض مراتبه وكيف كان فلا يكون المنع من الترك جزءا له حتى يدل عليه الامر بالتضمن سلمنا ان الامر يدل على الايجاب لكن المنع من الترك ان فسر بطلب ترك
الترك المتاكد كما هو الظاهر فهو في الحقيقة عين الايجاب اعني طلب الفعل المتاكد وان غايره في المفهوم فلا يكون جزءا منه وان فسر المنع بطلب الكف وفسر الترك بالكف
نفى مقالته اوضح فان الامر بالشيء لا يتضمن معنى الكف فضلا عن طلب عدمه او طلب الكف عنه كما يشهد به الاعتبار الصحيح على انا نقول اذا
كان النهي عن الترك جزءا من معنى الايجاب فمعنى النهي عن الترك اما طلب عدم الترك او طلب الكف عنه وكيف كان فذلك الترك او الكف الذي يتعلق به
الطلب واجب لتحقق معناه فيه ولاستحالة اتصافه بغيره من الاحكام والا لم يكن الامر للايجاب فاذا قلنا بان النهي عن الترك جزء من معنى
الايجاب لزم تركب طلب ايجاب ... ايجابات في نواه غير متناهيين وذلك ظاهر الفساد حجة من قال بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة
النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل على حرمته بالتضمن وفي هذا الاحتجاج اشعار بان الماخوذ في الدعوى مطلق الاستلزام لكنه
تعسف الثاني ان الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا وهو اما نفس الكف او فعل الضد غير الكف اذ لا ذم الا على فعل لانه المقدور واياما كان فالذم
عليه يستلزم النهي عنه واجيب عن الاول بانه ان اريد بالنقيض الترك فلا نزاع في دلالة الامر على النهي عنه بالتضمن وان خالف فيه القائلون بالعينية
وان اريد احد الاضداد الوجودية فلا نسلم انه جزء من معنى الوجوب اذ لا يزيد مفهومه على رجحان الفعل مع المنع من الترك وعن الثاني بالمنع من انه

لاذم الا على فعل

لا ذم الا على فعل بل قد يذم على عدم الفعل سلمنا لكن نقول ليس الذم على فعل الضد بل على الكف ولا نزاع فيه وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا وبما سياتي ذكره
وقفت على ما في الاحتجاجين وجوابهما من الوهن والضعف واحتج الفاضل المعاصر على كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده العام استلزاما بينا
بالمعنى الاخص بان الامر حقيقة في الطلب الحتمي ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية منه وكانه يزعم ان المنع من الترك مغاير للحتم و
الالزام معنى وان الامر موضوع للطلب المقيد بكونه حتميا على ان يكون القيد خارجا من مدلول اللفظ كالبصر بالنسبة الى العمى وقد صرح بهذا في
بعض مقدمات مبحث المقدمة حيث جعل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم البين بالمعنى الاخص وضعفه ظ لان المتبادر من الامر انما هو الالزام
بالفعل وهو نفس الحتم والايجاب واليه يرجع المنع من الترك وهذا التبادر عندهم وضعي لا اطلاقي كما عرفت فلا يكون الحتم قيدا خارجا عن المدلول واما ممنوعية
من الترك بمعنى مبغوضيته فهي وان كانت من لوازم ايجاب الفعل والالزام به الا انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد ومع ذلك فهي لا تختص
بامر الشارع بل تعم جميع الاوامر الالزامية نعم لا يترتب عليها اثرها من استحقاق الذم والعقاب في غير اوامر العالي حجة من نفى الاقتضاء في الضد الخاص
انه لو اقتضاه لكان بطريق الاستلزام والتالي باطل اما الملازمة فلما مر من بطلان العينية والتضمن وانحصار طرق الاقتضاء في الثلثة ظ جلي واما بطلان
التالي فلانه لو استلزمه لكان اما من جهة ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب وهو محرم فيحرم فعل الضد لان مستلزم المحرم محرم واما من جهة ان فعل
الواجب يتوقف على ترك الضد فيجب من باب المقدمة ووجوب الترك في معنى حرمة الفعل وكلاهما مدفوع اما الاول فلما مر من منع لزوم تساوي المتلازمين في
الحكم ما لم يكن بينهما علية على التفصيل السابق وهي في المقام ممنوعة وقد سبق منا تحقيق الكلام في ذلك واما الثاني فلما في دفعه وجوه الاول ان مقدمة
الواجب لا تجب ما لم يكن شرطا شرعيا كما يراه الحاجبي او سببا كما يقول به صاحب لم وظاهر ان ترك الضد ليس باحدهما وربما يشكل على الاول بان اضداد
الشرعية مع ان اطلاق كلامه يقتضي منع الاقتضاء فيهما ايضا وربما امكن توجيهه بان الكلام هنا في الاقتضاء من جهة الضدية وهي مغايرة لجهة الشرطية
وان استلزمها فاعترافه بالاقتضاء في الضد الشرعي باعتبار الثاني لا يوجب اعترافه فيه باعتبار الاول وفيه تكلف والجواب واضح مما حققناه
سابقا من وجوب مقدمة الواجب مطلقا وفساد التفصيلين المذكورين فلا حاجة الى اعادته الثاني ما ذكره بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمة
لفعل الواجب اذ لا توقف له عليه وانما يستلزمه بل توهم التوقف في عكسه اولى كما زعمه الكعبي ومنشاء التوهم عدم انفكاكهما ولذلك يتوهم من
الطرفين مع انه صح انتفى واراد بقوله ولذلك يتوهم من الطرفين الرد على الحاجبي والعضدي حيث التزما بالتوقف في المقامين وقوله مع انه
صح اشارة الى لزوم الدور والظ على هذا التوهم وهذا الرد منقح المورد وقد اغرب الفاضل المعاصر حيث استقرب فيه مع انه صح معترضا عليه بان المقامين
متغايران وهو ما يقتضي بعدم توقفه على مقصوده مع ان دلالة كلامه عليه في غاية الوضوح والظهور وانما جعل توهم التوقف في العكس اولى لان
الفعل يستلزم الترك بخلاف الترك وايجاب ان وقفيته بضاد الافعال والاكوان ان يكون وجود الموضوع على ما مر التنبيه عليه سابقا فالفرق بين المقامين
في غاية الظهور فان قلت قضية مانعية شيء لشيء ان يكون وجوده سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين مانعا من وجود الاخر كان سببا لعدمه
وهذا ينافي ما قررت من ان عدم كل منهما شرط لوجود الاخر لاستلزامه الدور قلت قضية المانعية تاثير المانع في عدم الشيء لو لم يسبقه في التاثير
سبب اخر لا التاثير الفعلي والشرط في وجود احد الضدين عدم الاخر المستند اليه عدمه مطلقا وان استند الى امر اخر كعدم الارادة وعدم المقتضي
هذا كله اذا كانت المانعية من الجانبين واما اذا كانت من جانب واحد كالضحك والاستدبار والحدث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان

تلك الامور بالنسبة الى فعل الصلوة وليت الصلوة مانعة من وجودها بل مستلزمة لعدمها ضرورة استلزام الشيء لعدم المانع فالكلام المذكور انما يجري
هناك من جهة المانع ولا يتوهم فيه الاشكال المذكور هذا ومن عجايب الاوهام ما سنح للفاضل المعاصر في المقام حيث استظهر ان يكون منشأ توهم
الفاضل المذكور هو انه لما وجد ان ترك احد الضدين يتخلف غالبا عن فعل الآخر توهم ان لا مدخل له في فعله وانه لما توهم ان مقدمة الفعل عبارة
عما يتوقف عليه في نظر المكلف عند التفطن ووجد ان الاضداد كثيرا ما يتركها الفاعل من غير ان يتفطن بتوقفه على تركها توهم عدم كون الترك مقدمة
له ثم غفل فطرد الكلام الى حال التفطن فمنع من كونه مقدمة له مطلقا او انه لما لم يجد التوقف عند ترك الضد اذ لا تحقق له حتى يتحقق هنا التوقف انكر التوقف
فيه ثم غفل فطرد الكلام الى حال الاشتغال فتوهم عدم توقفه عليه مطلقا هذا محصل كلامه بعد تنقيحه وتصحيحه وانت خبير بان الفاضل المذكور بمكانة من متانة
النظر فهو من اجل ان يخطر بباله هذه التوهمات الواهية فضلا من ان يعترف بصحتها ويستند اليها بل الظاهر ان منشأ توهمه على ما يستفاد من
بيانه هو انه لما وجد ترك الضد متوقفا على الصارف فقط ووجد فعل الضد من المقارنات توهم مثله في جانب الترك ولم يتنبه للفرق بين المقامين
هذا واما ما استند اليه المعاصر المذكور في منع توقف ترك احد الضدين على فعل الآخر كما ذكره الفاضل المذكور من جواز خلو المكلف عنهما جميعا
فمحل نظر لانه ان اراد الخلو عنهما مع التشاغل بغيرهما من الاضداد ففيه ان احدا لا يقول بتوقف ترك الضد على التشاغل بضد آخر على التعيين بل يقول
بتوقفه على فعل احد الاضداد على البدل كما مر التصريح به في حجة الكعبي فلا يقدح جواز خلوه عنهما في التوقف على فعل احدها كما هو مناط الاشكال وان اراد
الخلو عنهما وعن ساير الاضداد كما ذكره قبل ذلك وصرح به في دفع شبهة الكعبي ايضا وقد اخذه من بعض الكمرة وغيره ففيه ان ذلك مع ابتنائه عندهم على
اصل فاسد غير مفيد لان حالة الخلو هي حالة التساقط وترك النفس لبصيرتها الارادية في البدن حالة وجودية فيه مضادة لجميع الافعال بالضرورة فيكون
كاحد الاضداد الفعلية في توقف ترك الفعل الخاص عليها غاية ما في الباب انه لا يجب بالمقدمة بناء على خروجها عن قدرة المكلف ح لكن قد حققنا
سابقا ان الواجب اذا كان له مقدمتان بدليتان احدهما مقدورة والاخرى غير مقدورة تعلق الوجوب بالمقدورة على التعيين وسقط عن المكلف
لحصول غيرها ان اتفق فظهر ان جواز خلو المكلف عن جميع الافعال مما لا يجدي له في منع توقف البدلي على الافعال ومعه يبقى الاشكال بحاله على انه لا خفاء
في ان حالة الخلو وان لم يستند وجودها الى قدرة المكلف استقلالا الا ان للقدرة مدخلا فيها قطعا لظهور انه مشروط بعدم ارادة رفعها وهذا القدر
من الاستناد كاف في صحة التكليف كما سنشير اليه في مبحث النهي انشاء الله تعالى فيتساوى حالة الخلو وساير الاحوال في ذلك وقد سبق لهذا مزيد بيان الثالث
ما ذكره المعاصر المذكور من ان وجوب المقدمة اصالة كما هو محل البحث ثم ووجوبها لغيرها تبعا غير مفيد اذ النهي الغيري التبعي لا يوجب العقاب ولا يترتب عليه الفساد
والجواب عنه ظ مما مر فانا قد بينا ان الكلام في الضد الخاص انما هو في النهي الغيري التبعي والمنع من ترتب العقاب والفساد كلام في الثمرة وهو نزاع آخر
مع ان النهي الغيري وان لم يترتب عليه العقاب من حيث نفسه لكنه لا يجتمع مع الوجوب لامتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد شخصا وجهة والاختلاف
في جهة النفسية والغيرية والاصالية والتبعية لا يوجب اختلافا في المتعلق لا حقيقة ولا اعتبارا كما سيأتي لهذا مزيد بيان اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة
زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر فيما اذا دار الامر بين واجب مضيق وعبادة موسعة فانه لو اتى بالموسع عصى وصحت عبادته بناء على القول
بعدم الاقتضاء اذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول بالاقتضاء نظرا الى انتفاء الرجحان الذي به قوام العبادة حيث ان تركه راجح ح ويمتنع
رجحان الفعل مع الترك للتناقض ولانه منهي عنه بالنهي الغيري فلو صح لكان مأمورا به ايضا لان صحة العبادة موافقتها للامر فيلزم اجتماع الامر والنهي

في الوجه

في الواحد الشخصي وهو محال ومن المتأخرين من انكر الثمرة المذكورة حيث اثبت بطلان الضد على القول الاول ايضا نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر
بضده واللازم التكليف بالمحال لامتناع الجمع بين المتضادين فيبطل اذا كانت عبادة لان صحتها متوقفة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل على ذلك
ايضا بان فعل الضد يتوقف على ترك الواجب وتحقق الصارف عنه وهما محرمان ويمتنع طلب الشيء حال تحريم مقدمته فهذه وجوه اربعة يقتضي بطلان الضد
اذا كانت عبادة يتفرع الاولان منها على القول بالاقتضاء فقط والاخيران يتفرعان على القولين ثم ان جماعة حصروا مواضع الثمرة على الصورة المذكورة
ونفوها في المضيقين لانهما ان تساويا فالتخيير والا تعين الاهم وامتنع الامر بالآخر وهو ضعيف اذ ليس منشأ هذا الامتناع عند التحقيق الا لزوم الامر بالشيء
وبضده وهذا بعينه وارد في الموسع ايضا كما ستنبه عليه ووجه التفصي عنه في المقامين واحد كما سنذكره بل اقول ويظهر الثمرة في غيرها ايضا كامر الشرع ايضا ممن
ليس له اهلية الايجاب كامر صاحب الدار لمن اذن له بمطلق التصرف فيها بامر فعلى القول بالاقتضاء الامر بالشيء النهي عن اضداده الخاصة يحرم عليه جميع التصرفات المضادة
له ما عدا الخروج منها اذ ليس للمانع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة الى الابن والاب وشبه هذا ولما كان القول بمقتضى ذلك اعني بطلان الضد مطلقا
بعيدا عن الطريقة السمحة بل مقطوعا بالعدم حيث يلزم في مثل ما لو ترك المكلف اداء دين مضيق عليه ان يفسد كل صلوة صلاها في السعة حال علمه وتذكره
بل كل عبادة منافية لاداء الدين اذا اتى بها كذلك ولو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه تفصى عنه بعض مشايخنا الاعلام بان الحكم بالصحة وان خالف
القواعد المقررة لكن لا بد من القول بها لقيام الاجماع والسيرة القطعية عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة لا يعتد بها لكونها شبهة في مقابلة الضرورة
والا فالقواعد العقلية لا تقبل التخصيص ومما يعضده ما ذكره ان اهل العرف والعقلاء الذين سلمت فطرتهم اذا ذهلوا عن الشبهات المذكورة لا يرتابون بان العبد
المأمور بامرين متشاركين في بعض الوقت احدهما مضيق والآخر موسع اذا امتثل اذا اتى بالموسع في وقت المضيق وان حكموا بعصيانه من حيث
مخالفته للامر بالمضيق وكذا المضيقين وقتهما وكان احدهما اهم في نظر الآمر فتركه واتى بغير الاهم وتفصى بعض المعالم عن الاشكال بمنافاته مطلوبية ترك الضد بناء على وجوب
المقدمة لصحته بان الذي يقتضيه التدبر في ادلة وجوب المقدمة كون وجوبها للتوصل الى ذي المقدمة فيختص بحال عدم الصارف عنه اذ حال وجوده لا يمكن التوصل اليه
فلا معنى لوجوب المقدمة وعن منافاة حرمة مقدمة الضد لصحته بان وجوب المقدمة ليس على حد غيرها بان يكون المط حصول نفسها بل التوصل الى الغير فمتى حصل
التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المط وسقط وجوب غيرها كما لو سار الى الحج على دابة غصبية فان الحج يصح وان وقع السير على الوجه المحرم ولا يجب عليه اعادة السير
على وجه محلل وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان وجود الصارف لا يرفع تمكن المكلف من الفعل كيف وهو مكلف بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفا
بمقدمته ايضا والادلة التي سبقت على وجوب المقدمة تنهض دليلا على وجوبها مع الصارف وبدونه وهذا ظ لا سترة عليه وربما امكن ان يتوهم الاحتجاج على القول
المذكور بظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حيث علق فيها الامر بالوضوء الذي هو مقدمة للصلوة على ارادتها بناء على ان المراد بالقيام ارادة القيام كما ذكره
اهل التفسير فيدل بالمفهوم على عدم وجوب الوضوء عند عدم ارادة الصلوة ويتم الكلام في ثواني المقدمات بعدم القول بالفصل وجوابه ان المفهوم من
التعليق في الآية بمساعدة سياقها انما هو مجرد اشتراط الصلوة بالوضوء ووجوبه لها لا توقف وجوبه على ارادتها كما يظهر بالرجوع الى العرف فيها وفيما
يرد من نظائرها مع ان القيام فيها مفسر في بعض الاخبار بالقيام من النوم ومعه لا تعلق للآية بالمقام ومع التنزل فالآية ظاهرة في ذلك فلا تنهض في
مقابلة ما قدمناه من الادلة القاطعة واما في الثاني فلانه لا ينهض بدفع الاشكال على الوجه الذي قررناه من امتناع التكليف بالشيء حال تحريم مقدمته
اذ غاية ما يحصل منه جواز التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وجوب الواجب على تقدير حرمة مقدمته وقياس ذلك

بصحیح الحج بالرکوب علی الدابة المغصوبة قیاس مع الفارق لان ذلک المقدمة مقدمة فی الحصول علی حصول ذی المقدمة فیصح الامر به بشرط حصولها من غیر اشکال
بخلاف فعل الضد فان مقدمیته الحرمتین متقارنتان فی الحصول مستمرتان باستمراره فیمتنع التکلیف به بشرط حصولها الوجوب بمقارنته تمام الشرط لتمام المشروط
وهو هنا مستحیل وقد یتفصی عن الاشکال لزوم الامر والنهی فی الضد بان الامر النفسی یجوز ان یجتمع مع النهی الغیری وانما الممتنع اجتماعه مع النهی النفسی
وهذا ضعیف بناء علی ما یظهر منهم من تفسیر النهی بطلب الترک المطلق لان المانع من اجتماع النفسیین انما هو تنافی نفسیهما فان کون الشیء الواحد
بالشخص مرادا ومحبوبا کما هو قضیة الامر ینافی کونه مکروها ومبغوضا کما هو قضیة النهی وهذا کما تری لا یختص بالنفسیین بل یجری فیهما وفی الغیریین والملفق
منهما وهذا علی ما نقول به من امتناع الاجتماع واضح واما علی ما یراه جماعة من المتاخرین من جواز ذلک مع تغایر الجهتین فلا شفاعة فی المقام لظهور
ان المامور به بالامر النفسی هو عین المنهی عنه بالنهی الغیری والنفسیة والغیریة فهما لاحقتان للامر والنهی والاختلاف فیهما لا یوجب تغایرا فی متعلقهما ولو
بحسب الاعتبار وهذا واضح وایضا لو جاز ان یجتمع الوجوب النفسی مع الحرمة الغیریة لجاز ان یجتمع الحرمة النفسیة مع الوجوب الغیری اذ لا یعقل فرق بین المقامین
مع ان ظاهرهم الاطباق علی المنع فی الثانی حیث خصوا وجوب المقدمة بغیر الفرد المحرم واسقطوه بفعله من غیر نقل خلاف فیتوجه المنع الی الاول
ایضا ویظهر ثمرة النزاع فیما ذکرنا فی سبب الحرام ومقدمته التی قصد بها التوصل الیه فانهما محرمان غیریان علی ما هو التحقیق ویمنع ان یکونا مع ذلک واجبین نفسیین
او غیریین کما فی الجهر بالقراءة حیث یکون سببا لتنبه راقد محرم او مؤدیا الی قتل شخص محرم واما فی غیره فلا ثمرة فیه علی ما ستقف علیه من تحقیقنا الاتی
وحدة المتعلق فی ذلک لان المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالنهی التوصل الی الواجب بترکه لا نفس الترک وهذا معنی مطلوبیة المقدمة للتوصل فان المطلوب لیس
نفسها بل التوصل بها غایة ما فی الباب ان یکون تسمیته نهیا عن الضد توسعا ولا باس بالتزامه لانا نقول مطلوبیة التوصل یوجب مطلوبیة نفس المقدمة
لانها مقدمة له ولا سبیل الی ان یجعل المطلوب التوصل دون نفس المقدمة للزوم التسلسل ومع ذلک لا یجدی لان التوصلات الغیر المتناهیة اذا
اخذت بامرها کانت مستندة الی نفس المقدمة فیلزم مطلوبیتها لها هذا والتحقیق ان مطلوبیة الشیء یستلزم مطلوبیة ما یتوقف علیه من نفس المقدمات
واما التوصل الی الواجب فهو عند التحقیق راجع الی فعل الواجب وهو واجب نفسی کما ان التوصل الی المقدمة راجع الی ایجادها وفعلها وهو واجب غیری فاندفعت
الشبهة رأسا ثم لا یخفی ان الجواب المذکور علی تقدیر صحته لا ینهض بدفع جمیع الاشکالات السابقة هذا وقد یتفصی ایضا عن الاشکال المذکور بان الامر والنهی
یجوز تواردهما علی شیء واحد اذا کانا مترتبین سواء کانا نفسیین او غیریین او مختلفین وان قلنا بان التکلیف بالمحال محال مطلقا اذ لا یمتنع عند العقل
ان یقول المولی الحکیم لعبده احرم علیک الکون فی دار زید مطلقا لکن لو عصیتنی وکنت فیها فانا اوجب علیک ان تکون فی موضع کذا منها فان ثبت حال کونک
فی موضع کذا منها نهی عن الکون فیه مطلقا و مامور به بشرط الکون فیها فالمکلف مامورا ولا یفعل الواجب وترک الضد لکنه اذا عزم علی المخالفة وتحقق
فیه الصارف عنه وجب علیه فعل الضد مع بقائه علی وصف الحرمة فوجوب الضد مشروط بحصول الصارف عن الواجب بخلاف الواجب فان وجوبه مطلقا بالنسبة
الی ذلک اقول قضیته ما ذکر توجه الامر المطلق الی المکلف بعد وجود الصارف مع توجه النهی المطلق الیه لان الواجب المشروط مطلق عند وجود شرطه وضرورة
العقل قاضیة بامتناع توجه الامر والنهی الی الشیء الواحد بالشخص والجهة مطلقا والدلیل المذکور ینهض حجة علیه حتی انا لم نعثر فی ذلک علی مخالف من القائلین
بامتناع التکلیف بالمحال مطلقا نعم یتجه جواز ذلک عند من اجاز التکلیف بالمحال اذا کان من قبل المکلف کما سیأتی لکنه غیر سدید عندنا کما ستنبه علیه ثم
اقول فی المثال المذکور ان کان مقصود الامر ان الکون فی موضع کذا منها اقل تحریما من الکون فی غیره واطلق لفظ الوجوب علیه توسعا فخارج عن محل البحث

وان اراد انه

وان اراد انه مع کونه مبغوضا له مطلقا مطلوب له علی تقدیر الکون فی الدار حتی انه یصح قصد الامتثال والتقرب به لیصح تنظیره بالمقام ففساده ضروری کما مر ثم الاعتذار
بان وجوب الضد مشروط بحصول الصارف مما لا ماخذ له اصلا ومع ذلک فستقف علی ما فیه بما لا مزید علیه ویمکن التفصی عن الوجوه المذکورة ایضا بالتزام
جواز التکلیف بالمحال اذا کان من قبل المکلف کما یقول به بعض المتاخرین فیمنع الوجه الاول لان الرجحان المعتبر فی العبادة انما هو جهة مطلوبیتها وهی متحققة
فی فعل الضد بتعلق الامر به والتکلیف بالمحال اللازم فی الوجوه المتاخرة غیر مانع من الامر بالضد لاستناده الی المکلف حیث عصی بترک الواجب وضعفه واضح
مما حققناه من ان التکلیف بالمحال محال مطلقا واجاب الفاضل المعاصر عن الوجه الثالث بان الذی یقتضیه الامر بالشیء مضیقا انما عدم الامر بضده مضیقا
واما عدم الامر به موسعا فلا لان معنی الواجب الموسع وجوب الفعل فی مجموع الوقت من غیر تعیین لجزء من اجزائه ولا استحالة فیه وهو نظیر ما یجوزه من اجتماع
الامر والنهی فی الشیء الواحد مع تعدد الجهة فانه من سوء اختیار المکلف هذا محصل کلامه وفیه نظر اما اولا فلان ما التزم به من البطلان فیما اذا کانا مضیقین غیر
مستقیم کما ستقف علیه من تحقیقنا الاتی ومع ذلک فالضرورة قاضیة بعدم الفرق فیما لو ترک الانقاذ الواجب واشتغل بالصلوة بین ما اذا وقع ذلک فی اثناء
الوقت واخره فالتزامه البطلان فی الثانی دون الاول مجازفة واضحة ویمکن التفصی عن الاخیر بالفرق بین التضییق الاصلی والتضییق العارض بسبب تاخیر الموسع
الی اخر الوقت فان الامتثال حینئذ ایضا لیس باعتبار ایقاعه فی اخر الوقت بل فی مجموع الوقت واما ثانیا فلان ما ذکره فی الموسع مبنی علی ان الامر متعلق بالفعل الکلی
فی کل ذلک الوقت فلا یضاد الواجب بهذا الاعتبار وانما یضاده باعتبار الفردیة وعدم مطلوبیته لا ینافی مطلوبیة الطبیعة لان الفرد مقدمة للتوصل الی الطبیعة ویجوز
التوصل الی الواجب بالمقدمة الغیر المطلوبة وهذا فاسد من وجوه الاول ان المطلوب بالامر اما الوجود او الایجاد الخارجیان او الطبیعة الماخوذة من حیث الخارج
ولا شیء فی هذه الامور بکلی کما سیاتی تحقیقه الثانی ان الکلی عین الفرد فی الخارج فلا یکون مقدمة له وقد مر بیانه الثالث ان المطلوب بالامر الموقت ایجاد الطبیعة
فی الوقت الخارجی لا الوقت المفهومی ولا الذهنی وذلک واضح وظاهر ان الوقت الخارجی جزئی مشتمل علی اجزاء فقضیة التوقیت التخییر بین الاجزاء فیکون ایجاد الطبیعة
مطلوبة فی کل جزء علی وجه البدلیة وان لم یعد مثل ذلک فی الاصطلاح تخییرا ولا خفاء فی ان الطبیعة المقیدة بوقت الواجب مضادة لفعله فیبقی الاشکال وهو الامر بضده
بحاله ثم اقول والتحقیق عندی ان العبادة المذکورة صحیحة علی القول بالاقتضاء ایضا کما هو المختار وان الوجوه المذکورة فاسدة لا تنهض حجة علی الفساد اما اجمالا
فبالنقض بالواجبات والمندوبات التخییریة المتضادة فی الفضل انواعا وافرادا اذا توقف فعل غیر الارجح منها علی ترک الارجح فانه لو تم ما ذکروه لزم بطلان کل فعل
راجح عند التمکن من فعل الارجح والتالی باطل قطعا بیان الملازمة ان الوجوه المذکورة جاریة فیه فان ترک الراجح مطلوب للتوصل الی الارجح وراجح فلا یکون
فعله مطلوبا وراجحا للتنافی ولتعلق الامر بضده علی التعیین وترک مقدمته کک فیوجب عدم تعلق الامر به والا لزم الامر بالضدین والامر بالشیء مع النهی
عن مقدمته وان کان کل من الامر والنهی للطلب الغیر المانع من النقیض ضرورة ان التکلیف بالمحال محال ولا یذهب علیک ان هذا النقض مبنی
علی امرین الاول ان تکون مقدمات المندوب مندوبة وقد بیناه سابقا الثانی ان یکون افضل الفردین المخیر بینهما مندوبا علی التعیین کما یراه
بعضهم لکنه غیر مرضی عندنا کما سیاتی بیانه فی محله وعلی تقدیره یکون النقض الزامیا واما تفصیلا فنقول فی الوجه الاول ان رجحان ترک الضد للتوصل به الی فعل
الواجب لا ینافی رجحان فعله فی نفسه مطلقا ولو علی تقدیر عدم التوصل بترکه الی فعل الواجب وانما ینافی رجحانه فی نفسه مطلقا وعلی تقدیر التوصل فیقتصر علی نفیه ولا ریب ان
التقدیر الاول من لوازم فعل الضد فلا یقع بحسب هذا الاعتبار الا صحیحا وتحقیق المقام ان الرجحان والمرجوحیة من الصفات المتنافیة المتقابلة فلا یمکن تواردهما
علی موصوف واحد لا کتحقق احدهما بدون الاخر وهما قد یکونان عینیین فیعتبران بالنسبة الی الفعل ونقیضه وقد یکونان تخییریین او کفائیین فیعتبران

بالنسبة الى الفعل وابواخص من نقيضه وهو المجرد من البدل وقد يعتبران بالنسبة الى فعل وفعل آخر فيق هذا ارجح من كذا او اشد مرجوحية منه
ولا خفاء في ان الراجحية والمرجوحية المعتبرتين في مرتبة الاحكام التكليفية العينية التعيينية انما هو بالاعتبار الاول وح فمتى اتصف فعل مطلق او مقيد
المأخوذ بهذا الاعتبار لزم بحكم التقابل ان يتصف تركه بالمرجوحية على حسبه اطلاقا وتقييدا وعلى قياسه رجحان الترك للمطلق بالفعل سواء كان الرجحان
مطلقا او معلقا واما رجحان الترك المقيد المتعلق بالفعل فقضيته مرجوحية تركه الترك المقيد لمكان التناقض دون الفعل لعدم مناقضته معه نعم قد يكون
ترك المطلق راجحا ايضا كالافطار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحا بهذا الاعتبار كما مر في القسم الاول وحيث ان ترك الضد كان راجحا لكونه مقدمة
لفعل الواجب كان اضافته به مشروطا بحصول التوصل به الى فعل الواجب على ما اسلفنا تحقيقه في بحث المقدمة وقد عرفت ان قضية رجحان ترك خاص
مرجوحية ترك هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحانه الى بعض الوجوه وقد بينا ان رجحان فعل الضد مبني على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب فقضيته
مرجوحية تركه على هذا التقدير لا مطلقا ومرجعه الى مرجوحية تركه الغير المتوصل به لان تقييد الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتصاف فلا ينافي
رجحان الترك المتوصل به فاندفع المنافاة لان مبناه على اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية في محل واحد وعلى ما قررنا يغاير مورد كل واحد لمورد
الاخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان ترك الضد راجحا على الاطلاق او راجحية فعله على الاطلاق وعلى تقدير التوصل بتركه وقد بينا خلافه ونقول في الوجه الثاني
ان المقام ليس من باب اجتماع الامر والنهي الذي نقول بامتناعه اذ يعتبر في ذلك تعلق النهي بمعنى طلب الترك المطلق بمورد الامر ليلزم منه كون الشيء الواحد
واجبا وحراما كما سيأتي التنبيه عليه في محله انشاء الله وهو غير حاصل هنا اذ المطلوب بالنهي الغيري المتعلق بالضد عندنا الترك المقيد بالتوصل به لا المطلق وقضيته
ذلك تحريم تركه الترك دون الفعل فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه اجتماع الوجوب والتحريم في شيء منهما فان قلت هذا الجواب راجع الى ما
ذكره جماعة من جواز اجتماع الامر النفسي مع النهي الغيري فلم عدلت عنه قلت وجه العدول انهم يفسرون النهي الغيري على ما هو ظ كلماتهم بل صريحها بطلب الترك
المطلق للغير ويزعمون انه مما يجوز اجتماعه مع الامر النفسي ثم كثير منهم اطلق الامر النفسي وتبعا كثيره بعض الافاضل بما اذا كان مشروطا بمخالفة النهي ونحن لا
نقول بشيء من ذلك وانما نجوز اجتماع النهي الغيري بمعنى طلب الترك المقيد بقيد كالتوصل به الى فعل الغير مع الامر النفسي المشروط بكون المكلف بحيث لا ياتي
بذلك الترك المقيد فحصل الفرق بين مقالتنا ومقالتهم من وجوه عديدة وبالجملة فلا مدخل للتبعية والغيرية عندنا في ذلك كما زعموه وانما
العبرة بقيد الترك في النهي وتقييد الامر بتقدير عدمه فحيث تحقق الامران يجوز الاجتماع من غير فرق بين النفسيين والغيريين والملفق
منهما وحيث ينتفي احدهما او كلاهما يمتنع مطلقا وتنقيح المقام وتوضيح المرام ان الطلب العيني التعييني بكلا نوعيه من الايجاب والتحريم يستلزم مبغوضية
نقيض مورده كالرجحان والمرجوحية فمطلوبية فعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضية تركه على حسب مطلوبيته اطلاقا وتقييدا او
مطلوبية الترك المطلق المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم ايضا مبغوضية الفعل على حسبه اطلاقا وتقييدا او مطلوبية تركه المقيد المتعلق
بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضية ترك هذا الترك المقيد لمكان المناقضة دون الفعل لعدم مناقضته معه من حيث ارتفاعهما في
الترك المجرد عن القيد لا يق ترك الترك المقيد اعم من الفعل والترك المجرد وحرمة العام يستلزم حرمة الخاص لانا نقول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك
كما في الصدق ثم قد مر بيانه في رد شبهة الكعبي ونظيره لتمرينه فيما لو نذر التعبد بترك مرجوح كالسفر فانه يجب عليه تركه متقربا فلو عصى وسافر كان سفره
مباحا واما تحريم فعل الافطار في شهر رمضان مع ان المطلوب تركه المقيد بالنية فليس من جهة وجوب تركه المقيد بل لوجوب تركه المطلق ايضا ولهذا

يحرم عليه

يحرم عليه ان ترك النية ابتداء وافطر وربما يحرم من حيث تسببه لترك الواجب ايضا كما لو شرع في الصوم ثم بدا له الافطار بناء على عدم العبرة بالاستدامة
الحكمية في نيته وعلى تقدير اعتباره نقض بنقض النية لاستناد الابطال اليه وقد عرفت ان المطلوب في النهي عن الضد الترك المتوصل به الى فعل الواجب وان
الامر انما يتعلق بفعله على تقدير عدم التوصل بتركه اليه فقضيته مطلوبية ترك الضد المتوصل به مبغوضية تركه دون الفعل وقضيته مطلوبية فعله على تقدير عدم التوصل
مبغوضية تركه الغير المتوصل به فلا منافاة في اجتماع الحكمين لعدم استلزامه اجتماع وصفي المطلوبية والمبغوضية في الشيء الواحد فان قلت فعل الضد المطلوب
مطلق وان كان مطلوبيته مقيدة فيكون تركه المبغوض ايضا مطلقا وان كانت مبغوضيته مقيدة لما مر من ان اطلاق احدهما وتقييده يستلزم الاطلاق الاخر
وتقييده وقضيته مبغوضية تركه المطلق ولو مقيدة بتقدير عدم التوصل مبغوضية فردية من التوصل به وغيره ولو مقيدة بالتقدير المذكور مع ان تركه المتوصل
به مطلوب على كل تقدير فيجتمع المطلوبية والمبغوضية في الترك المتوصل به على تقدير عدم التوصل وهو محال قلت تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب باعتبار
كونه مطلوبا ففعل الضد باعتبار كونه مطلوبا مقيد بصورة عدم التوصل بتركه فيكون مبغوضية تركه مقيدة بذلك ايضا ولو بواسطة تقييد الطلب فلا يكون
مطلوبا على الاطلاق والسر فيه انما هو شرط لوجوب الواجب من حيث نفسه وتقديره يمتنع ان يكون مبغوضا بالقياس الى ذلك الواجب وكذا لوازم شرطه وان
جاز اضافته بذلك من حيث نفسه والامر الآخر وقد نبهنا على ذلك لا يق فيلزم على تقدير ترك الواجب ان يجب ترك الضد المتوصل به الى فعل الواجب على الاطلاق كما هو
قضيته كونه مقدمة للواجب المطلق وان يجب فعله على الاطلاق نظرا الى حصول ما قرر من شرط وجوبه وهو كون المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى فعل الواجب ويستحيل
التكليف الفعلي بالفعل وتركه معا لانا نقول استحالة مثل هذا التكليف ان كان من حيث استلزامه لاجتماع الوصفين المتنافيين في شيء واحد من كونه مطلوبا
ومبغوضا وراجحا ومرجوحا فقد عرفت خلافه حيث بينا ان مورد كل منهما مخالف لمورد الآخر وان كان من حيث استلزامه للتكليف بالمحال حيث ان قضيته فعله
التكليفين الجمع بين الضدين من الفعل والترك وان اعتبرا مقيدين وانه ممتنع ففيه ان التكليفين وان كانا فعليين لكن ليسا مقتضيا بما الجمع بين الفعل
والترك حتى يلزم منه التكليف بالمحال كيف وانتفاء احدهما معتبر في مطلوبية الآخر وانما يمتنع التكليف بالضدين اذا آل الى طلب الجمع بينهما وبالجملة لا يمنع العقل من التكليف
بالضدين معا اذا كان التكليف باحدهما مبنيا على تقدير الخلو من الآخر لا لجواز التكليف بالمحال اذا استندت الى المكلف بل لان التكليف بهما على الوجه المذكور
ليس تكليفا بالمحال حيث ان ثبوت احدهما منوط بعدم وقوع الآخر فكما يصح رجحان احد الضدين مطلقا والآخر على تقدير عدم التشاغل به ولا يلزم منه رجحان
الممتنع اعني الجمع بين الضدين فكذلك المحال بالقياس الى التكليف والطلب وبهذا يتبين الجواب عن الوجه الثالث ايضا وتوضيحه ان ما ذكروه من لزوم التكليف بالمحال
انما يتجه اذا كان المطلوب حصول الضدين معا واما اذا كان المطلوب اولا هو حصول احدهما ويكون مطلوبية الآخر على تقدير المخالفة في الاول فلا استحالة
لان منشأها عدم تمكن المكلف من فعل الضد وهو مخصوص بحال التشاغل بالواجب واما في حال عدم التشاغل به فيتمكن من ضده فيصح الزامه به فان التنافي
انما هو في فعل الضدين لا في تعلق التكليف بهما اذا لم يرجع الى طلب الجمع بينهما وبالجملة فوجوب الواجب مطلق بمعنى انه ليس على تقدير ووجوب الضد المقيد بمعنى انه
انما يجب على تقدير وقوع المخالفة في الواجب وليس مشروطا بترك الواجب ولهذا لا يعتبر في تعلقه بالضد وقوع المخالفة في الواجب بل المعتبر كونه ممن يترك الواجب و
يخالف فيه ويكفي علم المكلف به بمراجعة نفسه في كفاية الظن ورجحان ولا حاجة في افادة ذلك الى التصريح به بل يكفي التعويل على مجرد العموم والاطلاق
وقد سبق التنبيه عليه عند بحث المقدمة وفي الوجه الرابع ان الممتنع انما هو ايجاب الشيء حال تحريم مقدمته مطلقا واما ايجابه على تقدير حصولها كما نقول به
في المقام فلا بأس به وان كانت مقارنة له في الحصول وقد مر تحقيق ذلك واعلم انه قد يستدل على الفساد بعموم قوله انما يتقبل الله من المتقين وجوابه

ان البناء على ظ الآية يقتضي بطلان كل عبادة رصدر من غير المتقي مطلقا وان كان عدم اتقائه من غير جهة العبادة وهو خلاف الاجماع بل الضرورة فيدور
الامر بين التخصيص وبين حمل القبول على القبول الكامل فان لم يترجح الاحتمال الثاني فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يتم الدلالة ثم اعلم ان الصارف عن الواجب
قد يكون ارادة الضد وقد يكون غيرها وجريان ما ذكرناه في الوجه الاخير متضح واما في الوجه الاول فقد يستشكل من حيث ان الارادة ح سبب لامرين ترك الواجب
وفعل الضد فتحرم لحرمة احد معلوليها وهو ترك الواجب فيمتنع وجوب معلولها الآخر اعني فعل الضد لان ايجاب الشيء حال تحريم علته قبيح ولا سبيل الا الاعتذار
هنا على حسب ما مر في بعض الوجوه من ان وجوب الضد بعد القارف عن الواجب لان وجود الضد بعد تحقق الصارف واجب ويمتنع ايجاب الفعل بعد وجوبه و
حصول سببه لجواب ان اولا فبالنقض بالعبادات المترتبة في الفضل اذا كان ترك الافضل منها مستندا الى ارادة ما دونها لان ترك المفضول ح مطلوب
للتوصل الى الافضل على التعيين فينافي مطلوبية فعله فلا بد على البيان المذكور من الحمل مطلوبيته على تقدير وجود الصارف عن الافضل وهو لا يستقيم
فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة المفضول للزوم ما ذكر من مطلوبية الشيء على تقدير وجوبه وحصول سببه ويعرف الكلام في ذلك على ما مر في النقض
المقدم واما ثانيا فبالحل وهو ان الاستحالة المذكورة ان كان مبناها على ما زعمه بعضهم من ان حكم المعلول لا يغاير حكم العلة حتى انها اذا حرمت يحرم احد معلوليها
حرم معلولها الآخر لحرمتها واستحال ح وجوبه فمدفوع بما مر في بحث المقدمة من جواز الانفكاك وعدم الملازمة وان كان مبناها على ما اشير اليه في دفع
الاعتذار من كونه ايجابا للشيء بشرط وجوبه وحصول سببه كله فمردود دفع الاعتذار المذكور فمردود بانا لا نم ان وجوب الضد يتوقف على وجود الصارف عن
الواجب بل يتوقف على نفس عدم حصول الواجب لانه الذي ينافي اشتغاله بالضد بنفسه فبعدمه يتمكن منه بخلاف الصارف فانه من لوازمه وح فلا يلزم
ايجاب الشيء بعد وجوبه ويمكن دفعه بان وجوب الضد اذا توقف على ترك الواجب فقد توقف على وجود الصارف الذي هو سببه ايضا لان ما يتوقف
على علته ايضا بالضرورة فيلزم المحذور ايضا لا يق لا نم ان ترك الواجب مستند الى وجود الصارف بل الى عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصارف فلا يتم الدفع
او نقول الاسباب على قسمين قسم يرفع قدرة المكلف عن مسبباتها حال حصولها ولا ريب في امتناع التكليف بمسبباتها ح كالالقاء من الشاهق بالنسبة
الى القتل وقسم يبقى معه الاختيار كالاختيار فان المختار لا يخرج بالاختيار والارادة عن كونه مختارا والا لسقط التكليف حال حصولها وهو ظ الفساد
فح يجوز ان يكون التكليف بفعل الضد مبنيا على ارادته ولا يعقل فرق بين بقاء التكليف حال الارادة وبين انشائه فيها لانا نقول اما الاول فمدفوع بان استناد
ترك الواجب الى عدم الارادة لا ينافي استناده الى وجود الصارف ايضا فان عدم الارادة في الفرض المذكور مستند الى وجود الصارف واما الثاني فمدفوع
بان الفرق بين الاسباب الاختيارية في ذلك ضعيف لان المكلف حال التشاغل بها قادر على ترك الفعل من غير فرق بين الارادة وغيرها وبعدها لا يتمكن
من الترك فيما اما في غير الارادة فظ واما في الارادة فلانها بعد حصول ما هو سبب تام منها يمتنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه والتقدير ان هذا هو الصارف
الذي يستند ترك الواجب اليه حال وقوع الضد فيبقى الاشكال بحاله لان وجوب الضد يتوقف على ترك الواجب المستند الى ارادة الضد التي هي سبب لحصوله
على ما هو المفروض فيلزم وجوب الشيء بعد وجوب وجوده بل التحقيق في الجواب ما حققناه سابقا من ان تعلق الوجوب بالضد لا يتوقف على وقوع ترك الواجب
ليلزم المحذور بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لان وجوبه بالنسبة اليه مطلق لا مشروط ووقوع الترك كاشف عن تعلق الوجوب لا مثبت له لا يق
اذا كان تعلق الوجوب على تقدير حصول المسبب كان تعلقه على تقدير حصول السبب ايضا لكن التالي باطل اما الملازمة فلما عرفت عند بحث المقدمة من ان مرجع ذلك
الى اشتراط الوجوب بكون المكلف بحيث يصدر منه المسبب ولا ريب في انه مستند الى كونه بحيث يصدر منه السبب فتوقفه على الاول يوجب توقفه على الثاني

واما بطلان

واما بطلان التالي فلانه ايجاب للشيء على تقدير وجوبه وحصول سببه من غير اعتبار امر زايد اذ لم يعتبر في التكليف المذكور الا سبب تلك الارادة وفساده ضروري
لانا نقول وجوب الضد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب سواء استند الى ارادة الضد او لا او بعبارة اخرى سواء اراد فعل الضد او لا ولا ريب في ان
التكليف كك ح لا اعتبار عليه وان صادف حصول الارادة كما في ساير التكاليف نعم يمتنع التكليف على تقدير حصول الارادة فقط وظاهر ان المقام
ليس منه وهذا الجواب كما يدفع الاشكال على الوجه الذي قررناه كذلك يدفع الاشكال على الوجه الاول ايضا ومما يوضح ذلك انه اذا وجب على المكلف بنذر وشبهه
التشاغل بالقراءة او الذكر في وقت معين او كان متطهرا فيه فانه اذا استند محافظته على الطهارة في ذلك الوقت الى ارادته لفعل القراءة الواجب
او الذكر الواجب فيه فالضرورة قاضية بان التكليف في ذلك لا يرتفع عنه ح مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لظهور ان وجوب القراءة او الذكر مستند
الى وجود الطهارة او عدم الحدث المستند الى ارادة تلك القراءة او ذلك الذكر فيستند وجوب القراءة او الذكر الى وجود علتها الموجبة لها ومثله الكلام
فيما لو استند ترك السفر الى ارادة الصوم ووجه الدفع والحل ما عرفت من ان التكليف بالقراءة او الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث
او بالصوم المشروط بالحضور مطلق وليس مقيدا بما اذا كان سبب وقوع الشرط الارادة الموجبة للقراءة او الذكر الواجب فلا استحالة في التكليف على تقديره
نعم يرد على الوجه المذكور ان ترك الواجب لو كان في نفسه شرطا في تعلق التكليف بالضد لكان تركه في تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الشرط ويلزم منه
عدم تعلق التكليف بالضد في اثنائه فيثبت الثمرة المذكورة مع ان المقصود نفيها بذلك وتمام تحقيق الكلام يطلب مما حققناه عند بحث المقدمة فاذا
تبين لك فساد التفصيل المذكور بما لا مزيد عليه فاعلم ان ممن فضلائنا المعاصرين من فصل في المقام بين ما اذا كان فعل الضد رافعا لتمكن المكلف من فعل
الواجب وبين عدمه فالتزم بالتحريم والبطلان في الاول ومنع منهما في الثاني وملخص ما ذكره في توجيه مرامه هو ان ايجاب الشيء انما يقتضي بحكم العقل والشرع
والعرف ايجاب التهيؤ والتوسل اليه فيجب فعل ما يقتضي وجوده وجوده كالسبب وترك ما يقتضي تركه فعله كترك الحركة المقتضي لتحقق السكون الواجب
وما يقتضي فعله عدم التمكن منه كالمنافيات فالضد ان كان مما يوجب فعله العدم التمكن من الواجب كالسفر المانع من الوصال الحق المضيق الاصابة
فهو حرام سواء قصد به الغاية المحرمة ام لا لان اباحته تقتضي عدم الاثم فيما ترتب عليه وان قدر ارادة الواجب بعده فلو لم يكن الضد موجبا لعدم
التمكن منه محرما لزم خروج الواجب عن كونه واجبا لان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو تحريم ما يقتضي رفع التمكن من فعل الواجب ولما ورد من
النهي عن دخول البحر قبل الصلوة لمن لا يتمكن من الخروج عنه لادائها وغير ذلك وان لم يرفع تمكنه بل كان في جميع افعال الضد متمكنا من تركه واداء الواجب
كما لو ترك اداء الحق المضيق وتشاغل بالصلوة فانه يتمكن في كل حال من احوالها ان يتركها ويتشاغل بالواجب وليس في فعل الصلوة وما يقتضي رفع تمكنه
منه عقلا وهو واضح ولا شرعا لسبق الحق المضيق على الدخول فيها فيجوز الابطال له كالابطال لغيره من الامور المقررة في محلها فلا يلزم من ايجاب الواجب
تحريم فعل هذا الفعل اذ ليس في تركه مدخلية في اداء الواجب ولا فائدة يترتب على تركه مع ترك الواجب اذ التمكن حاصل على التقديرين هذا محصل كلامه ومرجعه
الى اقتضاء وجوب الشيء بوجوب ما يوجب التهيؤ له ومنه ابقاء التمكن فيحرم فعل الضد الرافع دون غير الرافع اقول وهذا التفصيل عندي محل نظر
الى النقض بالتكليف فضلا عن وجوب مقدمته لذلك وقد سبق في بحث المقدمة ان الواجب المشروط لا يقتضي وجوب مقدمته التي هي شرط الوجوب والضرورة قاضية
بانه كما لا يجب تحصيل شرط الوجوب من حيث كونه شرطا له كذلك لا يجب تحصيل شرط بقائه من حيث كونه شرطا لبقائه لان البقاء عند التحقيق في معنى الحدوث وان
اراد ان التمكن شرط للتوصل الى فعل الواجب فيجب المحافظة عليه للتوصل به اليه ففيه ان التمكن ح يكون على حد ساير الاضداد الغير الرافعة للتمكن ضرورة ان ترك

الاشتراك

[illegible] الفعل [illegible] الايجاب بقاء التكليف [illegible]
علم [illegible] فاسد قطعا [illegible] التكليف [illegible]
[illegible]

الكل شرط في التوصل الى الواجب كما هو قضية ما بينهما من التضاد فيتحد الكلام في المقامين ويبطل الفرق المتوهم في البين وتحقيق المقام وتوضيحه ان الامر بالشيء الكائن في
يقتضي لنفسه ايجاب ما يتوقف عليه من المقدمات للتوصل اليه على ما سبق ذكره في الفصل المتقدم ولا خفاء في ان من جملة مقدمات الفعل ابقاء التمكن منه وهو متوقف
على ترك الاضداد المنافية له فيجبان للتوصل الى فعل الواجب لان مقدمة المقدمة مقدمة وقد حققنا ان قضية وجوب شيء لشيء انما هو وجوبه مقيدا لا مطلقا فلا يتصف
بالوجوب الا على تقدير حصول الآخر وترتبه عليه ومرجعه المطلوبية المشروطة بكونه بحيث يترتب عليه الآخر فحيث لا يأتي المكلف بالواجب النفسي لا يتصف شيء من مقدماته
التي اتى بها في الخارج بالوجوب والمطلوبية الواقعية باعتبار كونها مقدمة له لانتفاء شرطه ووقوعها على وجه المطلوبية فيصح ان يتصف بغيره من الاحكام حتى التحريم
لخلو المحل عن الضد المانع فيعمل المقتضي عمله لا يقال اذا تشاغل المكلف ح بفعل الضد فاما ان يتعلق به التكليف بالواجب بالنسبة الى الزمن الذي ارتفع تمكنه
منه بفعل الضد ولا فان كان الاول لزم التكليف بالمح وهو مح وان كان من قبل المكلف على ما هو التحقيق وان كان الثاني خرج عن محل الفرض اذ الكلام في صحة تعلق
التكليف بضد الواجب حال وجوبه لا بعد سقوط وجوبه اذ لا اشكال في جواز تعلق الوجوب بشيء وضده في زمانين وذلك كما لو ترك سجدتي السهو على القول بفوريتهما
وتشاغل بالفريضة عند سعة وقتها فان انعقادها ح يوجب رفع تمكنه من فعل السجدتين شرعا الى ان يفرغ منها اذ لا يجوز له قطع الصلوة ولا ايقاعهما
في اثنائها وكما لو ترك اداء الدين المضيق وسار الى الحج فان بعده عن صاحب الحق يوجب رفع تمكنه من الاداء عقلا الى ان يرجع اليه مثلا لانا نقول نختار القسم الثاني
ونمنع خروج الصورة المذكورة عن محل النزاع اذ يجري الكلام فيها بالنسبة الى ما قبل التشاغل بفعل الضد فعلى ما حققناه يتوجه اليه الخطاب بها على الوجه المتقدم
وكذا حال التشاغل اذ التمكن من فعل الواجب زمن يحل فعل الضد به والا كان اثر التكليف بالواجب جاريا عليه وان انقطع عنه الخطاب بالنسبة الى زمن عدم تمكنه
ثم لا يذهب عليك ان عدم جواز نقض العبادة غير رافع للتمكن الشرعي من الواجب بل المكلف في اثنائها مامور بنقضها لاداء الواجب لان صحة العبادة وحجاتها
ح مبنية على تقدير عدم صدور الواجب عنه في زمان يحل به فعلها فاذا بدا له العزم على الواجب في زمان يحل اتمامها به عقلا او شرعا كان ذلك كاشفا عن عدم تعلق
الامر بها في الواقع فتبطل وليس هذا ابطالا اختياريا يطالب فيه بالحجة المجوزة له هذا واما الوجوه التي تمسك بها الفاضل المذكور فلا تنهض باثبات دعويه من حرمة الضد
الرافع للتمكن من الواجب بمعنى مطلوبية تركه مطلقا اما الوجه الاول وهو لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا فلانه الدليل المعروف بين القوم على وجوب مقدمة
الواجب وقد بينا فساده في بحث المقدمة وعلى تقدير صحته فلا دلالة له على مطلوبية المقدمة مطلقا وانما يقتضي مطلوبية المقدمة التي يتوصل بها الى المقدمة بالفعل اذ
يندفع به شبهة لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا واما الثاني وهو كون الاحكام معللة بالحكم فلان ذلك لا يقتضي مطلوبية ترك الضد مطلقا وانما يقتضي مطلوبيتها
على تقدير التوصل بها الى فعل الواجب اذ لا فائدة في فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فلا حكمة في ايجابها كذلك وهذا مما يشترك فيه جميع المقدمات واما الثالث
وهو النواهي المتعلقة بالافعال الرافعة للتمكن في خصوص بعض الموارد فلظهور ان المفهوم منها ليس الا مطلوبية تركها للتوصل بها الى فعل الواجب وما هذا شانه
لا يكون تركه مطلوبا الا على تقدير عدم التوصل به الى فعل الواجب فيجوز ان يتصف بغيره من الاحكام ولو سلم فان المفهوم منها التحريم مطلقا فانما يثبت ذلك في خصوص
الموارد التي ورد النهي فيها فلا يتسرى الى غيرها من الاضداد التي لم يرد فيها نهي ودعوى ان المفهوم عن سياقها سريان الحكم الى جميع الاضداد المانعة وعدم مدخلية
خصوصيات تلك الموارد في ذلك في حيز المنع كالاخير فتبقى اطلاقات الاوامر وعمومها سليمة عن المعارض ثم اقول في كلامه انظار لا باس بالتنبيه عليها منها انه
فرق اولا ان ايجاب الشيء يقتضي ايجاب التهيؤ له والتوصل الى تحصيله ثم فرع عليه وجوب ترك الضد الرافع للتمكن دون الضد الغير الرافع وهذا غير سديد لانه ان اراد
بالتهيؤ والتوصل ما هو الظ منه من الاتيان بمقدمات الشيء للتوصل بها اليه فهذا مع كونه خلاف التحقيق كما مر لا يتم به الفرق لانه يصدق على ترك الضد الرافع

غير الرافع

غير الرافع مع قصد التوصل به ولا يصدق مع عدمه وان اراد اتيان ما يكون له مدخل في التمكن من الواجب والاتيان به كما هو معنى مطلق المقدمة فهذا مما يتساوى
فيه الضد الرافع للتمكن والغير الرافع له لوضوح ان ترك كل منهما معتبر في وجود الواجب وشرط له على ما عرفت ثم ما حققناه سابقا حيث ابطلنا القول
بانهما من باب المقارنات الاتفاقية فيكون في ترك كل منهما تهيؤ لفعل الواجب وتوسل الى تحصيله بالمعنى المذكور فيجب تحريم فعلهما على الاطلاق وان اراد بالتهيؤ
والتوصل اتيان ما يلزم من وجوده وجود الواجب فهذا يرجع الى القول بعدم وجوب غير السبب من المقدمات وهو لا يقول به كما يظهر من تمثيله بالسبب وذكره ترك
المنافيات الرافعة للتمكن ومع ذلك فقد اوضحنا فساد هذا القول في بحث المقدمة لا يقال للتهيؤ والتوصل معنى ثالث وهو جميع ما يتوقف عليه الواجب من مقدماته
ما عدا ترك الفعل الغير الرافع للتمكن نعم لو بنى على القول بعدم توقف الواجب على ترك الضد ولو بالنسبة الى خصوص الضد الغير الرافع للتمكن استقام كلامه
لكن قد اوضحنا فساد هذا القول بما لا مزيد عليه وكلامه ينطق في عدم البناء عليه والا لم يحتج الى التطويل المذكور ومنها انه جعل ترك الحركة مقتضيا للسكون وليس
بصحيح بل ترك الحركة عين السكون اذا اخذنا المعنى المصدري وعينه ولازمه المنتزع عنه بالقياس الى ضده ان اخذنا المعنى الحاصل من المصدر نعم يصح جعل
ترك الحركة بالاعتبار الاول علة للسكون بالاعتبار الثاني ولو بضرب من التوسع لكنه ح لا يحسن ترك شيء علة لشيء بل من باب كون التاثير علة للاثر
ومنها انه جعل فعل الصلوة مما لا ينافي اداء الحق المضيق اذ التوقف الى المكان هو المفروض في كلامه فلا ريب ان الهوي الى السجود رافع للتمكن منه ولو بالنسبة الى
زمن يسير وهو زمن النهوض فيحرم على ما التزم به من حرمة الضد الرافع للتمكن فيبطل الصلوة لان حرمة الجزء لا تجامع مطلوبية الكل فان قلت التضيق عرفي
وفوات التمكن في مثل هذا الزمان لا يخل وانما يخل بالتضيق العقلي وخطاب الشرع لا ينزل عليه قلت هذا انما يتم في التضييق المستفاد من الخطاب اللفظي دون
التضييق العقلي الناشي من قبل المكلف بتاخيره الواجب المضيق نظرا الى اصالة بقاء التعيين السابق في حقه فان كان تضيق عرفي بعد التاخير رجع الى التضيق
العقلي تفصيا من العصيان ولا بد من دليل على سقوطه ولولا ذلك لم يستقم بعدم جواز السفر المانع من ايصال الحق لان السفر لا يتحقق في الخارج
الا على التدريج فلا ينافي الجزء منه الاول والاتيان بالجزء الذي بعده لا يخل بالفورية العرفية بالنسبة الى حال التشاغل بالجزء الذي يليه فتدبر هذا ومما يتفرع على
النزاع صحة كل عبادة وجب تقديم غيرها عليها فيجيء بها قبله او بدونه ما لم يستفد منه الشرطية وذلك كما لو نذر ان يتنفل قبل الفريضة فبدا بها قبل النافلة
فان فعل الفريضة ولا رافع للتمكن من تقديم النافلة ومن هذا الباب ما ذهب اليه جماعة من وجوب الترتيب بين افعال منى فحكمهم بالاجزاء اذا
خالف الترتيب وربما يظهر من الفاضل المذكور مساعدته في المقام على الصحة بناء على مقتضى الاصل وهو على مذهبه غريب واعلم ان حكمنا بصحة الضد على
ما حققناه مبني على ملاحظة تجرد اطلاق الامر فلو قام دليل على الفساد في مقام تعيين الحكم به كما لو قام الدليل على فساد الصلوة الغير المكتوبة في
وقتها المضيق وفساد صوم غير شهر رمضان فيه ونحو ذلك فيتقيد به اطلاق الامر وكذا ينبني على ما اذا تجرد الضد عن الموانع الخارجية ومنه ما لو اتي به
للتشاغل عن الواجب او للتوصل به الى تركه فانه لا اشكال في التحريم والفساد بناء على قاعدتهم المعروفة من ان كل فعل قصد به محرم فهو محرم وعليك
بامعان النظر فيما حققناه واوردناه فانه بمكان عن الغموض بحث النهي عن الشيء على الامر بضده العام اعني الترك ان فسر النهي بطلب الترك
كما هو التحقيق وهذا الظ مما مر ولا يقتضي الامر بالكف ولا بضده الخاص الا اذا توقف الترك عليه نعم من فسر النهي بطلب الكف تعين عليه القول بالعينية
بالنسبة اليه ومنهم من اعتبر الضد بمعنى احد الاضداد الوجودية التي يندرج فيها الكف في اطلق القول بالعينية وبعضهم اطلق القول بالتضمن وزعم
الكعبي انه يقتضي الامر بجميع اضداده الخاصة وقد تقدم الكلام في بعض ذلك ويظهر الحال في غيره بالمقايسة واعلم ان ما ذكرناه في الاوامر الكائنة

في الاوامر الايجابية والنواهي التحريمية جارية في الاوامر الندبية والنواهي التنزيهية ايضاً ويظهر الكلام فيها بالمقايسة ومنهم من زعم ان الامر الندبي لا يقتضي كراهة الضد الخاص والا لكان جميع المباحات مكروهة لاستيعاب المندوبات المضادة لها تمام العمر وليس بشيء لان الكراهة النفسية غير لازمة غاية ما يلزم من قاعدة المقدمة رجحان تركها للتوصل الى فعل المندوب وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وقوع المباحات مكروهة ولو غيرية اي متصفة بالمرجوحية ولو للغير و هذا غير لازم في غير سبب ترك المندوب وما قصد به التوصل اليه كما يظهر مما حققناه في معنى الوجوب الغيري مع ان المعتبر في الكراهة ليس مجرد المرجوحية والا لكان تارك كل مندوب فاعلا للمكروه وهو تركه ولا خفاء في فساده بل المرجوحية الموجبة لمنقصة دينية في فاعلها غير محرمة ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب او ترك الراجح لا يوجب ذلك وبهذا يظهر الفرق بين ترك المكروه وخلاف الاولى

فصل اذا تعلق الامر بشيئين او الاشياء على التخيير كما في خصال الكفارة فالحق ان كل واحد منها واجب على التخيير بمعنى انه واجب يجوز تركه الى الاخر وهذا هو المعروف بين اصحابنا وذهب الاشاعرة الى ان الواجب فيه واحد لا بعينه واستظهر العلامة وغيره تبعا للفخر الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول المتقدم معنى وهو بعيد لان الواجب على القول الاول كل واحد بعينه لا على التعيين لا واحد لا بعينه كما هو نص القول الثاني على ان العضدي بعد ان اختار هذا القول صرح في اثناء الاحتجاج بان المراد وجوب مفهوم الواحد الصادق على كل واحد من مصاديقه لا بعينه اي على البدلية لا المصداق لا بعينه فيلزم التكليف بالمبهم والواجب على الاول كما عرفت نفس المصداق دون مفهوم الواحد فلا يمكن التوفيق بين القولين وحكي في المقام اقوال اخر ضعيفة منها انه يجب الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه يجب معينا ويسقط بفعله او فعل معادله ومنها ان الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف قال العلامة وجماعة وهذا مذهب تبرء كل من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه الى صاحبه ونحن لا نبحث عن هذه الاقوال لوضوح فسادها واستغنائها عن تكلف البيان لنا ان معنى قول القائل اعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا طلب العتق بعينه وطلب الاطعام بعينه على التخيير وليس معناه طلب مفهوم خارج عنهما صادق عليهما على البدلية كمفهوم احدهما فيكون ذلك مطلوبا على التعيين لان الهيئة الدالة على الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب وليس في الكلام ما يكون معناه مفهوم احدهما حتى تصح تعلق الطلب به لفظا او نحوه انما يفيد التخيير والبدلية بينهما بمعنى جواز ترك كل منهما الى الاخر لان كل منهما مطلوب باعتبار صدق مفهوم احدهما عليه لا بمعنى ان كل واحد واجب تعييني ان لم يتحقق الاخر فيلزم ان يجب الجميع تعيينا على تقدير التخالف فيهما فيكون بذلك تاركا لعدة واجبات تعيينية فيستحق المعاقبة على كل واحد منها استقلالا بل بمعنى ان كل واحد واجب يجوز تركه الى الاخر ومثل هذا لا يستحق بحكم العقل والعادة فيه الا عقابا واحدا على ترك الجميع نعم يصدق على الامر بالوجه المذكور انه امر باحدهما او احدها لكن مجرد الصدق لا يقتضي العينية في المفهوم الا ترى ان الامر بضرب زيد يصدق عليه انه امر بضرب الانسان او الضاحك وغيرهما من المعاني الصادقة عليه مع انها متغايرة بحسب المفهوم قطعا واما جواز ترك البعض في الجملة او عدم ترتب استحقاق العقاب عليه فلا ينافي وجوبه لما عرفت من ان الواجب على ما ساعد عليه التحقيق هو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر ولا ريب انه هنا يستحق العقاب على ترك الجميع ويمكن ان يحتج لمن قال بان الواجب مفهوم احدهما بانه لو لم يكن ذلك لكان الواجب ما صدق عليه المفهوم اولا قائل بغيرهما والتالي باطل لان ما صدق عليه احدهما ان اعتبر مبهما امتنع وجوده فيمتنع وجوبه وان عين كلا او بعضا خرج عن موضع النزاع اذ لا تخيير على تقديره لا يقال لا نمنع وجود المبهم في الخارج لا بشرط الابهام وعدم التعيين ولا بشرط التعيين كما في المقام الا ترى ان النكرة موضوعة لفرد غير معين من الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع تعلق التكليف به وان اعتبر من حيث ذاته اعني نفس الموصوف لا بشرط التعيين كما هو المفهوم منه امكن وجوده وصح تعلق التكليف به فالنكرة مبهمة باعتبارين الا ان منشاء ابهامها على الاول

اشتراط الابهام

اشتراط الابهام فيها وعلى الثاني عدم اعتبار التعيين فيها فالفرق واضح على ان الاشكال الاخير متجه على تقدير ان يكون الواجب مفهوم احدهما ايضا اذ لا تخيير في نفس الواجب والتخيير في الافراد لا يوجب صيرورة الواجب تخييريا والا لكانت الواجبات التعيينية المتعلقة بالطبايع الكلية تخييرية ولا قائل به لانا نقول اما الاول فمدفوع بان التوجيه المذكور انما يتجه فيما اذا كان هناك امر واحد يصلح لان يتصف بالابهام تارة وبالتعيين اخرى كما في النكرة وبدون ذلك لا يستقيم قطعا وليس هنا ما يصلح لذلك سوى مفهوم احدهما فيتعين ان يكون هو الموصوف بالوجوب وهو المط واما عن الثاني فبان المراد بالواجب المخير ما صرح به الشارع بالتخيير فيه بين امور متخالفة بالحقيقة وينبغي ان يراد به ما يكون كك اما بحسب الحقيقة او في نظر الشارع كالاطعام والاكساء فانهما وان كانا من نوع البذل لكنهما بعد في الشرع حقيقتين متخالفتين بخلاف التخيير بين اطعام زيد وعمرو فان التغاير بينهما لمجرد الاضافة وهذا لا ياتي في الواجبات العينية اذ التخيير بين افرادها من قبل العقل فقط او بين امور لا تخالف بينهما بالحقيقة وهذه التفرقة مبنية على مجرد الاصطلاح فلا تتجه المشاحة فيها والاظهر عندي في الفرق ان الوجوب في الواجب المخير يتعلق بالاحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعيينية وفي غيره يتعلق بها لا بهذه الحيثية وانما قيدنا الخصوصية بكونها مفهومية احترازا عن اعتبار خصوص الوجود بناء على ما سنقرره في تحقيق مدلول الامر بالطبيعة فان الامر بها لا يعد واجبا تخييريا في الاصطلاح مع تعلق الوجوب باحاد وجوداتها من حيث الخصوصية على البدلية فمثل اكرم زيدا او عمروا او اكرم في يوم الخميس او يوم الجمعة واجب تخييري وان لم يكن هناك تخالف بالحقيقة ومثل افعل مندوبا او راجحا ليس بـ تخييري وان كانت الافراد متخالفة بالحقيقة ولا عبرة بالتصريح باللفظ فتحقق التخيير بين الواجبات العقلية كمقدمة الواجب اذا دارت بين امور جائزة فان كل واحد منها مقدمة من حيث الخصوصية فيجب كك عقلا على التخيير وهذا الفرق يبتني على ما اخترناه في معنى الوجوب التخييري ولك ان تجعل الفرق اعتباريا فان الوجوب ان يتعلق على الطبيعة التي لا بدل لها سمي تعيينيا وان قيس الى وجوداتها البدلية سمي تخييريا وفرق الفاضل المعاصر بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في التعييني فانه متاصل وعلة للافراد وسابق عليها طبعا وهو كما ترى والجواب انا نختار ان الواجب هو الجميع لكن لا على التعيين بل على التخيير فان الوجوب كما يكون تعيينيا كك يكون تخييريا ووجوب الجميع بالوجوب التخييري لا يوجب خروجه عن محل النزاع بل يصحح دخوله فيه وتحقيق هذا المقام و توضيح هذا الاجمال انه لا ريب في ان الوجوب باعتبار كونه وجوبا ينافي جواز الترك المطلق مط فيمتنع ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جايز الترك مط لكنه لا ينافي جواز الترك في الجملة فيصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا غير جايز الترك الا الى غيره مط وقد جرى مصطلحهم على تسمية الوجوب الذي يشوبه جواز الترك بالمعنى المذكور بالوجوب التخييري نظرا الى عدم اقتضائه تعيين الفعل وتسميته بما لا يشوبه الجواز المذكور وجوبا تعيينيا فقولنا في الخصال العتق واجب لا على التعيين معناه ان العتق واجب بوجوب لا يقتضي تعيينه في الجملة وذلك لما فيه من جواز الترك الى البواقي وليس معناه ان العتق واجب مجردا عن اعتبار تعيينه فانه على تقدير صحته لا جدوى فيه ضرورة ان العتق المجرد عن اعتبار تعيينه ليس الا عتقا ثم اقول من قال بان الواجب في صورة التخيير هو احد الامور ان اراد به مصداقا لا بعينه ورد عليه ما مر من امتناع وجوده في الخارج وان اراد به المفهوم الحاصل في ضمن الافراد كما نص عليه الحاجبي والعضدي اتجه عليه مضافا الى القطع بعدم مطلوبية نفس هذا المفهوم اشكالان الاول انه لا يتم على القول بعدم وجود الطبايع في الخارج كما يراه الحاجبي حيث اختار المنع من تعلق الامر بالطبيعة وخص تعلقه بالافراد واحتج عليه بامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج مع انه قد اختار في المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل في ضمن الافراد فبين ما اختاره في المقامين تدافع الثاني ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد غير متعلق به باعتبار كونه مفهوم احد والا لامتثل باتيان غير المذكور بل يتعلق به باعتبار كونه مقيدا باحد الامور المذكورة ولا ريب ان المفهوم المقيد بكل واحد يباين المفهوم المقيد بالاخر كنفس القيود اذ قضيته مباينة القيود

ثم جايز الترك الى بدل كما في التعيين باعتبار كونه ان يكون الواجب واجبا صح

مباينة القيديات المقتضية لمباينة المقيدات من حيث كونها مقيدات فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدات لا بعينه كان مبهما وورد عليه ما مر من انه
ممتنع وان تعلق بمفهوم احدها عاد الكلام اليه فاتضح مما حققنا ان صرف الوجوب في الواجب المخير الى مفهوم احد الامور غير مجد في دفع الاشكال وان طريق التخلص
منحصر فيما ذكرناه ومما حققناه في معنى الواجب يتبين ان المكلف اذا اتى بالجميع دفعة واحدة امتثل الطلب التخييري بالجميع اذا لم يكن منهيا عن الجمع لوقوع
الجمع على وجهه ولا امتناع عدم الامتثال رأسا او الامتثال بالمبهم لان الامتثال امر وجودي يستدعي محلا وجوديا والمبهم لا وجود له او ترجيح البعض لانتفاء المرجح
لان قضية الوجوب التخييري ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الاخر فان ذلك قضية بدلية كل واحد عن الاخر فاذا اتى المكلف بما زاد على الواحد دفعة
كان حصول كل واحد مقارنا لحصول الاخر فيلزم ان لا يكون الكل مطلوبا حال وقوعه ويلزم منه ان لا يحصل الامتثال بها اصلا لانا نقول نمنع المقدمة الاولى تارة
ولزوم المدعى اخرى وذلك لانا ان قلنا ببقاء التكليف حال الفعل كما يراه جماعة منعنا كون قضية التخيير ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الاخر بل بعد حصوله
والا لزم ان يؤول كل واجب تخييري الى واجب تعييني فيمتنع ان يقع من المكلف واجب تخييري على صفة كونه واجبا تخييريا وهو متضح الفساد وان قلنا بعدم بقاء
التكليف حال الفعل كما يراه اخرون منعنا الاستلزام المذكور لان عدم المطلوبية حال الفعل لا ينافي حصول الامتثال به على هذا القول وانما المنافي له عدم
مطلوبيته قبله ولا ريب ان جميع افراد الواجب المخير متشاركة في كونها مطلوبة على وجه التخيير قبل حصول البعض فيصح وقوع الكل على وجه المطلوبية وان لم
يكن مطلوبة حال الحصول فقد اتضح مما قررنا ان الواجب على القول المختار متعدد وعلى القول الاخر لا تعدد فيه فتظهر الثمرة بين القولين فيما لو نذر ان ياتي بواجبات
متعددة في زمان او مكان مخصوص فان ذمته تبرأ بما لو اتى بالخصال فيه على الاول دون الثاني وفي مبحث النية فانه يصح ان يتقرب بالخصوصية على الاول دون الثاني
وفي مسئلة اجتماع الامر والنهي فانه على ما قررنا يمتنع تعلق النهي التعييني باحد افراد الواجب المخير واما على ما قرروه فيبتني جوازه وعدمه على كفاية تعدد الجهة و
عدمها ومن نفى ثمرة النزاع فكانه غفل عن ذلك او لم يعتد بها واعلم ان الواجب التخييري قد يطلق على ما يتناول الواجبات التعيينية المترتبة كالخصال حيث ترتبت
والطهارة المائية والترابية فيقال الواجب التخييري اما ترتيبي او غير ترتيبي والحق ان هذا الاطلاق مجاز اذ لا تخيير هنا اصلا نعم هناك بدلية من حيث افادة الثمرة المقصودة
كوقوع التكفير في الاول والاستباحة في الثاني ولعل لهذه العلاقة اطلق اللفظ عليه تتمة اذا ورد التخيير بين الاقل والاكثر فالظاهر من المقابلة في متفاهم العرف
ارادة الاقل بشرط لا اي بشرط عدم لحوق الزيادة فيصح فيما اذا كان التخيير ايجابيا ان يكون كل واحد منها واجبا على التخيير مطلقا ومن هذا الباب التخيير بين القصر
والاتمام في مواضعه بناء على استحباب التسليم وعدم الاعتبار بالنية والتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث في الركوع ونحوها مما يقع على التدريج والتخيير بين المسح
باصبع واحدة والثلث في نحوه مما يقع دفعة ولا اشكال بلزوم تحصيل الحاصل ولا خروج الواجب المخير عن كونه واجبا مخيرا ولا وقوع الترجيح من غير
مرجح وذلك لان الامتثال بالاقل مع وقوع الاكثر غير معقول على التقدير المذكور وعند التحقيق لا يشتمل الاكثر على ماهية الاقل حمل على الوجه الذي يتصف بالوجوب
ومعه لا يتوجه شيء من الاشكالات وهل العبرة ح بمطلق الزيادة او بتمام العدد الزائد وجهان اظهرهما الثاني لان الظاهر من المقابلة كون الاقل ماخوذا بشرط
عدم وقوع الاخر فقط لا ما زاد عليه مطلقا وحيث تقوم قرينة على ارادة وجوب الاقل لا بشرط ولم يعتبر النية في تعيين الاقل خرج التخيير عن كونه تخييرا
حقيقيا فيتعين ان يكون الاقل واجبا على التعيين والزيادة مندوبة ان لم يتحدا في الخارج وجودا كالتخيير بين مطلق الذكر وذكر خاص وكالتخيير بين مطلق الشيء
ومقيده لما تحقق من ان تضاد الاحكام يمنع من اجتماع فردين منها في مورد واحد والظاهر ان الامر بالاكثر ح للافضلية وان اتحدا زمانا مع كون الزيادة
من جنس الاقل المامور باحد افراده لا على التعيين كالتخيير بين اطعام فقير او فقيرين اذا اطعمهما دفعة لما مر من ان وقوع كل منها ح على وجه الوجوب فالوجه

ان يكون الامر بالاكثر ح للقدر المشترك ان شاء صورة الاتحاد في الزمان ان ندر الاتحاد فالوجه ان يحمل على الاستحباب كما ان الوجه في عكسه الحمل على الوجوب و
لا فرق فيما يتعين فيه الاقل للوجوب والزيادة للندب بين ان يقعا دفعة كالتخيير بين عتق عبد وعتق امة وعبد اذا اعتقهما معا او على التدريج كالتخيير بين نزح
ثلثين واربعين وذلك لامتناع الحمل على الوجوب اما في صورة الاولى فلان المكلف اذا اتى بالاكثر فقد اتى بالاقل ايضا على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان
اتصف احدهما بالوجوب بالخصوص لزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في مطابقة الامر وموافقته وان اتصف كل منهما بالوجوب لزم ان يكون المكلف
اتيا بواجبين وهذا مخالف للفرض من حيث ان التقدير كون الاكثر احد الاحاد ومع انهما اذا كانا واجبين تعيينيين او كان احدهما واجبا تعيينيا خرج
عن محل الفرض وان كانا تخييريين فليس معادل الاقل الا الاكثر لانه المفروض فيلزم التخيير بين الشيء ونفسه لتحققه فيه واما في الصورة الثانية فلان
وقوع الاقل ان قضى بسقوط التكليف كان قضاء الاخر به ايضا تحصيلا للحاصل وان لم يقض به خرج عن كونه احد احاد الواجب المخير لان قضيته ذلك
سقوط التكليف بمعادله ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس الاقل وغيره ولا في الاول بين ان يقع قبل وقوع الاقل وبعده ولا في الثاني
بين ان يقع قبله ومعه او بعده ولا في الاول بين المعين منه وغيره وح فيتعين ان يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني وبالاكثر للقدر المشترك
او للندب لان المركب من الواجب والمندوب راجح يجوز تركه ولو بجواز ترك احد جزئيه ولا ينافيه ما قيل من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد
من خروجه من شخص ما تركب منه لا من جنسه ولا تبرع من ان وبين التخيير اذ لا معنى للتخيير بين الواجب بنفسه وبينه وبين المندوب اذ الظاهر حمل الامر بالاكثر
على الافضلية ومثله لو ورد التخيير بين المطلق والمقيد كعتق عبد او عبد مؤمن والا فالامر كما مر هذا ما ساعد عليه نظر القاصر وفي المقام اقوال اخر
منها ان التخيير بين الاقل والاكثر مطلقا يقتضي وجوب كل واحد منهما لظ الامر ومنها ان الزيادة مندوبة مطلقا لانها مما يجوز تركها ومنها ما نقله بعض
المعاصرين بعد نقل القولين المتقدمين واستظهره وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الاقل قبل الزائد فالواجب هو الاقل لحصول الامتثال
به والا فكل واحد منهما واجب لانه فرد من الواجب وانت اذا احطت خبرا بما بيناه وقفت على ما فيه وفي سابقيه من الضعف والسقوط فصل تقسيم
الواجب ببعض الاعتبارات الى موقت وغير موقت فالموقت ما عين له وقت كالصلوة اليومية وغير الموقت بخلافه كالصلوة المقضية وقد يوقت بعض
الواجبات دون بعض كصلوة من ادرك ركعة من الوقت بناء على ان ما اتى به خارج الوقت لا وقت له ولا بد من كون الوقت بحيث يسع للاداء
الموقت فان ساواه فمضيق والا فموسع ولا نزاع في جواز الاول ووقوعه على ما حكاه بعضهم والتحقيق ان ذلك يستقيم اذا حمل المساوات على العرفية
او اخذت الدعوى جزئية فيصح في مثل الصوم دون مثل الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية فيها بجزء معين من الوقت كاول الزوال اما متعذر
او متعسر وتحصيل العلم او الظن به ولو مرة ممتنع عادي اللهم الا ان يتسامح في طريقه كان يكتفي فيه بمجرد عدم العلم بالخلاف واما الثاني اعني الواجب الموسع
فالحق جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالف في ذلك جماعة فانكروه عقلا فمنعوا من وقوعه شرعا وحاولوا تاويل الاوامر التي بظاهرها يفيد التوسعة
فخص الوجوب بعضهم باول الوقت واخرون باخره وهم بين قائل بان الاتيان به في اول الوقت نفل يسقط به الفرض كتقديم الزكوة على القول به
ومن قائل بان تقديمه يقع مراعى فان بقي المكلف فيه على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا والا كان نفلا وهذا القول بظاهره لا يستقيم
على اصله من امتناع التوسعة في وقت الواجب لان وقوع الواجب في صورة التقديم مراعى انما يتم اذا كان وجوبه في ما قبل اخر الوقت مشروطا بكون المكلف
بحيث يدرك الوقت بصفة التكليف فيلزمه القول بالتوسعة على تقدير حصول الشرط اذ لم يعين للفعل وقتا غير الاخر وهذا واضح لنا على جوازه

عقلاً بعد الاغماض عن قضاء الضرورة به عدم ما يقتضي خلافه لما ستبين من بطلان ما تمسّك به الخصم وعدم ما يصلح له سواه وعلى وقوعه شرعاً تعلّق اوامر
الشرع بالفعل في زمن يفضل عنه كامره باقامة الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اذ ليس المراد استيعابه للفعل بتكريره فيه او بتطبيق طرفيه على طرفيه
بالاتفاق بل مجرد ايقاعه فيه وجميع الاجزاء متساوية بالنسبة اليه فتعيين الاول او الآخر خروج عن ظاهر اللفظ من غير دليل احتجوا بانه لو لم يتعيّن وقت
الفعل لجاز تركه من وقت الى آخر فيلزم جواز ترك الواجب وانه ينافي الوجوب فيتعيّن ان يكون الوجوب في وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت او
آخره اذ لا قائل بالواسطة ثم احتج من خصّه باول الوقت بانه لو كان الآخر لما برئت ذمّته بادائه في الاول وانه باطل بالاجماع فيتعين الاول لكنه اذا عصى
واتى به قبل خروج الوقت استحق العفو لما ورد من ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله لا يقال لو صح ذلك لكان المصلي في آخر الوقت قاضياً
وانه باطل بالاجماع لانا نقول عدم جواز التأخير لا يوجب صيرورة الفعل قضاء كما في صورة نذر التقديم واحتج من خصّه بآخر الوقت بانه لو كان الاول
لعصى بالتأخير وانه باطل بالاجماع فيتعين الآخر فان قيل يلزم ح ان لا يصح تقديم الفعل على آخر الوقت كما لا يصح لو قدم على اصل الوقت قلنا قد ثبت الصحة
والجواز هنا بالنص وغيره والتمثيل المذكور مع كونه قياساً مع الفارق منقوض بما تقرّر من تقديم الزكوة والجواب ان معنى الواجب ما يستحق العقاب على
تركه مطلقا والا لخرجت الواجبات التخييرية عنه بل ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر كما تقرر فلا ينافي جواز الترك في الجملة كتركه الى بدل كما في المقام فان ايقاع
الفعل في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن ايقاعه في بقية الاجزاء واما ما يقال من ان ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركاً للواجب لان الفعل انما يجب في تمام
الوقت ولا ريب في استحقاق العقاب على تركه فيه ففيه انا نقول بوجوب الفعل في كل جزء فيكون فيه تركاً للواجب لا محالة والبيان المذكور لو تم فانما
يتم على القول بتعلق الطلب بالطبايع من حيث هي فيكون الواجب هناك امراً كلياً وحدانياً لا يصدق تركه الا بتركه في تمام الوقت وهو عندنا
بمعزل عن التحقيق كما سنشير اليه واذا انهدم بناء هذا الاصل سقط ما فرّعوا عليه من التفاصيل مع ان كلام المنهاجيين قد تصدّى لابطال مذهب الآخر
بما فيه غنية وكفاية واعلم ان بعض من وافقنا في الحكم المذكور كالعلامة وغيره صرح بان الواجب الموسّع يتحلل الى واجبات تخييرية ثم منهم من جعل التخيير
بحسب اجزاء الزمان فذهب الى ان معنى صل لزوال الشمس الى غروبها انه يجب اداء الصلوة في الجزء الاول او الثاني او الثالث الى آخر الوقت فجعل الفرق بينه
وبين التخيير في الخصال ان التخيير هناك في جزئيات الفعل وهنا بين اجزاء الوقت ومنهم من جعل التخيير بين اشخاص الفعل كالصلوة المؤداة في الجزء الاول
والمؤداة في الجزء الثاني وهكذا او الفرق بينه وبين التخيير في الخصال بان التخيير فيها بين الحقايق المختلفة وفيه بين الجزئيات المتخالفة بالتشخص فقط وعند
التحقيق لا فرق بين القولين في المعنى وان عدهما بعضهم متغايرين لان التخيير تكليف فيمتنع تعلقه باجزاء الوقت ما لم يؤخذ باعتبار ايقاع الفعل فيها فيرجع
الى التخيير بين جزئيات الفعل وتحقيق الكلام في الفرق يطلب مما اسلفناه في الواجب المخيّر وقد يفرق ايضاً بان الواجب في الموسّع اداء الفعل في مجموع
الوقت من غير ملاحظة شيء من خصوصيات الاجزاء الا على التبعية بدليل ان لفظ الامر انما تعلق بالمجموع دون الاجزاء والجزئيات على التبعية
فتحقق التخيير فيها بهذا الاعتبار وهذا بظاهره انما يتم على القول بان المطلوب بالامر الطبيعة من حيث هي دون الافراد وانما تجب من باب المقدمة وفساد ذلك واضح
مما يأتي تتمة زعم بعض القائلين بالتوسعة ان جواز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه انما يجوز بايقاع بدله فيه وانه العزم على ادائه في الجزء اللاحق منه
اما الاول فلانه لولاه لم ينفصل عن المندوب لا سيما اذا جاء المانع واما الثاني فللاجماع على عدم بدلية غيره على تقدير وجوب البدل وضعفه ظاهر لانه
اذا صح عدم منافاة جواز ترك الواجب الى بدل في وجوبه كما هو مبنى القول بالتوسعة فلا فرق بين مقارنة وقوع البدل في زمن المبدل منه وعدمها اذ لا يعقل للمقارنة

اثر في البدلية فيكفي بدلية الفعل في الوقت اللاحق ولا حاجة الى بدلية العزم ولا يقدح مفاجات المانع اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما لا يجوز تركه من غير بدل
ولا عذر والجهل بمفاجات المانع عذر اذا كان مع الاذن في التأخير فلا ينافيه جواز ترك الفعل معه وقد يستدل ايضاً بان الواجب قبل الوقت جائز الترك
لا الى بدل فلو جاز تركه بعد دخول وقته من غير بدل وهو العزم لساوى نسبة الوجوب الى الوقت وما قبله وضعفه ظاهر لان الواجب يصح فعله في الوقت ولا يجوز
تركه مع العلم بمفاجات المانع بخلاف ما قبل الوقت ثم قد اورد على القول المذكور بوجهين الاول القطع بان فاعل الصلوة مثلاً انما يمتثل لكونها صلوة لخصوصها
لا لكونها احد الامرين كما هو شان الامتثال بالواجبات التخييرية واعترض عليه بان قصد البدلية غير لازم على تقدير ثبوتها فان هذه البدلية من قبيل بدلية الصوم
عن العتق او مثل بدلية التيمم عن الوضوء وقصد جهة البدلية لا يعتبر مثله وفيه ان ليس المقصود انه يلزم قصد جهة البدلية على تقدير المذكور بل المقصود انه يلزم ان يكون
جهة الامتثال ومنشأه في الواقع كون الصلوة احد الامرين كما هو الشان في الواجبات التخييرية عند المورد وان القطع بخلافه نعم يرد عليه ان دعوى القطع
بالخلاف غير مسموعة عند الخصم وقد يعتذر بان البدل هنا تابع ومتسبب عن ترك مبدله الواجب اصالة كتحصيل الظن بالواجب الكفائي فلا يلزم ان يكون
الامتثال من جهة انه احد فردي الواجب تخييراً او لا نظر ان العزم على هذا البيان يخرج عن كونه واجباً مخيّراً بينه وبين فعل الواجب اصطلاحاً كما ستنبّه عليه
وكلام المستدل مبتني على هذا التقدير اذ لا يجدي لما ذكره في المقام فان الواجب المسبب عن ترك واجب آخر واجب مستقل ولا يصلح للبدلية عنه كوجوب
الانفاق على العبد عند ترك عتقه الواجب على وجه التخيير بينه وبين الصوم فانه لا يصلح للبدلية عن العتق ولا اثر له في صحة مجامعة جواز تركه مع الوجوب
الثاني ان قضية البدلية مساوات البدل للمبدل منه وهي منتفية هنا لتعدد البدل دون المبدل منه وايضاً لو كان العزم بدلا لسقط الواجب بعده والا
لزم الجمع بين البدل والمبدل منه وهو ينافي معنى البدلية وقد يجاب بان العزم بدل قبل الضيق مطلقا وهو كما ترى لان الفعل في مجموع الوقت انما يجب مرة
واحدة فوقوعه في كل جزء من الوقت بدل عن وقوعه في بقية الاجزاء فاذا كان العزم في اول الوقت مثلاً بدلاً عن ايقاع الفعل فيه والتقدير ان ايقاعه فيه
بدل عن ايقاعه في بقية الوقت لا جرم يقوم العزم في اول الوقت مقام الفعل في مجموع الوقت ضرورة ان بدل البدل بدل كالمبدل فيلزم ما ذكر من سقوط
الواجب بمجرد العزم نعم يمكن التفصي عن ذلك بوجه آخر وهو ان من قال ببدلية العزم لا يجعله بمجرده بدلاً عن الواجب بل انما يجعل العزم على اداء الفعل في الوقت
الثاني مع ادائه فيه بدلاً عن ادائه في الوقت الاول او يجعل خصوصية الوقت الثاني مع العزم بدلاً عن خصوصية الوقت الاول واطلاقه القول ببدلية
العزم مسامحة منه لظهور المراد وح يتعدد المبدل على حسب تعدد البدل ولا يلزم سقوط الوجوب بمجرد العزم واعلم ان جماعة صرحوا بوجوب العزم على اداء
الواجبات من الموقت وغيره قبل دخول الوقت وبعده عند التذكر لها والتحقيق انه لا يبعد القول بحرمة العزم على ترك الواجب او فعل الحرام للقطع
بقبحه [illegible] ان العقلاء لو علموا من المكلف ذلك لبادروا اليه بالذم والانكار وذلك آية التحريم وما ورد من انه من منن الله تعالى على هذه الامة
ان نية السوء لا تكتب عليهم فيمكن ان يتوقف لا ينافي تحريم النية لان نفي وقوع المؤاخذة لا يقتضي نفي الاستحقاق المستفاد من العقل كآية نفي التعذيب
قبل البعثة بل ربما يظهر من فحوى الرواية ما يؤكد حكم العقل واما مجرد عدم العزم عليه بالتردد في الفعل فالقول بالتحريم فيه مشكل والوجه المتقدم
ليس في [illegible] فيه وعلى تقدير القول به فلو رام الخصم ان يتمسك به على اثبات مطلوبه بان يقول اذا دخل الوقت فالمكلف يجب عليه احد الامرين
من اداء الفعل والعزم عليه لانه ان اتى بالفعل سقط عنه وجوب العزم وان لم يأت به تعلق به وجوب العزم بناء على ما مر فالجواب عنه ان الواجب
المخير ما تعلق الوجوب بآحاده وتعلق ابتدائياً لا ترتيبياً ولهذا لا يكون كل من الصوم والافطار واجباً على التخيير بل الصوم واجب تعييني على من تم [illegible] تدرج في

عنوان المسافر والافطار واجب كذلك على من اندرج في عنوانه والمكلف بالخيار في التزام كل من العنوانين لنفسه وبايهما التزم لزمه حكمه على التعيين
وكذلك المكلف مخير في الفرض السابق ولو على وجه التبعية بين اداء الفعل في الجزء الاول من الوقت وبين تركه فيه واداؤه في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان تضيق
الوقت فاذا تركه في اول الوقت لزمه حكم من عليه واجب من وجوب العزم على ادائه لانه مخير اولا بين الفعل والعزم ومثله الكلام في تحصيل العلم بقيام
غيره بفعل الواجب الكفائي او الظن به حيث يعتبر ومما قررنا يظهر فساد ما يتوهم من ان التخيير بين العزم وفعل الواجب ثابت بالنظر الى ما هو الواجب الاصلي
من الطاعة والانقياد لحصول ذلك بكل منهما ووجه فساده بعد ابتنائه على مقدمة غير ثابتة اعني القول بوجوب العزم هو ان احد الواجبين اذا كان
وجوبه مستندا الى ترك الاخر لا يلزم ان يكون تخييرا بين بل يجوز ان يكونا تعيينيين غاية الامر ان يكون وجوب احدهما مشروطا بعدم الاخر وذلك لا
يحقق التخيير وانما يتحقق التخيير اذا كان مطلوبية احد البدلين في مرتبة مطلوبية الاخر **تنبيهات** الاول اذا ظن المكلف بنفسه السلامة فاخر الواجب الموسع او
الواجب الذي وقته العمر من اول وقته ففاجاه الموت او مانع غيره لم يعص بتركه بناء على ما يقتضيه اصول المذهب من جواز التاخير والحال هذه لوضوح
قبح العقاب على تقدير التجويز وحصل اي حين في ذلك فذهب المانع بعصيه في وقت العمر دون الموسع ووافقه العضدي في ظاهر كلامه وعلل العصيان في الاول
بانه لو لم يعص يخرج الواجب عن كونه واجبا وعدمه في الثاني بان التاخير جائز له فلا يعصي كالجائز قال لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم
بها فيؤدي الى التكليف بالمحال هذا كلامه ولا يخفى ان قضية صحة كل من تعليله فساد حكمه الاخر فان لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لو صلح دليلا على
العصيان في الاول لقضى به في الثاني ايضا وجواز التاخير لو نهض دليلا على عدم العصيان في الثاني لاقتضى به في الاول ايضا فالفرق تحكم منه مضافا الى ما يرد على ظاهر
الاول من ان عدم العصيان بتركه لعذر لا يقدح في الوجوب وعلى الثاني بان جواز التاخير ليس تكليفا حتى يلزم من تعلقه على ما لا يمكن العلم به التكليف
بالمحال ولو تعلق الجواز على ما لا يمكن العلم به يوجب تعليق عدم الجواز ايضا على ما لا يمكن العلم به وهو تكليف قطعا لتوقفه عليه لان ذلك انما يوجب التكليف بالمحال
اذا تعين عليه التاخير واما اذا جاز فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة والتكليف بالمحال انما يصدق حيث يستحيل الامتثال ولو نزل تعليله الاول على ما يراه الاشاعرة
من جواز التكليف بالمحال ناقضه ما اجاب به عما اورده على تعليله الثاني هذا كله مناقشة معه في الدليل واما اصل الدعوى فلا اشكال فيما ذكره في الموقت امكانا
ووقوعا وقد اتضح وجهه مما ذكره في غير الموقت فتمام الدليل على وقوعه قطعا واما امكانه فمبني على مذهب الاشاعرة وربما تتجه بناء على اصول العدلية ايضا
كما اشرنا اليه في مبحث الفور وتنقيح المبحث ان قضية التوسعة الواقعية جواز التاخير الواقعي وكلاهما مشروط ببقاء التمكن واقعا ثم عند جهل المكلف
بالشرط لا يخلو اما ان يجعل له حكم ظاهري من وجوب التعجيل مطلقا فيعصي بالتاخير او جواز التاخير مطلقا فلا يعصي به مطلقا او لا يجعل له في الظاهر فيناط حاله بالواقع فان
صادف تركه عدم التمكن عصى والا لم يعص وهذا القسم الاخير بحقيقته واسطة بين القسمين الاولين اذ ليس فيه عصيان على الاطلاق ولا عدم عصيان
على الاطلاق بل عصيان على تقدير وعدم عصيان على تقدير وقضيته جواز وقوع كل من المطلقين جواز وقوع كل من المقيدين اذ لا يعقل للانضمام مدخل
في الجواز نعم يحكم العقل بوجوب المسارعة الى الفعل عند ظن الفوات او خوفه وجوبا ظاهريا وان لم يتحقق الفوات في الواقع فعلا للمقدر المظنون كما
انه يحكم بعدم وجوبها عند ظن السلامة او العلم بها فلا يتم العقل بنفي الوجوب الشرعي في الاول والجواز الشرعي في الثاني عند من يلتزم بالملازمة
بين حكم العقل والشرع مطلقا وذلك واضح ثم اعلم ان الوجوه المذكورة لا تختص بالمقام بل تجري في غيره ايضا كما لو اشتبه المحرم بالجائز فيجوز التكليف فيه
في الظاهر بتحصيل العلم بترك الحرام فيعصي بارتكاب الجميع والبعض وان لم يصادف الحرام وان تاكدت الحرمة مع مصادفة المحرم وان يكلف به مع تحققه

في ارتكاب البعض

في ارتكاب البعض لا يقطع فيه بارتكاب المحرم فلا يعصي به وان صادف المحرم وعدم العصيان بفعل المحرم لعذر لا ينافي التحريم كما مر في الوجوب وان لا يجعل له في
الظاهر حكم بل يحال حاله الى الواقع فيعصي ان صادف المحرم ولا يعصي ان لم يصادف على حسب ما مر الثاني في تضيق وقته او تضيق زمن التمكن منه ويشاركه الغير
الموقت في الثاني لكن في المقامين تفصيل يعرف من الفصل الاتي وطريق ذلك العلم والظن بل مطلق الخوف في وجه فلو خالف واستكشف الخلاف فاتى
باجزائه وبقي على الوقت ان بقي منه وذهب القاضي الى خروج الوقت وصيرورته قضاء لوقوعه بعد وقته المعين له في الشرع بحسب ظنه قال العضدي ولا خلاف
معنوي في المعنى لانه يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد وانما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى ثم اورد عليه النقض بالواجب الموسع اذا اخر
المكلف معتقدا ضيق الوقت ثم انكشف له بقاء الوقت فانه يعصي ويبقى الفعل بانقضاء الوقت اداء بالاتفاق واعلم انه قد تختلف كيفية الواجب الموسع
بحسب اختلاف احوال المكلف فان كان مرجعه الى اختلاف حال العجز والقدرة تضيق عليه بحسب زمن اداء الكيفية الواجبة المنوطة بالقدرة كما اذا علم المكلف بانه
لا يتمكن بعد تاخير الصلوة عن بعض الوقت من ادائها بالطهارة المائية او الطهارة الخبثية او القيام او غير ذلك فانها تتضيق عليه قبله مقدار ادائها بالكيفية
الواجبة وان بقي زمن الاداء الى اخر الوقت مع بقاء التمكن كما يظهر اثره في النية عند التاخير وفي عدم جواز التاخير عن الوقت وان رجع الى غير ذلك
كالقصر والاتمام المستندين الى حال السفر والحضور لم يتعين عليه احدهما بخصوصه بمجرد دخول الوقت بل يراعي فيه حال الفعل جريا على ظاهر الخطابات وما يقتضي
من انه يستصحب ما وجب عليه اول الوقت من قصر او اتمام وان انتقل الى حالة اخرى ضعيف **فصل** الحق ان الوجوب في الواجب الكفائي يتعلق بكل واحد ويسقط
بفعل البعض وفاقا للمحققين وقيل بل يتعلق ببعض غير معين وقيل بل بالمجموع من حيث المجموع لنا انهم اذا تركوه اثم كل واحد منهم واستحق الذم والعقاب
بشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم واما سقوطه بفعل البعض فلانه مفاد الخطاب الدال على الوجوب الكفائي وللاجماع حجة من قال انه يتعلق
ببعض غير معين وجوه مرجعها الى وجهين الاول اية النفر حيث دلت بظاهرها على وجوب على خصوص طائفة غير معينة من الفرقة ولا مانع من حملها
على ذلك الا الابهام وهو لا يمنع لتحققه في الواجب المخير وقد قلتم بجوازه وكذا الكلام في بقية الموارد واجيب بالفرق بين المقامين فان تكليف واحد غير معين
غير معقول بخلاف تكليف معين بشيء غير معين فانه لا باس به فيجب حمل الاية ونظائرها على خلاف ظاهرها وهو انه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض جمعا
بين الدليلين والتحقيق ان الوجوب هنا كالوجوب في المخير فكما ان الوجوب مشوب بجواز الترك الى بدل بفعله المكلف به بما زعمن الوجوب التعييني كذلك تعتبر
هنا ان يكون البدل واجبا على الاخر ايضا كذلك لا يرد النقض بوجوب اداء الدين فانه عيني لسقوطه بابراء البريء وان قدر وجوبه عليه عينا بعد زاد شبهه وذلك
لان وجوبه مشوبا بجواز الترك الى بدل هو اداء المدين مثلا بل مشروط بتمكنه ومنه عدم سبق المدين او غيره به ان كان التبرع مطلقا ومعه ينكشف عدم الوجوب
ان انكشف عدم التمكن لامتناع المشروط عند عدم شرطه وان انكشف فساد ظنه في بقائه كان سقوطه عنه لعذر الجهل لا لكونه جائز الترك الى فعل غيره كما في
سائر الواجبات العينية الموسعة وبالجملة فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يتعلق باثنين فصاعدا على وجه يجوز تركه لكل واحد عند قيام الاخر به ومما حققنا
يتبين ان السقوط بفعل البعض هو مفاد الخطاب وليس فيه خروج عن الظاهر وانه يكفي في جواز ترك الواجب الكفائي العلم بقيام الغير به فمن يجوز تاخيره
اليه وان علم بارتفاع تمكنه قبل وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل ان ثبت جواز تركها كذلك ثم الظاهر عدم جواز التعويل على الظن في
الاحيث قام الدليل على اعتباره كشهادة العدلين او اخبار الوكيل وما اشبه ذلك وعند التحقيق ليس التعويل على ذلك من حيث افادته للظن بل من حيث
التعبد الثاني لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والفرض انه يسقط واجيب بانه لا مانع من سقوط الواجب بفعل البعض اذا حصل به الغرض ومع ذلك

مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ثبوت نظيره في الشرع كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو والتحقيق في الجواب ما عرفت وحجة من قال بانه يتعلق بالمجموع من حيث
انه لو وجب على كل واحد لكان سقوطه بفعل البعض نسخا لكونه رفعا للطلب بعد تحققه والنسخ يستدعي ورود خطاب جديد ولا ليس فليس فلا يجب على كل
واحد واما تعلق بالمجموع فلا يتسرى الى الاحاد الا بالعرض فيكون الاثم ايضا للمجموع ويتسرى الى الاحاد بالعرض والجواب ان النسخ ليس رفع الطلب مطلقا بل اذا كان
ظاهرا في البقاء والاستمرار وليس مفاد الخطاب في الكفائي بقاءه بعد قيام البعض به حتى يكون دفعه نسخا ثم لو ترك الجميع فعقاب المجموع دون الاحاد غير معقول
ومع عقابهم ثبت المطلوب والتسري يستدعي موضوعين ونحن لا نتصور هنا مجموعا يصح تعلق التكليف به او ترتب العقاب عليه سوى نفس الاحاد
فصل لا خفاء في ان الامر على ما تقرر عندهم يشتمل على جزء صوري يدل على طلب الايجاد والنسبة وعلى جزء مادي به يدل على المعنى المامور به اي المامور بايجاده
وقد اختلفوا في ان المعنى المامور به هو الطبيعة او الفرد فذهب الى كل فريق والمختار هو الاول لنا تبادر الطبيعة منها وقد مر انه علامة الحقيقة وان المشتقات
ماخوذة من المصادر المجردة عن اداة التعريف والتنكير وهي حقيقة في الطبيعة من حيث هي بحكم التبادر مضافا الى ما عزي الى السكاكي من حكاية الاتفاق عليه
فيتعلق بها مدلول الهيئة من طلب الايجاد واذا ثبت ان مدلول الامر لا يزيد على طلب ايجاد الطبيعة من حيث هي فلا يصلح للمنع من الحمل على ظاهره الا ما تخيله
الخصم وستبين فساده واحتجوا بان الطبيعة من حيث هي ممتنع وجودها في الخارج لما تبين في محله ان امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيمتنع تعلق
التكليف بها فيتعين ان يكون المطلوب به الفرد وهو المطلوب والجواب منع المقدمة الاولى فان التحقيق امكان وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما عليه معظم المحققين
وبيانه موكول الى فنه واجاب الفاضل المعاصر بعد التنزل عن الاصل المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل وان العقل
ينتزع من الافراد الخارجية باعتبار نفس ذواتها بانضمام امور طارية عليها مفاهيم كلية لها نوع اتحاد مع الافراد فمقول ح لا مانع من تعلق
الطلب بذلك المفهوم الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبني على التدقيقات الحكمية واهل العرف يفهمون من ذلك الخطابات ان المطلوب
ذلك المفهوم الكلي من غير عبرة بخصوصيات الافراد ويزعمون امكان وجوده في الخارج في ضمن الفرد ولا ريب ان الخطابات الشرعية تحمل على حسب ما
يتفاهمه اهل العرف لا على ما يقتضيه التدقيقات الحكمية هذا محصل كلامه اقول لا خفاء عندنا ولا الانظار المستقيمة ان تكاليف الشارع انما يتعلق بما يصح
تعلقها به واقعا لا بما يصح في زعم اهل العرف فالطبيعة من حيث هي اذا امتنع في الواقع تحققها في الخارج امتنع تعلق التكليف بها لانه تكليف بالممتنع
وهو مما يقبح صدوره عن الحكيم العالم وزعم اهل العرف امكان حصولها في ضمن الفرد لا يؤثر في رفع الاستحالة والقبح بعد علم الامر بخلافه وهل ذلك
الا كطلب الصباغ حقيقة اذا زعم اهل العرف انه مما يمكن ابصاره مع انه قد تقرر في محله انه ح نعم يجوز ان يكلف بايجاد ما يزعم ان الطبيعة موجودة
فيه اوبزعم انه الصباغ لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر بالفرد لا بالطبيعة وبابصار اللون والشكل الجسم لا يتوقف ما ذكره انما يتجه اذا اريد تعلق الطلب بالطبيعة
باعتبار نفسها واما اذا اريد تعلقه بها باعتبار ما تصدق عليه من الافراد فلا لانا نقول كلام المجيب مبني على الوجه الاول اذ الوجه الثاني يرجع الى تعلق
الطلب بالفرد دون الطبيعة ومعه يتم مقصود الخصم واعلم انه قد اشتهر في العباير والالسنة ان الاحكام الشرعية لا يبتني على التدقيقات الحكمية والعقلية
بل تنزل على حسب الافهام العرفية ولهذا الكلام تحقيق وهو ان من الاجزاء ما يكون فردية وجزئية بحسب العقل دون العرف حتى انهم يفهمون من
الفاظها المعاني وراء ما عدا ذلك الفرد وذلك الجزء كما في لون النجس اذا تخلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء صغار متخلفة من ذلك النجس
بناء على امتناع انتقال العرض وان حصوله ليس بالاعداد وعلم ذلك في خصوص موردكما في الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الى اصل منه فانهما

لاينفكان عن

لاينفكان عن اجزاء متصاغرة جدا من العين النجسة عند التحقيق والتدقيق الى غير ذلك مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاء منها ففي مثل ذلك لا يحمل اللفظ
على حسب ما يتفاهمه اهل العرف وقس على ذلك الحال في نظائره كوحدة الموضوع وتعدده وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه الى غير ذلك وليس المراد ان التدقيقات
العقلية اذا اقتضت بامتناع شيء لم يعبا بها المخالفة اهل العرف لها فان ذلك ربما يؤدي الى انهدام اساس الشريعة ثم انه اورد على القول المذكور
ايرادين احدهما انه يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازات حيث اطلق الموضوع بازاء الطبيعة من حيث هي واريد به الفرد ويمكن دفعه بان الامر على
هذا لا يستعمل الا في طلب الافراد فلا يكون موضوعا لغيره ولو سلم فاللازم صيرورته منقولا اليه بالاستعمال والهجر فان قيل يمكن دفعه ايضا بان الطلاق
الكلي على الفرد انما يوجب التجوز اذا اطلق واريد به الفرد من حيث الخصوصية واما اذا اطلق واريد به الفرد من حيث تحقق الطبيعة الكلية فيه واريد الخصوصية
الفرد من قرينة خارجية كما شاع تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي لم يلزم ذلك قلنا انما يتم على القول بوجود الطبايع في الخارج كما هو المختار واما على القول
بعدمه كما يراه الخصم فلا اذ لا تحقق للطبيعة ح في ضمن الفرد حتى يطلق عليه اللفظ باعتباره الثاني ان الدليل المذكور انما يفيد ان المطلق هو الفرد وبالجملة
فان عين كان تحكما وان كان فردا ما بقي الاشكال لانه كلي ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم ان فردا ما كلي بل جزئي وتوضيح ذلك ان الماهية يعتبر تارة من حيث هي وهي
بهذا الاعتبار اذا وجدت في العقل كانت صالحة للصدق على كثيرين فهي كلي بلا اشكال وتارة من حيث تحققها في ضمن فرد بخصوصه وهذا جزئي بلا اشكال
واخرى من حيث تحققها في ضمن احد الافراد لا على التعيين وهذا ايضا جزئي لان الماهية ح ماخوذة مقيدة بقيد التشخص المانع من الشركة والصدق على
كثيرين الا ان تقييدها بكل تشخص تقييد ترديدي لا تعييني وذلك لا يصير كليا لظهور ان هذا المفهوم لا يتم الا باخذ التشخص من التشخصات معه ومعه لا يحتمل الصدق
على غيره وان كان التقييد بكل تشخص غير لازم على التعيين ووصف الجزئية انما يعرض للماهية من حيث تقييدها بالتشخص ولا مدخل لكون التقييد تعيينيا
في ذلك فتبين من تحقيقنا هذا ان النكرات من المفردات المنونة بتنوين التنكير وما في حكمها والمثنى والمجموع جزئيات وليست بكليات كما سبق الى كثير
من الافهام ولو كان مدلول النكرة الماهية المقيدة بمفهوم الفرد دون مصداقه لامتنع افادتها لمعنى البدلية ضرورة ان الكلي المقيد بكلي آخر كالناطق يتساوى
نسبة صدقه الى جميع افراده من غير بدلية لامتناع وجود كلي في افراده بطريق البدلية لكن هذا البيان بظاهره كما ترى انما يتجه على القول بوجود الكلي الطبيعي في
الخارج فلا يلائم مقالة الخصم بل الوجه في توجيه كلامه ان يقال مفاد النكرة عند هذا القائل كل واحد من الافراد على وجه يجوز قيام الآخر مقامه وكونه مفاد اللفظ متعلق
للحكم اوفق ليس المراد بالفرد مفهوم الفرد باعتبار كونه هذا المفهوم بل باعتبار ما صدق عليه وهو جزئي قطعا فيرجع التكليف على هذا الى مطلوبية مصداق فرد
من الماهية لا على التعيين فالامر يعتبر الماهية آلة لملاحظة حال افرادها ويامر بكل واحد منها على البدلية فيكون بمنزلة الواجب المخير وان فارقه ببعض الوجوه
المتقدمة لكون التخيير في التعييني بين متفق الحقيقة وفي التخييري بين مختلفاتها او لكون التخيير في التخييري مصرحا به لفظا وفي التعييني مستفادا من قرينة
العقل واما على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فهناك فرق آخر من ان الطلب هنا في نفسه غير مشوب بجواز الترك الى بدل وانما المطلوب ماخوذ من حيث التقييد
على البدلية بخلاف الواجب المخير فالبدلية ماخوذة هنا في ماهية المطلوب وفي الواجب المخير في ماهية الطلب ولو سلم نافيها في المعنى فلا ينفع عدم تحرير محل النزاع
الذي سبق في الواجب المخير فيه ما ينافي ذلك كما زعمه الورد المذكور اذ عدم النقل هنا لا يقتضي العدم لجواز ان يكون احالة الى ذلك المبحث ولو سلم فلعل اكثر
القائلين بهذا الحكم متفقون على بعض تلك الاقوال فخصوا تحرير النزاع بغيره بغيره ثم اعلم انا نفرق بين ما تعلق به الامر اعني مفاد اللفظ باعتبار الهيئة
وبين ما تعلق به الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت تحقيقه ويؤكده بيانا وتوضيحا ان فردية الطبيعة على ما تقرر في محله

انما يكون بانضمام الوجود اليها اذ الطبايع بأسرها كليات ولا تتحصّل من انضمام كلّي الى كلّي ثالث فتعلّق الامر بالفرد مما يؤدي الى طلب تحصيل الحاصل وهو محال وان اوّل
بانّ المراد ما هو فرد بانضمام الوجود للمطلوب اليه فهو التزام في الحقيقة بنفي الطبيعة كما لا يخفى واما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو الايجاد الخارجي الذي هو عين
الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايره بحسب الاعتبار وهو فرد للوجود المطلق اعني مفهوم الكون المصدري وليس المطلوب به المفهوم اذ ليس تحصيل الطبيعة به ولا قدرا
مشتركا بين آحاد الوجود لانها متباينة الحقائق على التحقيق في محله فلا يجعل مفهوم الوجود والايجاد آلة لملاحظة افراده الخارجية التي هي مجهولة الكنه ويطلب كل
واحد منها على وجه يجوز تركه الى آخر او جملة منها على حسب ما يتعلق به قصده ثم هذا كله انما يجري على ما هو التحقيق عندنا في مدلول الامر من انه طلب ايجاد الطبيعة
واما اذا قلنا بان المطلوب بها الحقيقة الخارجية او الحقيقة المقيدة بالوجود الخارجي فان فسّر الفرد بالطبيعة المقيدة بالتشخص كما هو التحقيق فيه فالمطلوب بالامر نفس الفرد
وان فسّر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فالمطلوب بالامر امر ثالث غير الطبيعة من حيث هي وغير الفرد وهي الطبيعة المقيدة **فصل** اختلفوا في جواز
الامر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه فاجازه اكثر المخالفين حتى ان من متاخريهم من اجازه مع علم المأمور بالانتفاء ايضا لكن جماعة منهم
نقلوا الاتفاق على عدم الجواز وذهب اصحابنا الى عدم جوازه ما لم يكن الآمر جاهلا فيخرج عن عنوان البحث والتحقيق انهم ان ارادوا بالشرط شرط
الامر اي شرط وقوعه وصدوره بارجاع ضميره اليه ماخوذا بهذا الاعتبار فلا اشكال في انتفاء الامر عند انتفاء الشرط بل لا اشكال في امتناعه عند
امتناع الشرط وكذا لو اخذ الامر بشرط عدم الشرط ووجهه واضح ضرورة ان المشروط عدم عند عدم شرطه فيكون المراد بالجواز الامكان وبعدمه عدمه
والحق في الصورتين الاخيرتين عدم الجواز وفي الصورة الاولى الجواز مع عدم الوقوع ولا فرق في ذلك بين تفسير الامر بالامر الواقعي والظاهري والصوري ولا بين
الامر المطلق والمشروط وشيء من ذلك مما لا يقبل النزاع ولا يصلح له المقام كما لا يخفى فلا سبيل الى تنزيل كلماتهم عليه ولو اعتبر النزاع بالنسبة الى الامر
للمشروط والشرط بالنسبة الى الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا ومع ذلك فهو راجع الى ما سياتي وكذا ان رجع اليه ما لو اريد بشرط الامر شرط تعلقه ولو ارادوا
بالشرط شرط الشيء المأمور به بارجاع ضميره اليه وهو اقرب اليه لفظا فح ان اراد المانعون ان علم الآمر بانتفاء شرط المأمور به اي شرط التمكن منه يوجب ان لا يجوز الامر
بالمشروط على الاطلاق بالنسبة الى الشرط الذي علم الآمر انتفائه فالحكم على مذهب العدلية متجه والوجه فيه متضح وهو قبح التكليف بالمحال نعم يتاتى الحكم بجواز ذلك حيث
يستند انتفاء انتفاء الشرط الى المكلف عند من اجاز التكليف بالمحال هذه بل قد التزموا بوقوعه مع علم المأمور به ايضا فقالوا بان من ترك المسير
الى الحج الواجب مأمور بالحج وان ارتفع تمكنه منه ويمكن تخصيص نزاعهم هنا بغير ذلك بل لعل الاخص الحكم بصورة العلم بانتفاء الشرط بحال العلم او الجهل
بوجود الشرط ايضا لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة اليه مطلقا بامر ولو على تقدير ان لا يوجد الشرط المعلوم او المجهول وجوده لانه ايضا تكليف
بالمحال وهو باطل وان لم يكن فيه حرج على المكلف لقطع العقل بكونه سفها ولا يذهب عليك ان حمل كلمات المخالفين على تجويز مثل ذلك بعيد بل غير سديد كما ينبه عليه
حججهم الآتية كيف والحكم بالجواز على ما عرفت مبني على جواز التكليف بالمحال وكثير منهم لا يقول به على ان القائلين به لا يقولون بوقوعه على ما قيل وهم في المقام
قائلون بالوقوع ولو ارادوا بالشرط في الفرض المذكور شرط وجوبه رجع الى القسم السابق وقريب من ذلك ما لو ارادوا المنع من جواز الامر بالفعل
الى ان ينكشف انتفاء الشرط للمأمور او الى زمن الانتفاء بمعنى ان المأمور في عهدة التكليف بالمأمور به حقيقة الى الغايتين ويكون البلوغ مسقطا
للتكليف الواقعي لا كاشفا عن عدمه في الواقع والى الاثبات مثل هذا يرشد حجج المخالفين كما لا يخفى لمن تدبرها لكن لا يساعد عليه ظاهر ما وقفنا عليه من
كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم على المنع واجوبتهم عن حجج الخصم وعند التحقيق يتفرع الكلام في ذلك على مذهب العدلية على الكلام في معنى الطلب هل هو الارادة او

غيرها فلا يستقيم

غيرها فلا يستقيم القول بالجواز هنا فمن لا يرى المغايرة هناك والتزم فيه بالاستلزام ومرجع الشرط في الاشتراط بقاء التكليف وسياتي التنبيه على ذلك في مباحث
النسخ ان شاء الله نعم وان ارادوا ان العلم بانتفاء الشرط اي شرط التمكن من المأمور به او شرط مطلوبيته بذلك الامر يوجب عدم جواز الامر بالمشروط ولو تعلقه
على تقدير وجود الشرط المعلوم عدمه كما يظهر من السيد وغيره كصاحب المعالم بل يظهر منهما المنع حال تمكن الامر من استعلام الحال ايضا فان ارادوا انه في نفسه
غير جائز فمم اذ لا ريب في ان الفعل قد يكون بحيث لو وجد الشرط لكان مطلوبا وظاهر ان مفاد الامر به على وجه الاشتراط لا يزيد على ذلك فلا باس بالكشف عن ذلك
المعنى بطريق الامر مع التعليق ولا فرق في ذلك بين التصريح بالاشتراط حال الامر وبعده او التعويل على دلالة العقل وان ارادوا ان الامر حال العلم بعدم الشرط
مما لا فائدة فيه فيكون سفها فهو على اطلاقه ممنوع اذ قد يترتب عليه فوائد كما سياتي التنبيه عليها ولو سلم فالمنع الى ما هو المتمكن من تحصيل العلم بالشرط على
الاطلاق اوضح فسادا اذ قد يكون الامر بالشرط اسهل من الاستعلام فيترجح عليه واما ما تمسك به السيد من ان الشرط انما يحسن ممن لا يعلم العواقب
فلا نرى منه ذلك الا مجرد دعوى اذ لا شاهد عليه لا عقلا ولا نقلا وقد ورد التعليق على الشرط في الكتاب في مواضع كثيرة كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وان طلقتما
ان يقيما حدود الله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الى غير ذلك وكان السيد يخص الدعوى بما اذا انتفى الشرط مطلقا واما اذا انتفى بالنسبة
الى البعض او في بعض الاحوال فلا مانع هناك من ذكر الشرط لتشخيص المكلف او لتعيين محل الحكم فلا يرد عليه النقض بالآيات المذكورة واحتجاج الفاضل المعاصر
على المنع بلزوم التكليف بالمحال غير مستقيم على هذا التقدير وانما يلزم ذلك لو كان الامر مطلقا ثم لا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط مقدورا للمكلف اولا
كامر من يعلم الامر انه يسافر في اثناء النهار ولا يتمكن من الصوم بالصوم واما لزوم الكفارة في بعض الصور فلا ينافي الاشتراط الكاشف عن علم الامر
وتعالى لجواز ان يكون ذلك على التجري او على ترك الامساك الواجب قبل حصول المانع ولا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم المأمور به بالامر الواقعي
وفي الى وشرط عدم النسخ بما مر وجه هذا كله اذا حمل الامر في عنوان النزاع على الامر الحقيقي كما هو الظاهر واما اذا حمل على الامر الصوري كما استظهره بعضهم
من كلماتهم ففي الحكم بجوازه وجهان والجواز اقرب على ما يساعد عليه الاعتبار لا يقال الامر على ما ذكرت في التقدير المتقدم يتوقف على شرط لا يتحقق له
فينتفي بانتفاء شرطه فلا يكون امرا حقيقيا اذ المعدوم لا حقيقة له بل يكون امرا صوريا فيتحد الوجهان لانا نقول معنى كون الامر حقيقيا على تقدير حصول الشرط
انه لو تحقق الشرط تحقق الامر لا ان الامر يتحقق بدون الشرط فان ذلك يخل بمعنى الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي بهذا المعنى والامر الصوري
ان معنى الامر مقصود حقيقة على الاول ولهذا لزم اعتبار الشرط واما الامر الصوري فلا يتعلق القصد فيه بطلب شيء اصلا بل المقصود فيه انما هو ابراز صورة
الامر ليتوهم المخاطب انه امر حقيقي ليترتب عليه ما هو المقصود من التخويف والاختبار ونحو ذلك مما لا حاجة فيه الى اعتبار الاشتراط اذا عرفت هذا فنقول حجة
المجوزين وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لما عصى احد والتالي باطل بالضرورة واما الملازمة فلان كلما لم يوجد فقد انتفى بعض علته التامة ومنه ارادة المكلف
لعدمه فيمتنع وح فلا تكليف فلا معصية والجواب ان ذلك خارج عن موضع النزاع اذ البحث في شرائط الوجوب والارادة من شرائط الوجود وامتناع الفعل
الارادة لا يوجب سقوط التكليف والعصيان لان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم ربما امكن توجيه الدليل المذكور على مذهب الاشعري الثاني انه لو لم
يجز لما علم احد بانه مكلف والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل وبعده ينقطع عنه التكليف وقبله لا يعلم به لجواز ان لا يتحقق
بعض شرائطه فيمتنع فلا يكلف به فلان قيل قد يحصل العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في نقض
الملازمة قلنا نفرض وقت الموسع زمانا زمانا فكل جزء اما ان يقارن زمن الفعل او يتأخر عنه او يتقدم عليه ولا تكليف على الاولين ويحتمل

على الثالث ان يبقى بصفة التكليف فلا يعلم به والجواب اما ان اريد بالثاني عدم العلم بالتكليف الظاهري فالملازمة ممنوعة اذ جواز عدم البقاء بصفة
التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء المثبت للحكم الظاهري بل ربما يكفي في ثبوت الحكم الظاهري مجرد تجويز التمكن وان لم يساعده الاستصحاب وان
اريد علم العلم بالتكليف الواقعي فبطلانه ثم دعوى الضرورة فيه مكابرة ويمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم لاحاد الناس اذا كان زمن الفعل
يسيرا وكانت شرائطه مبتذلة وكذا اذا اخبر بالبقاء من يحصل العلم باخباره او نحو ذلك ولكن هذه فروض نادرة وكان مبنى الاستدلال ليس عليها الثاني
انه لو لم يجز لما علم ابراهيم ع بوجوب ذبح ولده اسماعيل ع والثاني باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط الوجوب حال الفعل اعني عدم النسخ وامتناع العلم
في علم الانبياء واما فساد الثاني فلانه لو لم يعلم لما اقدم على الذبح ولم يحتج الى الفداء وقد اجيب عنه بالمنع من بطلان الثاني لانه لم يؤمر بنفس الذبح بل
بمقدماته المحضة واما الفداء فلعله عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او بعض مقدماته اذ لا يلزم ان يكون الفداء من جنس المفدى واعترض عليه بعض المعاصرين
بان ذلك لا يليق بان يمتحن به مثل ابراهيم واسمعيل ع ويشتهر بالفضل له ولما ورد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع وفيه ان الامتحان والفضل انما يتحققان
على تقدير عدم الذبح بتوطين النفس عليه وهو كما يتحقق في الامر به كذلك يتحقق بما يدل عادة على الامر به كالامر بمقدماته التي لا يؤتى بها في العادة الا له والرواية
غير واضحة الدلالة على المقصود ومع انها بظاهرها مطروحة لدلالتها على انحطاط رتبة الحسين ع عن رتبة اسماعيل ع وهو خلاف المذهب الا ان يراد بالفداء
مجرد البدلية او يجعل الباء للسببية لا للتعدية وكلا بعيد ثم قال واما تصديق الرؤيا فمعارض بقوله تعالى اذبحك ولا بد من التاويل فهو في الاول اولى
انتهى وتوضيحه ان الذي صدر عنه ع لم يكن الا مقدمات الذبح وح فظاهر التصديق ينافي ظاهر الاخبار بوقوع الذبح منه في المنام اذ تصديق الرؤيا عبارة
عن جعلها صادقة مطابقة للخارج بناء على انه تصديق القول بمعنى جعله صادقا لا من التصديق بمعنى الاذعان لا بد من التاويل اما في قوله اذبحك بحمله
على فعل مقدمات الذبح مما اتى به في الخارج او بحمل التصديق على تصديق البعض اعني المقدمات فقط ولا ريب ان الثاني انسب بالاتفاق والامتحان وحديث
الفداء لانه ع كان مامورا بالاتيان بما يفعله في منامه كما يرشد اليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر فارتكابه اولى لا يقال الاولوية ممنوعة اذ يلزم على هذا التقدير
ارتكاب التخصيص او النسخ فيما دل على كونه مكلفا بفعل ما يراه في منامه ولا يلزم ذلك على التقدير الاول لانا نقول لا نم لزوم ذلك لجواز ان يكون مامورا
بذلك على عدم ورود الامر بالبدل لكن لما اخفي ذلك على ابراهيم ع امتحانا له في امر ولده وجب عليه بحسب الظاهر ان يقدم على ذبحه كما يكلفون بالاحكام
الواقعية كذلك يكلفون بالاحكام الظاهرية فكان الامر بالفداء والحال هذه كاشفا عن عدم تعلق الامر بالذبح به واقعا فلا يلزم شيء من المحذورين وعلى
هذا يساعد عليه لفظ الفداء اذ المتبادر منه سقوط الحكم عن المفدى بسببه والعجب من المعترض المذكور انه بعد رد الجواب المذكور بما مر وجه ايضا اخر بظاهر
الزام بمقالة الخصم حكاه عن بعضهم وهو ان ذلك من باب البداء الذي لا تقول به الشيعة قال فالاولى جعل ذلك من باب النسخ والقول بجوازه قبل
العمل او من باب اراءة العزم والتوطين وظاهر ان الجواب الاول راجع الى التسليم كلام الخصم على ما عرفت والثاني راجع بظاهره الى الوجه الذي عرض
عليه ذلك القائل بالبداء لعله يريد به البداء في تكوين الحكم كما ينبه عليه قول اسماعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر واما اقدامه على ارتكاب المقدمات قبل مجيء الامر فمن
باب التاهب والتهيؤ للامتثال عند وروده وبه يتحقق كمال الاختبار ويستحق عليه غاية الفضل الرابع ان الامر كما يحسن لمصالح في المامور به كذلك يحسن لمصالح
في نفس الامر كما في المقام فان المامور حيث لا يعلم انتفاء الشرط يتعين عليه الاقدام على الامتثال فان اقدم استحق بذلك اللطف والكرامة وان
استنكف استحق الخذلان والمهانة وكذلك قد يقصد به اختبار حال المامور او غيره من الانقياد وعدمه او غير ذلك واجاب عنه في لم بانه لو سلم فالطلب

هناك ليس

هناك ليس للفعل بل للعزم عليه او الانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى انه تعسف بل الظ فيه مثله ان يحمل الامر اما على الامر الصوري او المشروط كما عرفت والثاني اظهر و
قوله ولو سلم كانه اشارة الى ان جواز الاستعمال المذكور في محل المنع ولو عند من منع من تاخير البيان عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة كثيرا ما تنبه على
مثل ذلك وليس غرضه المنع من جواز ذلك الاستعمال عنده كما استظهره بعض المعاصرين منها اذ مستند المنع منحصر في لزوم الاغراء بالجهل كما تمسك به شارح
التهذيب وهو لا يقول به كما نص عليه في بحث التخصيص وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا يناسب ايراده في المقام بهذا
العنوان كما فعله البعض واعلم ان الفاضل اجاب عن الحجة المذكورة بانه خروج عن المتنازع فيه ووجهه ان المراد من الامر ح لا يكون الا نفس المامور به بل المصالح المترتبة
على الامر فيكون مجازا والنزاع المعروف انما هو فيما اذا كان المراد نفس المامور به وهذا التوجيه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من تحريره لمحل النزاع ومن سياق
كلماته وضعفه ظ لان ارادة نفس الفعل لا تنافي ارادة تلك المصالح لان تلك المصالح في الحقيقة تترتب على ابراز تلك الارادة وكذا لا يلزم التجوز في لفظ الامر اذ ليس مستعملا
ح في طلب تلك المصالح بل في طلب نفس المامور به مع ان من جملة المصالح الاختبار والامر به غير معقول وقد ترتب تلك المصالح لا توجب استعمال اللفظ فيه
وهذا ظ جدا فصل الحق انه اذا نسخ الوجوب المستفاد من الامر لا يبقى معه الدلالة على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه وفاقا
لاكثر المحققين نعم يقول بثبوت الجواز بمعنى الاباحة في غير ما حكم العقل بتحريمه ظاهرا عند عدم دليل على خلافه كما لحد بالنظر الى الاصول والقواعد
المقررة سواء كان الفعل المامور به متصفا بغيرها قبل الاتصاف بالحكم المنسوخ اولا واما اذا كان عبادة وقصد بها القربة فلا ريب في حرمته من حيث التشريع
وما قيل من انه يرجع الى الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق على الوجوب قد يكون غير الاباحة وظ ان نسخ الوجوب بمجرده لا يقتضي عوده
ويمكن تنزيله على ما ذكرناه لتقدم الاباحة عليه في موارده ايضا ثم خالف قوم فحكموا ببقاء الجواز والظ انهم ارادوا به الجواز بالمعنى الاعم كما صرح به بعضهم بقرينة لفظ البقاء
ويساعد عليه ظ الاستدلال الاتي ويمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى الاخص كما نص عليه بعض المتاخرين ولا بد من حمل كلماتهم على ان الامر والنسخ يقتضيان ذلك اثباته
والاستدلال الاتي وان وفي باثباته اخيرا الا ان مساقه لا يدل على ارادة المعنى الاول ثم منهم من ذهب الى انه يقتضي الاستحباب لان الجواز بلا نوعه حكم شرعي يستدعي
دليلا ان يكون ذلك الدليل صالحا للدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو مع النسخ دلالة عليه لما سنبين من بطلان ما تمسك به الخصم في اثبات دلالته عليه وعدم
ما يصلح له سواه لنا ايضا انه لو دل لفظ الامر عليه كما يراه الخصم لكانت دلالته عليه بالتضمن باعتبار زمان ومعنى مجازيا باعتبار اخر وهو لا يستقيم مع اتحاد
الاستعمال وبيانه اوضح اما ان يكون المدلول المراد من الامر ح الكل او البعض او كليهما على الاستقلال والاول يوجب ارتفاع المدلول بارتفاع بعض المعنى ضرورة
ان الكل ينعدم بانعدام الجزء فيرتفع الدلالة لظهور انها امر نسبي بين اللفظ والمعنى يمتنع وجودها بدون طرفيها والثاني يوجب ان يكون المستعمل فيه
هو الجزء دون الكل وهو خلاف الفرض والثالث يقتضي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وقد مر فساده وعلى تقدير صحته لا يصار اليه الا بالقرينة الدالة
على ارادتهما والتقدير انتفائهما ولا يتوجه النقض بنسخ الحكم عن بعض افراد العام لان مرجعه اما الى بيان ما اراده او لا فلا يلزم تعدد المراد والرابع ما ثبت بالدلالة
دون الدلالة فلا يلزم تعدد الدلالة ولا المدلول واما ان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه فلانه متقوم فيه بفصل المنع من الترك وستبين ان
زوال الفصل مستلزم لزوال الجنس احتج القائلون ببقاء الجواز بان المقتضي للجواز موجود وهو المقتضي للوجوب لانه جزؤه والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه و
لا مانع منه بحكم الاصل والفرض الا ما تخيله الخصم من نسخ الوجوب ولا يصلح مانعا لان رفع المركب يتحقق برفع اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع احد
جزئيه اعني المنع من الترك فيبقى بقاء الجواز بلا مانع لا يق جواز الفعل جنس للوجوب كما ان المنع من الترك فصل له ولا نم بقاء الجنس بعد انعدام الفصل لان

الفصل علة لوجود حصته من الجنس معه كما صرح به جماعة من المحققين وللمعلول شيئية باشتقاء علته لانا نقول انما يتوقف الجنس في الوجود والبقاء على فصل بخصوصه
ولا ريب انه اذا انعدم الفصل الاول اعني المنع من الترك تحقق جواز الترك اذ لا مخرج عنهما وهو فصل الاباحة فيتقوم به جنس الوجوب الذي هو الجواز والاذن في الفعل
فيتحقق الاباحة والتعليل بان الفصل علة لوجود الجنس عليل لان الجنس والفصل موجودان في الخارج بوجود واحد ولولاه لما صح الحكم بان احدهما عين الآخر كما هو
مفاد الحمل فلا يعقل التوقف والعلية بينهما بل معنى علية الفصل للجنس ان مفهوم الفصل اذا انضم الى مفهوم الجنس في الذهن ميزه عن ابهامه المانع من قبوله للوجود خارجا
بل ووهنا الآن مجرد الاعتبار وكانه علة لتصيير نوعا مخصوصا صالحا للوجود ذهنا وخارجا وذلك لا يوجب العلية بينهما في الوجود سلمنا لكن لا نم ان زوال العلة
يقتضي زوال المعلول مطلقا بل اذا لم يقم مقامه علة اخرى وقد بينا قيام فصل الاباحة مقام فصل الوجوب فلا وجه لزوال الجنس مع انه يكفي احتمال تحقق الفصل ولا حاجة
الى اثباته واصالة عدمه معارضة لا يعارض بقاء الجنس لكونه اصلا مثبتا وهو غير معتبر كما سيأتي بيانه في محله فان قيل كما يمكن نسخ الوجوب برفع احد جزئيه اعني
المنع من الترك كك يمكن برفع المجموع وبرفع الجزء الآخر المستلزم لرفعه فبقاء الجنس غير معلوم حتى يستفاد الجواز من انضمام فصل جواز الترك قلنا
لا ريب في ان النسخ يقتضي رفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فيستصحب بقاؤه اذ لا يختلف تحصل الجنس باختلاف الفصول المنضمة اليه لا يقال الاصل
عدم التقييد والارتباط لانه امر حادث فيتعارض الاصلان لانا نقول بعد منع التعارض التقييد امر اعتباري لا يستدعي الا تحقق الطرفين وبعد تحققهما
لا وجه لعدم اعتباره اذ انتزاعه لا يتوقف على امر غير الطرفين وقد بينا وجودهما مع ان التقييد هنا معلوم الحصول وانما الشك في تعيين القيد فيثبت
بالاستصحاب واعترض بعض المعاصرين بعد تسليم ذلك بان الاصل عدم تيقن اللحوق والانضمام وهو مستصحب غايته الامر حصول ظن باللحوق للاستصحاب ولا
تعيين به لا لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما مر من جواز
تعلق النسخ بالمجموع والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان فيتساقطان فيبقى المورد بلا حكم ثم قال وبعبارة اخرى فكما ان الاصل
بقاء جزء معنى الوجوب اعني الجواز فكذلك الاصل عدم تحقق الاباحة فان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية هذا كلامه ملخصا مشتملا على ما فيه من الاختلاف
في مؤدى العبارتين وفيه ان الاخير لان تيقن اللحوق وعدمه من الامور الوجدانية التي لا تشتبه امرها في مثل المقام على ذي مسكة فلا معنى لنفيه بالاصل و
استصحاب عدمه وجعل هذا الاستصحاب معارضا لاستصحاب الجواز على انه ان اراد باليقين اليقين بالواقع فلا جدوى في نفيه اذ يتم المقصود بغيره وان اراد اليقين
بالظاهر فنفيه ممنوع لان الاستصحاب يفيده كما سيأتي تحقيقه ثم اذا ثبت جواز الفعل والترك لزم الاباحة لا مح اذ لا نعني بها الا جواز الفعل والترك ولا حاجة
الى اثبات انضمام احدهما الى الآخر بل يكفي مجرد ثبوتهما وبهذا ظهر ان قوله الاصل عدم تحقق الاباحة على ان النسخ الوجوب لا ينفك عن ثبوت الاحكام الاخر
فلا يمكن نفيه بالاصل بناء على انه ينتقض باليقين الاجمالي فيبقى استصحاب الجواز سالما عن المعارض واما ما وقع في عبارته ثم من اصالة عدم تعلق النسخ
بالجميع معارض باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان فهو بظاهره ظاهر الفساد لان وجود القيد مقطوع به بالنسخ فلا سبيل الى نفيه بالاصل فالوجه ان يعتبر
القيد الذي نفاه بالاصل بقيد الحيثية فيرجع النفي عند التحقيق الى القيد دون مقيده اعني المقيد فيرجع محصله الى ما ذكرناه من اصالة عدم حصول
التقييد وهذا وان كان فاسدا ايضا كما عرفت الا ان فساده ليس بتلك الوضوح فان قلت كل من الاذن في الفعل والاذن في الترك مشترك
بعد الانضمام بين احكام ثلثة كما انهما مشتركان قبل الانضمام بين احكام اربعة فلا تحصل من الانضمام نوع معين بل امر مشترك بين الانواع الثلثة
وهو ايضا مبهم يحتاج في التحقق والوجود الى انضمام احد القيود المنوعة اليه غاية ما في الباب انه يبقى الاذن في الفعل المتحقق في الوجوب اذن مجرد

من رجحان الترك

من رجحان الترك وطلبه فلا يتناول الكراهة لكن يبقى معه الاشتراك قبل الانضمام بين احكام ثلثة وبعده بين حكمين فلا يتعين لاحدهما بنفسه بل يتوقف
على انضمام رجحان الفعل وطلبه في احدهما وعدمه في الآخر ولا ريب ان كلا من الاعتبارين امر زائد على مفهوم الاذن في الترك فيتوقف ثبوته على قيام مقتضيه
قلت يمكن دفع ذلك بوجهين الاول المنع من جزئية رجحان الفعل وطلبه للوجوب عندهم بدليل انهم قرروا في الدليل ان جهة الوجوب مركبة من جواز
الفعل مع المنع من الترك ولم يتعرضوا لذكر رجحان الفعل وطلبه وح فيكون الاذن في الفعل المتحقق في الوجوب مجردا عن القيدين فيتحصل بانضمام الاذن
في الترك المستفاد من النسخ اليه الاباحة لا مح ولو بمعونة اصالة عدم حدوث رجحان او طلب في احدهما لكن هذا مع فساده في نفسه مخالف لما صرحوا به
في غير موضع من ان جهة الوجوب مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك بل الوجه انهم تسامحوا هنا في البيان فاقتصروا على بيان بعض اجزاء جهة الوجوب
او ارادوا بالمنع ما يتناول الطلب الفعل وان ارادوا به ما يغايره حيث يذكرونه معه واما رجحان الفعل فالحق انه اما راجع الى طلب الفعل او من عوارضه و
لوازمه فلا يتوجه به الاشكال الثاني ان اصحاب هذا القول ملتزمون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع من الترك ويلزمه تحقق الاذن في الترك
المجرد عن القيدين اعني الرجحان والطلب وان كان اثبات تجريده عنهما بمعونة الاصل فاذا انضم الى الاذن الفعل المجرد عنهما لما مر لزم تحقق الاباحة
ويشكل بان دعوى تعلق النسخ بكلا الجزئين مع امكان تعلقه باحدهما على ما يقتضيه بيانهم تحكم بحت وسيأتي توضيحه في حجة القول بالاستصحاب وكيف
كان ذلك مناقشة في الجزء الذي لا ابطال من اصله فان قيل لا نم ان الوجوب مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط وذلك المفهوم
من لوازمه العارضة له في الجملة سلمنا لكن التركيب المذكور مبني على التدقيقات العقلية فان اهل العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنى بسيطا وحيث ان التعويل في
الاستصحاب على الاخبار التي دلت على عدم جواز نقض اليقين بغيره فهي انما تتناول المتفاهم المورد سلمنا لكن لا خفاء في ان تعلق النسخ تعلقا اوليا باحد جزئي
الوجوب بناء على عدم تعلقه بهما للاصل وظاهر ان لا علم بلحوق التعلق باحدهما بعينه وان علم لحوق مطلق تعلقه بالمنع من الترك ولو بواسطة تعلقه بالجزء
الآخر وح فينتقض الاصل باليقين الاجمالي قلنا لا نعقل من الوجوب عند التحليل الا طلب الفعل المشتمل على الاذن فيه مع المنع من الترك ودعوى بساطته
ان كانت بالقياس الى التحليل فممنوعة سلمنا لكن زوال الملزوم وان استند في الوجود اليه لجواز قيام ملزوم آخر مقامه يستند في الوجود اليه ولا يمكن نفيه
بالاصل للعلم بطريان الحادث هناك في الجملة بناء على ان التعيين الاجمالي ينقض الاصل وجواز الفعل ثابت في الوجوب عقلا وعرفا سواء كان داخلا في
مفهوم الواجب او خارجا عنه فيدخل في عموم الاستصحاب نعم يلزم على الثاني فساد حجتهم على حسب ما قرروه لكن لا يلزم فساد دعويهم لما قررنا ثم الكلام هنا
فيما اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب والاجزاء غير ملحوظة فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا ميز بينها بهذا الاعتبار ليمكن الفرق بين ما تعلق به النسخ
اولا وما تعلق به ثانيا بل التحقيق في الجواب المنع من اتحاد محل الجنس عند تعدد الفصل كما يراه جماعة من المحققين لا لان الفصل علة له بل لان الجنس و
الفصل متحدان في الخارج ولا يعدم احدهما الا بزوال وجوده الذي هو عين زوال وجود الآخر فزوال احدهما عين زوال الآخر فلا يستقيم استصحابه في
هذا منتقض بالاعراض العامة والخاصة فانها ايضا متحدة مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عين الانسان في الخارج مع ان زواله لا يقتضي زوال
الحصة المتحدة معه من الانسان مثلا لانا نقول فرق بين المقومات الحقيقية والعوارض الاعتبارية فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان بحيث
تنتزع منها تارة معنى اعتباريا كالضارب باعتبار قيام صفة الضرب بها ولا تنتزع منها اخرى لانعدام تلك الصفة عنها ولا يجوز ذلك في المقومات
الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله على ان عدم الزوال في الثاني ثم عند بعض اهل العقول مضافا الى ان من يفسر المشتق بذات المبدأ لا يتم

بزوال الفصل المحمول هنا بل قيده وهو خارج فان قلت سلّمنا ان الجنس لا يصح ان يستصحب بعد انعدام الجنس لما مرّ من اتحادهما في الوجود لكن المادة التي ينتزع منها
الجنس تغايره وجوداً لوجود الصورة التي ينتزع منها الفصل كما تقرر في محله وقد تقرر فيه ايضاً انه لا يلزم من انعدام الصورة انعدام المادة فيصح ان يستصحب بقاؤها
ويترتب بقاؤها صح ان ينتزع الجنس منها لما تحقق في محله من ان الفرق بين المادة والجنس هو الفرق بين الشيء بشرط لا والشيء لا بشرط وكذلك الفرق بين
الصورة والفصل غاية ما في الباب ان يكون الجنس المنتزع منها قبل انعدام الفصل غير الجنس المنتزع منها بعده بحسب الوجود وهذا لا يخل بما هو المقصود الاصلي
من اثبات جنس الجواز بالوجوب المنسوخ قلت هذا البيان انما يتجه في الانواع المركبة اعني الانواع الجوهرية واما الانواع البسيطة وهي الانواع العرضية فليس الحال
فيها على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه خارج عن الفن وظاهر ان الوجوب واخواته من الانواع العرضية الاعتبارية فلا يتم فيه البيان المذكور حجة من قال ببقاء الاستحباب
ان الوجوب مشتمل على الرجحان مع المنع من النقيض وقضية النسخ رفعه ويكفي في رفع المركب رفع بعض اجزائه ولا ريب في ارتفاع المنع من النقيض بالنسخ فيبقى
ارتفاع الرجحان مشكوكاً فيه وقضية الاصل عدمه فيثبت الرجحان المجرد من المنع من النقيض وهو معنى الاستحباب والجواب عنه ظ مما مر فلا نطيل باعادته ثم
لا يذهب عليك ان قولهم الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك تسامح لظهور ان الوجوب من صفات الفعل والاذن والمنع من صفات الموجب والوجه ان
يحمل الاذن والمنع على موجبهما اعتبار المصدر بمعنى المفعول ويمكن ابقائهما على ظاهرهما وحمل الوجوب على معنى الايجاب واعلم ان مرجع نزاعهم على ما يقتضيه استدلالهم
الى ان رفع بعض اجزاء المهية هل يقتضي بقاء البعض الآخر اولا وهذا لا يختص بنسخ الوجوب ولا بالنسخ بل يجري في نسخ ساير الاحكام وفي غير النسخ مثلا يتاتى الكلام
في ان نسخ الاستحباب هل يقتضي احد الامرين من الاباحة والوجوب نظراً الى تركبه من جواز الفعل ورجحانه مع الاذن في الترك وان امكن ترجيح الاول بمعونة اصل
البراءة اولا وان نسخ الحرمة هل يقتضي الكراهة على حسب ما مر في الوجوب اولا وان نسخ الكراهة هل يقتضي احد الامرين من الاباحة او التحريم على حسب ما مر في الاستحباب
اولا وان نسخ الاباحة مع قطع النظر عن اصل البراءة هل يستلزم احد الاحكام الاربعة باعتبار انضمام الحاصل بالنسخ الى الباقي من اجزاء بعده وان
يستلزمه باعتبار عدم خلو الواقعة عن احد الاحكام الخمسة ايضا اولا لكن ربما يبتني التزلزل في بعض هذه التقادير على مسئلة اخرى وهي ان رفع الجنس هل
يقتضي رفع الفصل اللاحق له وان تعقبه جنس يصلح للحوقه به اولا وكذا الكلام في غير النسخ كالتعلق بالغاية نحو صم الى الليل فان قضيته كون الليل نهاية للوجوب ارتفاعه
عند ارتفاعه ورفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فهل يقتضي ذلك بقاء جواز الصوم او رجحانه بعد الليل اولا وربما يسري الكلام من المقام الى كل مقيد
بالنسبة الى قيده فيتبع تعلق الحكم بالمقيد هل يوجب زواله عند زوال قيده اولا كما لا يوجب زوال قيد الفصل لزوال الجنس على ما مر فيستصحب بقاؤه وذلك
كما لو ترك اداء الموقت في وقته لعذر او لغيره او لم يتمكن من الفعل في المكان الذي امر باداءه فيه فعلى تقدير البقاء يتعين عليه الاتيان في غير الوقت
وخارج المكان بخلاف البناء على تقدير الآخر واليه يرجع النزاع في ان الامر بالاداء هل يقتضي الامر بالقضاء اولا وان من التزم بفعل في وقت معين
ولم يات فيه فهل يجب عليه الاتيان به بعده اولا والتزم بما يتعلق بفرد معين كتصدق شاة معينة فهل يسري الحكم منه الى نوعه او جنسه عند تعذره اولا الى
غير ذلك وكذا الكلام فيما لو نذر ان يصلي نافلة الفريضة في مكان لا رجحان فيه بناء على اعتبار الرجحان في النذر وفي مكان مرجوح فهل ينعقد مطلقا لان عدم
اعتبار خصوصية المكان في النذر لعدم رجحانها او لمرجوحيتها وقد اعتبر في متعلقه الرجحان لا يستلزم عدم اعتبار العام الراجح لما مر او ينعقد مقيداً لان
النذر انما يتعلق به وهو راجح باعتبار حصول المطلق في ضمنه ولا يشترط في النذر رجحانه بجميع الجهات والاعتبارات واما عدم انعقاد النذر المذكور مطلقا
كما يظهر من الفاضل المعاصر فمما لا وجه له في الفرض الاول ويبتني في الفرض الثاني على ما سيأتي منه في بعض مباحث النهي من ان مكروه العبادة مرجوحة مطلقا ستقف

على ما فيه نعم

على ما فيه نعم لو نذر ان يصلي في مكان لا رجحان فيه بمعنى ان لا يفعله في غيره لم ينعقد وكذا لو اذن المولى لعبده او وكله ثم اعتقه هل يرتفع الاذن والوكالة لارتفاع
الاذن الحاصل من جهة المالكية اولا والتحقيق ان الحاق غير النسخ مما مر به قياس مع الفارق والفرق بين المقامين في غاية الوضوح لان وجه القيد معتبر
في لحوق الحكم المتعلق بالمقيد به فيلزم من زواله زواله ولا سبيل الى استصحابه لانتفاء ما يقتضي بقاءه وتجويز قيام قيد آخر مقامه يفيد مفاده مدفوع باصالة عدمه وهذا
بخلاف الفصل فان وجوده وان كان معتبراً في تقوم الجنس وتحصله الا انه ربما امكن توهم بقاء الجنس عنده والثبوت ما يقتضي بقاءه من الامر وانتفاء المانع
لنيابة فصل آخر منابه مترتب وحجتهم على عدم الفصل الاول كما يقتضيه حجتهم المذكورة واما ما اشتهر بينهم من ان بطلان الخاص لا يقتضي بطلان العام فما وقفنا
عليه من موارد استعماله مما لا تعلق له بالمقام وان زعم تعلقه به لانهم يريدون العام العام المتحقق في ضمن خاص آخر لا العام المتحقق في ضمن الخاص الذي ثبت
بطلانه واما مسئلة بقاء وكالة العبد بعد عتقه فلا يتعلق له بالمقام بل الحق انه يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل او اختصاصه بصورة بقاء الملكية

فصل

الحق ان الامر بالشيء في وقت معين بمجرده يقتضي الامر به بعده مع فواته فيه لا اداء ولا قضاء وقيل بل يقتضيه قضاء وهو خيرة جماعة ولا بد اولا من بيان
معنى القضاء ليتضح المراد فنقول قد يطلق القضاء على الحكم ومنه قد تعم واتوه يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم وعلى اداء ما فات وقته
او حمله على البدلية سواء اتحدت الهيئة كقضاء الاربع بالاربع وقضاء التشهد والسجدة او لا كقضاء المريض والغريق بعد ارتفاع العذر وكقضاء الجمعة ظهرا
فيما اذا مضى من الزوال مقدار ادائها وتمكن منها دون الظهر كما اذا اعتبر بعده ما يوجب سقوط التكليف بالظهر عنه كالجنون ان قيل به واما اذا تمكن
من الظهر وتركها فليس قضاء للجمعة بل للظهر لانتفاء الحكم اليها واما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون بالمعنى الثاني وان يكون بمعنى
استدراك ما فات وقته سواء كان على وجه البدلية اولا والمراد في المقام هو المعنى الثالث اذا عرفت هذا فلنا انه لا دلالة لقولنا صم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة
مثلا باحدى الدلالات حتى انه لو صرح بنفيه لم يكن نقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره وذلك معلوم بالرجوع الى العرف واللغة ولنا ايضا ان الامر
قد تعلق بالمهية المقيدة وزوال القيد موجب لزوال التقييد وهو موجب لزوال المقيد لان المفهوم والمتبادر منه المقيد باعتبار كونه مقيدا وقد يستدل
بانه لو اقتضاه لكان بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيلزم ان يكون الثاني ايضا اداء وايضا يلزم ان لا يعصي بالتاخير لكونهما
سواء لا خفاء في ان الدليلين مما لا مدفع لهما واما الاخيران فربما يتجه عليهما ما قيل من ان للخصم ان يدعي ان الامر المذكور امر بالصوم وبايقاعه يوم الخميس
فلما فات ايقاعه الذي هو كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم كونهما اداء ولا كونهما سواء لكن يرد عليه امران الاول ان الدعوى المذكورة انما
تتجه من الخصم اذا ساعد عليها ادلته وظاهر لمن تاملها ان مفادها ليس متحدا الثاني ان البيان المذكور وان اقتضى ان لا يكونا سواء لكن لا يقتضي كون الثاني
قضاء اذ قد يعتبر في القضاء البدلية كما عرفت وهو لا يساعد عليها الا ترى ان الامر في مثل اداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد كذلك مع ان القضاء
لا يصدق عليه عند التاخير قطعا احتج الخصم بوجوه الاول ان الزمان من لوازم فعل المأمور به وليس داخلا فيه فلا يسقط باختلاله والجواب اما اولا فبنقض
بصورة التقديم فانه مجز اتفاقا مع ان الكلام المذكور جار فيه واما ثانيا فبان البحث في الفعل المقيد بوقت مخصوص والمفهوم منه عرفا ولغة اعتبار تقييده
فينتفي عند انتفائه بالضرورة الثاني ان الوقت في المقام من قبيل الاجل في الدين فكما لا يسقط الدين بتاخير الاداء فكذلك فعل المأمور به والجواب اما اولا
فبانه قياس وهو باطل عندنا واما ثانيا فببيان الفارق وهو انه قد عرفت ان الغرض من الامر باداء الدين ابراء الذمة والخروج عن حق الغير فلا يسقط
بالتاخير لوجود السبب بخلاف المقام الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه امر به بعد الوقت فاداه فيه [illegible]

اداء في الوقت والجواب منع الملازمة اذ ليس كل من فعل الذي في الوقت الذي امر بالاداء فيه اداء بل يعتبر ان لا يكون على وجه البدلية عما فات وقد كما عرفت
وقد يستدل من قبل الخصم بروايتي اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم والميسور لا يسقط بالمعسور وهما لو تمتا لدلتا على ثبوت اصل الحكم لا على دلالة الامر
عليه كما هو محل البحث والجواب بعد تسليم السند اما عن الرواية الاولى فبان المفهوم من سياقها الاتيان بالمأمور به ما دامت الاستطاعة باقية و
الفعل المقيد بوقت معين لا يستطاع خارجه فلا تدل الرواية على الامر به وكذا الوفترت الموصولة لفرد وقد تقدم ذكرها في فصل نفي دلالة الامر على
التكرار واما عن الثانية فبان الظاهر من نفي السقوط نفي سقوط حكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور او فرده وكذا المعسور دون جزئه
او ما بحكمه لكون الرواية واردة على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاحتمال ولو سلم تناوله للجزء وما بحكمه فلا اختصاص لمورده بالواجب
فيتعين حمله على الاعم من الوجوب والندب اعني مطلق المطلوبية ليستقيم في المندوب غالبا فلا تدل على الوجوب في الواجب ومع ذلك يتأتى في لفظ السقوط
فان مقتضى نفيه بقاء الحكم السابق لا حدوثه ولا سبيل الى حمله على عدم سقوط حكمه السابق من وجوبه مقيدا او في ضمن الكل او للكل لان ذلك مقطوع السقوط
اما الاولان فواضح واما الثالث فلما نبهنا عليه عند بحث المقدمة من ان وجوب المقدمة بدون وجوب ذيها غير معقول مع انه لا يفيد مقصود المستدل او من
هنا يتبين وجه التفريع على الظهور الذي ادعيناه او لا نعم للخصم ان يتفصى عن الاشكال بعدم القول بالفصل فان من قال برجحان قضاء الواجب قال
بوجوبه ومن الثاني يجعل نفي السقوط بمعنى عدم خلوه من مثل الحكم السابق لانه اقرب المجازات الى نفي السقوط او بمنع سقوط اصل الحكم السابق
وان سقط كيفيته ولو على حسب تفاهم العرف ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستغنى عنه وقد يستدل ايضا بقوله عليه السلام من فاتته فريضة فليقضها كما
فاتته وفيه ان الظاهر منها الصلوة لا مطلق الواجب واوهى من ذلك الاحتجاج بقوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد
شكورا فان الامتثال او الاتيان بالمأمور به شكرا لا سيما على تفسير بعضهم له بانه صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما امره به فينوب فعله خارج الوقت
مناب فعله في الوقت لان ذلك مقتضى كونه خلفة وفيه بعد تسليم صدق الشكر على فعل المأمور انه انما يصدق عليه اذا ثبت كونه مأمورا في الكلام
على تقديره وانما الكلام في اثبات الامر ولا دلالة للآية عليه واعلم ان العضدي بنى الخلاف على ان صوم يوم الخميس هل هو شيئان في الخارج كما في اللفظ
والذهن فينتفي احدهما بانتفاء الآخر ثم جعل ذلك نظير الخلاف في ان الجنس والفصل هل يتمايزان في الخارج او يتحدان فيه واعترض عليه بوجوه الاول ان بناء
العرف واللغة على التدقيقات الحكمية ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك انما يرد عليه لو ادعى دلالة اللفظ عليه بحسب العرف واللغة واما لو ادعى ذلك بحسب العقل فلا ورود
له عليه مع ان اهل اللغة والعرف قد يدركون بعض الدقايق الحكمية على وجه الاجمال فيجوز ان يكون بناء فهمهم عليه الثاني ان دعوى تمايز الجنس والفصل في الخارج
بعيدة عن التحقيق على ما تبين في محله وللخصم ان لا يلتزم بذلك ويقرر مبنى الخلاف بوجه آخر وهو انه لا ريب في ان المطلوب في الغرض المذكور انما هو نفس المقيد
والقيد خارج عنه معتبر فيه لكنه يحتمل ان يكون معتبرا في الصحة فينتفي الوجوب بانتفائه او في الكمال فيبقى الوجوب فيبتنى النزاع على بيان ايهما اظهر الثالث
انه يجوز ان يكون المطلوب على التقدير الاول اتيانهما مجتمعين فينتفي المطلوب بانتفاء احدهما او يكون المطلوب على التقديرين في الماهية المطلقة ويكون ذكر الخاص
لكونه محصلا لها فلا ينتفي المقصود بانتفاء الخصوصية واورد عليه بعض المعاصرين بان الوجه الاول مدفوع بان احتمال اعتبار الاجتماع وان اعتضد
باصالة البراءة عن القضاء لكن يعضد الاحتمال الآخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع مع ان الاشتغال بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء
ولا يكون فيه احتمال البراءة وان الوجه الثاني مدفوع بان احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان المتبادر من المقيد اعتبار

التقييد فيه

اعتبار التقييد فيه ولا يخفى ما فيه اذ مقصود العضدي بيان منشأ النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق في المقام على كل من التقديرين وح فلا مدفع له عن
الاعتراض المذكور واما الاصول المذكورة فمما لم يثبت تعويل كل من المتخاصمين عليها في المقام مع ان في اصالة عدم اعتبار الاجتماع وقضاء استصحاب الاشتغال بمجمل التكليف
تحصيل البراءة منه بالقضاء من الوهن الواضح الرابع ان القول بتمايز الجنس والفصل في الخارج لا يقتضي جواز انفكاك احدهما عن الآخر سيما على القول بعلية
الفصل فلا يلزم بمجرد ذلك القول بان القضاء بالامر الاول وايضا لا ريب في ان الجنس لا يتقوم في الخارج الا بالفصل سواء قلنا بانهما متمايزان فيه او لا فيتوقف بقاء
الجنس عند زوال فصله على وجود فصل آخر فكما ان الاصل بقاء الجنس بعد زوال فصله كذلك الاصل عدم حصول فصل آخر فلا يلزم القول بالاقتضاء وفيه نظر اذ عدم
اقتضاء تمايز الجنس والفصل في الخارج لجواز الانفكاك لا ينافي جواز الانفكاك الثابت بالاصل فيصح تفريع النزاع عليه سلمنا لكن لا يلزم من عدم جواز الانفكاك
هناك عدم جوازه هنا مع ان النزاع هناك في جواز الانفكاك بحسب الوجود والتحصيل وهو لا ينافي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام الخامس
ان تنظير المقام بالجنس والفصل غير مستقيم اذ الجنس لا تقوم له بدون الفصل ولا تمايز بينهما في الخارج على ما هو التحقيق بخلاف القيد والمقيد اعني الصوم و
يوم الخميس فانهما شيئان متمايزان في الخارج قطعا وفيه نظر اذ مقصود العضدي ابتناء النزاع على تمايز المطلق والمقيد في الخارج لا على تمايز القيد والمقيد
فيه كما لا يخفى بل الوجه ان يتبين الوجه في عدم استقامة التنظير بان الجنس والفصل متمايزان بحسب الحقيقة قطعا فجاز ان يتمايزا في الخارج ايضا بخلاف المطلق
والمقيد فانهما متحدان في الحقيقة وان تغايرا في اعتبار العقل بحسب وصفي الاطلاق والتقييد فان الماهية لا تتصف بالاطلاق الا في اعتبار العقل فلا يعقل التمايز
بينهما في الخارج ولان العقل الا في مجرد الاعتبار والا لزم التسلسل او عرا المقيد عن المطلق والملازمة كبطلان التالي بكلا شقيه ظاهرة هذا اذا جعل التقييد
وصفا للمقيد خارجا عنه واما اذا جعل جزءا له داخلا فيه امكن جعل التنظير باعتبار وجود التقييد في الخارج متميزا فيكون المقيد مركبا فيه وعدمه فيكون بسيطا
فيه وكذا لو اعتبر في المبنى ما هو اعم من هذا التقدير والتقدير السابق ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره العضدي والمعترض في مبنى النزاع على تقدير صحته لا يقتضي ان يكون
الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق بل واجبا مستقلا والمقصود خلافه على ما مر فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي الاجزاء اذا اتى به المأمور على وجهه او لا
ولا بد اولا من تحرير محل الاجزاء ليتضح محل النزاع فنقول قد يطلق الاجزاء ويراد به اسقاط القضاء ولعل المراد اسقاطه على تقدير ثبوته فلا يرد على عكسه
خروج مثل صحيح العيدين وعلى طرده دخول فاسدهما مع انه لا اسقاط فيه حقيقة وانما المتحقق السقوط وقد يطلق ويراد به حصول الامتثال واعترض بعض
المعاصرين على من حده بالمعنى الاول بانه يوهم خلاف المقصود اذ بظاهره يدل على ارادة القضاء فقط فيكون الفعل غير المجزي لا يسقط القضاء فقط دون
ان يسقط الاعادة وهو فاسد لا ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بالطريق الاولى هذا محصل كلامه وهو عندنا لتأمل ثم قال لا محصل له وزعم ايضا
ان ما يسقط القضاء قد لا يسقط الاعادة كناسي القصر اذا تذكر بعد خروج الوقت وكذا ناسي النجاسة على القول بالتفصيل في المقامين اقول بناء
على التفصيل ان لم يتذكر في الوقت سقط عنه الاعادة والقضاء والا لم يسقط عنه بل وجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء خارجه على تقدير عدم
الاتيان بها كما هو الشأن في كل مقام يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في السقوط نعم يجوز الانفكاك من الجانبين عقلا الا انه غير واقع شرعا
الا حيث يتعذر فيه الاعادة كالصوم المعين لكن لا اسقاط فيه حقيقة ثم النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلمتهم واما الاجزاء بالمعنى
الثاني فقد صرحوا بانه لا نزاع في ان الامر يقتضيه حتى نفى الريب عنه جماعة وهذا المقال لا يخلو من شوب اجمال والتحقيق ان موافقة الامر الواقعي
يوجب الامتثال بحسبه كما ان موافقة الامر الظاهري يوجب الامتثال بحسبه ولا يلزم من حصول الامتثال باحد الاعتبارين حصوله بالاعتبار الآخر ما لم يتحد المورد

وسيأتي تحقيق الكلام فيه في آخر المبحث اذا تقرر هذا فنقول ذهب الاكثرون الى ان موافقة الامر يستلزم الاجزاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار الى انه لا يستلزمه
قال عبد الجبار فيما نقل عنه لا يمتنع عندنا ان يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه وأديت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك هذا كلامه قد ويلزم مع ذلك
القضاء يحتمل ان يكون من تتمة الحكاية فيكون مفاد الامر بالقضاء وان يكون عطفا على مدخول ان على ان يكون لازما من اللزوم او متعديا من الالزام و
كيف كان فالمستفاد من كلامه جواز تعلق الامر بالقضاء مع حصول الاداء وانه اراد بالقضاء معناه المعروف في العرف من اداء الفعل بعد الوقت
استدراكا للفوات فيه او بدلا عنه فيه على ما هو المتبادر من اطلاقه ويساعد عليه قد عندنا اذ لا نزاع لاحد في جواز الامر بالفعل وبالمثل ثم ليس في كلامه
تصريح بان الامر بالقضاء هل هو مستفاد من الامر بالاداء او من غيره نعم ظاهر كلامه هو الثاني كما نبه له التفتازاني ويشهد له قولهم في العنوان الامر هل يقتضي
الاجزاء او لا حيث جعلوا القول الآخر عدم اقتضاء الاجزاء لا اقتضائه عدم الاجزاء ومنهم من حمل دعويه على الوجه الاول زعما منه ان النزاع على الوجه الثاني
يرجع لفظيا الى الرجوع الى التسمية قضاء وهو سهو اذ الاشكال في المقام انما نشأ من حيث كون الثاني قضاء حقيقة لا من حيث كونه مستفادا من
الامر الاول اذ مرجع ذلك الى ثبوت الوضع او العلاقة دون العقل كما يقتضيه كلام الفريقين وحججهم ثم الكلام هنا يأتي في مقامين الاول ان
موافقة الامر الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي او لا الثاني ان موافقة كل من الامرين هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة اليه
او لا والظاهر من اطلاق المثبتين في مادة الدعوى اثبات الوجهين معا كما ان الظاهر من اطلاق المنكرين انكارهما معا لكن مفاد ادلتهم مختلف فان
منها ما يبتني على الاول ومنها ما يبتني على الثاني كما سنشير اليه وكيف كان فالحق في المقام الاول مع منكري الاقتضاء في القضاء بل في الاعادة ايضا مثبت
الاعادة بنفس الامر والقضاء بما دل على ثبوته على تقدير الفوات وفي المقام الثاني مع مثبتيه ونحن نذكر ادلة الطرفين ونحرر البحث فيها على الوجهين وزعم
الفاضل المعاصر ان من قال بان الاتيان بالمأمور به على وجهه مسقط للتعبد به يريد انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ومن قال بانه لا يسقط يقول
لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا في الجملة لا دائما فالنزاع في ان الامر بالشيء هل يقتضي فعله ثانيا قضاء في الجملة او لا لانه هل يجوز ان يكون معه امر آخر يقتضي
فعله ثانيا قضاء او لا اذ لا ريب في جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظيا الرجوع الى التسمية قضاء انتهى وقد عرفت مما حققناه ان هذا الكلام مما لا مساس
له بمقالة القوم في المقام لان كلامهم هنا في اقتضائه اي استلزامه لسقوط التعبد به قضاء وعدمه كما يشهد به عناوينهم وحججهم لا في عدم اقتضاء التعبد به
قضاء او اقتضائه ذلك ولو في الجملة كما ذكره على ان تنزيله لمقالة الخصم على دعوى الاقتضاء في الجملة لا يطابق مع خلو كلامه عنه غير سديد لان الاقتضاء ان كان
عقليا وجب اطراده وان كان لفظيا فلا بد ان يكون بوضع نوعي فيلزم اطراده ايضا حيث لا نقل ولا قول به هنا ثم توهم ان النزاع على الوجه الذي
حرره لا يتفرع على النزاع في ان الامر هل يفيد المرة او التكرار او لا واكتفى في بيان الاول بالاحالة الى الوضوح وعلل في الثاني بان نفي المرة
للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء من جهة عدم الدليل وثبوت فعله ثانيا على القول بالتكرار انما هو بالاصالة وهنا
على القول بعدم الاجزاء من باب القضاء والاعادة اقول من منع دلالة الامر على الامر بالقضاء على تقدير عدم الاخلال به بطريق الاولوية فان النزاع
هناك بين النفي والاثبات الكليين كما عرفت فلا يتاتى النزاع على القولين وكذا من قال بان الامر للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول لا مانع
من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة والآخر عن كونه قائلا بذلك اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق التجوز لو ساعدناه على ثبوت العلاقة لكن يهدم
على تقديره ما بنى عليه الاحتجاج على الخصم كما سنذكره فانه لا يقتضي نفي جوازه مجازا بل كان اللازم على هذا التوجيه ان يجعل هذا القول احد اقوال تلك

المسئلة لانه قول

المسئلة لانه قول بالتكرار لكن بغير المعنى المعهود من القائلين به هذا كله مضافا الى مناقشات اخر ترد على كلامه لا تكاد تخفى على المتأمل واما على تحريرنا لمحل
النزاع فعدم التفرع ظاهر لا سترة عليه واعلم انه ان فسرت الاعادة بفعل الاتيان بالفعل في الوقت ثانيا للخلل في الاول كما نص عليه بعضهم كان بحكم القضاء
فيما ذكر الا ان الخصم لم يصرح بالجواز فيها وان فسرت بمجرد اداء الفعل في الوقت ثانيا فعلى ما حررناه لا يقبل النزاع اذا عرفت هذا فالذي تمسك به
الاكثرون امران الاول ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة باتيانها فاستدراكها بالقضاء تحصيل للحاصل
وربما يرجع ذلك الى دليلين لاشتماله على الفساد من وجهين احدهما خلاف الفرض اذ التقدير انه اتى بالمأمور به على وجهه ولم يقع منه خلل والآخر
لزوم تحصيل الحاصل كما يدل عليه لا استدراك المعتبر في مفهوم القضاء واعترض التفتازاني على الدليل المذكور بوجهين الاول ان ذلك يخالف ما نقلناه
من كلام عبد الجبار مشعر بان ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر
اولا ولا خفاء في ان المأتي به ثانيا لا يكون نفس المأتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل والثاني انا لا نم ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات
من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم واجاب التفتازاني في كلامه عن الوجه الاول بان الواجب في الحقيقة انما هو نفس الطبيعة
دون خصوصيات الافراد ولا ريب في ان الطبيعة التي وقعت اداء هي التي وقعت قضاء فان اتى بها المكلف اداء ولم يسقط به القضاء فقد وجب
الاتيان بها بعد ما حصلت وهو تحصيل الحاصل اذ ليس الواجب الا تحصيل الطبيعة في الجملة قال الفاضل المعاصر في دفعه وهذا قريب من الهذيان اذ ذلك
يستلزم ان يكون الاتيان بجميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد الاتيان بواحد منها تحصيلا للحاصل هذا كلامه وفيه نظر اذ ليس غرض المجيب لزوم
تحصيل الحاصل منها من حيث الاتيان بالطبيعة كما دققه الذهن بل من حيث الاتيان بالواجب على تقدير ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة في
الجملة ولزوم ذلك على هذا التقدير ظاهر وكانه لم يستوف كلامه كما يشعر به قصور عبارته عن نقل مرامه نعم يرد على المجيب انا لا نم ان الواجب في الاداء والقضاء
شيء واحد هو نفس الطبيعة بل الواجب في الاداء الطبيعة المقيدة بكونها في الوقت وفي القضاء الطبيعة المقيدة بكونها خارج الوقت فيتعدد كيف ولو كان
الواجب تحصيل الطبيعة في الجملة لم يتحقق تنافي الاداء والقضاء قطعا ويرد على اصل الاعتراض ان المأتي به ثانيا وان كان غير المأتي به اولا
لكن المصلحة التي يقصد تحصيلها به حاصلة بالمأتي به اولا فيلزم تحصيل الحاصل به كما تضمنه الاستدلال المذكور مما لا محيص عنه نعم هذا انما يتجه
بالنسبة الى المقام الثاني من المقامين الذين حررناهما في محل النزاع واما بالنسبة الى المقام الاول فساقط لان الذي قصد تحصيله
ثانيا هو الاتيان بالمأمور به على وجهه ولو بطريق مطابقته للامر الواقعي ولم يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره المستدل من تحصيل الحاصل
ويمكن الجواب عن الثاني بان عام من ان الظاهر من لفظ القضاء ما ذكرناه وفي كلامه ما يؤيد ذلك ولو ثم تفسير القضاء بالمعنى المذكور فبعيد و
على تقديره فالكلام معه مبني على التقدير الآخر كما اشرنا اليه وقد يجاب عن هذا الاعتراض ايضا بما مر في الجواب الذي زيفناه من لزوم تحصيل
الحاصل وقد عرفت ما فيه الثاني انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثاله ابدا والتالي باطل بالضرورة والاتفاق اما الملازمة فلان التقدير
جواز ان يأتي بالمأمور به على وجهه ولا يسقط عنه بل يجب عليه ان يأتي به قضاء وكذلك اذا فعل القضاء وفيه نظر لان الملازمة ممنوعة اما
اولا فلان الخصم صرح بحصول الامتثال ولم يقل بسقوط القضاء واما ثانيا فلانه انما ادعى عدم اللزوم عقلا فلا ينافي العلم بسقوطه في
بعض الموارد شرعا ولو جعل التالي عدم العلم بالخروج عن عهدة التكليف بالاداء وادعى في ابطاله على الضرورة او بين الملازمة بان

الامتثال ان يتحقق تحصيل المصلحة المقصودة ولا علم بحصولها مع تجويز الامر باستدراكها بعد الوقت المستلزم لفواتها اندفع الاول لكن يكون هذا الدليل على
الوجه الثاني ذو الدليل بدليلين في القوة فلا يتعدد ان ويمكن دفع الثاني بان المراد عدم العلم بالنظر الى ذلك الامر واستدل بعض المعاصرين بما تقرر سابقاً
من ان المتبادر من الامر ليس الا طلب الماهية المطلقة عن غير اعتبار مرة ولا تكرار فلا يدل على ثبوت القضاء وهو مبني على تحرير السابق وقد عرفت ما فيه
احتج النافون بوجهين الاول لو سقط لسقط قضاء الحج باتمام فاسده لتعلق الامر به وانه لا يسقط بالاتفاق والجواب بعد تسليم ان الثاني قضاء بالمعنى الذي
سبق ان القضاء ليس للمأتي به بل للذي لم يؤت به وهو الحج الصحيح واما وجوب اتمام الفاسد فليس للامر بالحج بل لامر آخر فهو مجزو عن الامر الثاني لوقوعه على
وجهه ولهذا لا يقضي فاسدا وغير مجزئ عن الامر الاول اذ لم يات به على وجهه لا يذهب عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني اذ الامر باتمام الحج
امر واقعي لا ظاهري الثاني لو سقط لسقط عن المصلي بظن الطهارة الشرعي اذا انكشف له الخلاف والتالي باطل اما الملازمة فللاتفاق على انه مأمور بالعمل على
حسب ظنه واما بطلان التالي فبالاتفاق واجيب اولا بالمنع من انتفاء التالي لوقوع الخلاف فيه وهذا المنع ضعيف عندنا وان بطل مستند الخصم عليه من
نقل الاتفاق وثانيا بان الثاني واجب مستانف وتسميته قضاء مجاز لانه مثل الاول ولا يخفى ان هذه الكلمات من الاستدلال وجوابه انما يتجه بالنسبة
الى المقام الاول دون الثاني قال التفتازاني في دفع الجواب الاخير وهذا بعيد اذ لم يعهد للظهر مثلا غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقرر بذلك
في كل قضاء فلا يوجد قضاء بحقيقته قطعا وفيما ذكره اخيرا نظر اذ للمانع ان يمنع امكان ذلك في كل مقام لقيام الدليل عليه في بعض المواضع قطعا والتحقيق
في المقام ما اشرنا اليه من ان الامر بالصلوة هناك امر ظاهري لا يقتضي العمل بحسب الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف انكشف عدم حصول الاجزاء
والامتثال للامر الواقعي فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية او وضعية انما تتبع متعلقاتها الواقعية الاعتقادية
علما كان او ظنا لان الالفاظ التي تعلقت تلك الاحكام بها موضوعة بازاء المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف واللغة واما العلم وما قام
مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها فالمكلف في الفرض المذكور مأمور بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية
وقد جعل الشارع له مضافا الى العلم الذي هو طريق عقلي طرقا اخر فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم ايصاله الى الواقع
تبين له انه لم يأت بما امر الشارع من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فيلزمه استدراكها ولو خارج الوقت لصدق الفوات في حقه غاية ما في
الباب ان لا يكون اثما به لتحقق العذر في حقه وبيان آخر هناك امران امر بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية مشروط بفعليته او بقائه بعدم العذر
المانع ومنه اداء الطريق العقلي او الشرعي كالاستصحاب الى خلاف الواقع وامر فعلي بالصلوة المقرونة بالطهارة الظاهرية الثابتة باحد الطرق
الشرعية وان تخلف عنها الايصال الى الواقع وهذا الامر ناشئ من وضع الطريق عند العلم بالامر الاول فان طابق الامران امتثلهما المكلف
وعد امتثالا واحدا لا وله الى امر واحد وان تعددت الجهة كما نظيره في المحرم والا امتثل الامر الذي اتى بالفعل على وجهه وبقي في عهدة الاخر وما
يتخيل من ان المفهوم من ادلة حجية الاستصحاب او خبر العدلين او العدل الواحد على القول به او غير ذلك كون التكليف على حسب مؤديها لا غير حتى انه
لو عمل بمقتضاها كان ممتثلا بحسب الواقع سواء تبين له الخلاف او لم يتبين فيجب تاويل ما يقتضي بظاهره ان يكون التكليف على حسب الواقع فليس بشيء
بل المفهوم من تلك الادلة انما هو مجرد وجوب التعويل عليها كالادلة الدالة على وجوب التعويل على العلم ولا منافاة بينها وبين ما دل على ان التكليف
الواقعي بحسب الواقع وهي ظواهر تلك الخطابات كما يشهد بصحة التصريح بها من غير ان يكون هناك ثبوت منافات وتعارض فاذن لا داعي الى

ارتكاب التعويل

ارتكاب التعويل في غير ما قام عليه الدليل نعم مقتضى الاصول الاولية وجوب تحصيل العلم بحصول المطلوب ما لم يقم دليل على خلافه وتلك الادلة قامت على الاكتفاء بغيره وبالجملة فلا
الى جعل الامتثال للامر الظاهري موجبا للامتثال للامر الواقعي عند اختلاف المورد اذ حصول الامتثال بامر من غير اتيان بمورده غير معقول نعم يجوز ان يكون
مسقطا لبقاء التكليف به عند قيام دليل على السقوط فيتقيد بها الاطلاق المقتضي لعدم السقوط واما حكمنا بالامتثال في بعض موارد المقام كما في
التلبس بالصلوة قبل دخول الوقت او في ثوب نجس على تفصيل تقرر في محله فلتعميمنا مورد الحكم الواقعي هناك الى ما ادى اليه الطريق المعتبر شرعا لدلالة الدليل
عليه وذهب الفاضل المعاصر على ما يظهر من كلامه الى القول بان موافقة الامر الظاهري بتحري ظن الامر الواقعي بمعنى يقتضي سقوطه ما لم يدل دليل على خلافه
واحتج عليه بالاصل وبان الظاهر من الامر الثاني في اسقاط الامر الاول بالشهادة واللغة ثم قال نعم لو ثبت من الخارج ان كل مسقط انما يسقط بالبدل او الى ما دام
غير متمكن منه فلما ذكر وجه وكذلك ان كان باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد
سقوطه فتصير المسئلة فقهية لا اصولية انتهى اقول لا ريب في ان قضية اطلاق الامر بشيء عدم سقوطه بفعل غيره وان كان مأمورا به بامر آخر ودعوى
سقوطه به تقييد للامر ولو فسر المأمور به بما يؤدي اليه طريق شرعي كان مجازا وعلى كل من التقديرين لا بد من قيام دليل عليه وليس في الامر الثاني ما يقتضي
ذلك عرفا ولا لغة كما عرفت والتمسك باصالة البراءة واصل العدم في مثل المقام فاسد من وجهين الاول ان الذي يتجه فيه اصل الاشتغال لاصل البراءة
واصل بقاء التكليف لا اصل العدم وذلك للقطع بحصول الاشتغال والشك في البراءة عنه وسقوطه فيستصحب الثاني لا يستند الا الاصول الظاهرية
انما يصح حيث لا يعارضها ظاهر خطاب وقد عرفت ان الظاهر من اطلاق الامر عدم السقوط واما ما ادعيه من ان الامر بالامر الظاهري بدل عما امر
بالامر الواقعي ثم ادلا شاهد عليه الا انا نقطع بان الصلوة بالطهارة اليقينية او الظنية لم يؤمر بها من حيث كونها بدلا عن الصلوة بالطهارة
الواقعية بدنية من حيث كونها هي فالاعتداد بالظن او اليقين انما هو من حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها واما ما ثبت بدليته على تقدير
العجز عن المبدل كالتيمم عن الوضوء او كالقعود وما بعده من الحالات المترتبة عن القيام فالدعوى متجهة فيه اذ الظاهر من البدلية عرفا ولغة سقوط
الامر بالمبدل به مطلقا نعم اذا كان الامر بالبدل على تقدير على عدم التمكن من المبدل في تمام الوقت فعلم ذلك او ظن حيث يعتبر الظن ولاته ثم انكشف
الخلاف رجع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصلي من هذا المبحث بيان كيفية دلالة الامر الذي هو دليل شرعي لا بيان حال البدل او المبدل الذي هو من
ما فعل المكلف فالمسئلة اصولية لا فقهية فصل اختلفوا في ان الامر بالامر بشيء امر للمأمور الثاني بذلك الشيء ام لا والحق ان مجرد الامر بالامر وما في
معناه كالايجاب لا يقتضي الامر لغة الا اذا توقف صدق حقيقته من المأمور به الى امره باتباعه فيه فيقتضي بظاهره الامر به بواسطة امر المأمور لئلا
يلزم الخروج عن ظاهر اللفظ او التكليف بالمحال فلو قال اوجب عليه كذا او افرض عليه كذا او قال مره بكذا فان كان المأمور الثاني ممن يجب عليه
طاعة المأمور الاول ولو بنذر وشبهه او كان المأمور الاول في الفرض الاخير على مرتبة من المأمور الثاني بحيث يصح معه صدق الامر عرفا وان
تخلف عن الوجوب لو قلنا به لم يقتض الامر المذكور امره بالاتباع لجواز صدوره ممن ليس له امره والايجاب عليه والا فيدل بظاهره الامر بواسطة
امر المأمور كالامر ويجوز ان يكون مفاده ح ولو بالالتزام جعل سلطان وولاية له على المأمور الثاني بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير حاجة
الى ان يكون مأمورا باتباعه ومن هذا الباب امر الشارع ولي الصبي بامره في موارده المقررة ولهذا يستحق الصبي معاقبة الولي عقلا وشرعا على
تقدير مخالفته له دون معاقبة الشارع لعدم مخالفته له واما عرفا فالظاهر منه الامر به مطلقا ما لم يقم قرينة على خلافه فانهم يعدون الامر الثاني مبلغا

لامتثال التكليف ومؤيدًا كما يشهد به تتبع موارد استعماله وان كان اللفظ باقيا على معناه الاصلي هذا اذا كان المامور به مادة الامر واما اذا كان صيغته
الامر كقوله قل له افعل كذا فالتحقيق انه لا يقتضي الامر بالفعل لغة مطلقا اذ ليس معناه الا الامر باطلاق هذا القول نعم يقتضيه بحسب العرف كما تقرر هذا كله اذا اطلق الامر بالامر
اما اذا قال له مره عني بكذا او قل له عني افعل كذا فلا ريب في انه يدل على امر المامور من قبله وان المخاطب مبلغ عنه وان قال مره من قبل نفسك او قل له افعل كذا
من قبل نفسك دل على عدم كونه مبلغا فان كان المورد له اهلية الامر والا كان حقيقته ظ الامر في الاول انشاء الاهلية وذلك كلامه والظاهر ان هذين القسمين
خارجان عن محل النزاع واما ما احتج به القائل من قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا وجوب على الصبيان ومن انه لا تناقض بين قول
القائل مر عبدك بان تتجر ويبين قوله للعبد لا تتجر غير مناف لما بيناه كما عرفت ويلحق بما تقرر ما لو ترتبت الاوامر وامره بالامر به ندبا او ندب اليه وجوبا او ندبا
ومثله الاباحة والارشاد وقس على الامر حال النهي والملفق منهما ولو مع غيرهما وقد يعد من فروع المسئلة قول القائل مر عمرا وامنع عبدي فهل له ان يبيعه قبل
اولا وكذا لو قال انه وكيلا عن بيعه فصل اذا تعاقب امران متماثلين فان كان هناك ما يرجح الحمل على المرة تعين الحمل عليها نحو صل ركعتين صل الركعتين
وكقول المولى لعبده اسقني ماء اسقني ماء فان ظهور اللام في العهد وقرينة المقام في الثاني شاهد على عدم ارادة التكرار وكذا اذا كان ظاهر الخطاب او
المقام يفيد لارادة التاكيد ووحدة المطلوب والا حمل على التكرار سواء كان في اللفظ ما يرجح الحمل عليه كقوله صل ركعتين وصل ركعتين او التاكيد بالواو وغير
معهود ويقرب منه العطف بالفاء وثم او لم يكن لان التاسيس اظهر من التاكيد في متفاهم العرف وفي التعليل غير مطرد والتحقيق ان يفصل في ذلك بين ما اذا
اورد لكل منهما سببا مغايرا للسبب الاخر كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه درهما ثم قال ان اكرمك فاعطه درهما فاتفق المجي والاكرام او ذكر لاحدهما سببا و
اطلق الاخر واتفق حصول السبب فيختار التاسيس في الصورتين على التاكيد على اشكال في الصورة الاخيرة لاحتمال حمل المطلق فيها على المقيد
لكنه ضعيف على ما سياتي تحقيقه في مقامه والى ذلك ينظر القول باصالة عدم تداخل الاسباب وبين ما اذا لم يذكر له سببا اصلا او ذكر السبب الاول
بعينه فيبنى فيهما بين الصورتين على التاكيد كما في ذلك ينظر بالتامل في المحاورات العرفية مضافا في الثاني الى اصالة عدم تعدد التكليف وقد اتضح
مما قررنا ضعف القول بالمرة مطلقا وضعف القول بالتكرار مطلقا القول في النهي فصل لفظ النهي عرفا ولغة عبارة عن طلب العالي من الداني
ترك الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم العلو والكراهة لعدم الالزام ومن ادخلها فيه اسقط عن الحد والمراد بالفعل مطلق
الحدث اعني مدلول المصدر على ما سبق في حد الامر فدخل نحو لا تترك باعتبار الترك لتعلق النهي به حقيقة وان خرج عنه باعتبار الفعل المقيد به وخرج
نحو اترك باعتبار الترك وان دخل فيه باعتبار الفعل المقيد به على ما مر واما نحو كف نفسك عن الزنا فهو من باب الامر عندنا سواء اخذ الكف
مطلقا ومقيدا بالزنا لصدق حده عليه دون حد النهي وما زعمه بعض المعاصرين هنا من انه نهي باعتبار كون الكف آلة لملاحظة حال الزنا
فضعيف اذ ليس الكف موضوعا لطلب الكف بهذا الاعتبار كيف وما ذكره معنى حرفي والكف الماخوذ فيه معنى اسمي ولو سلم فلا نسلم انه يكون
في نهيا لعدم صدق حده عليه نعم يصدق النهي عليه باعتبار ما يلزمه عرفا بل يفهم منه طلب الترك والكلام فيه ومن منع تعلق التكليف بالترك ابدل
لفظه في الحد بالكف ثم ما ذكرناه من انه حقيقة في الالزام بالترك وهو الظاهر من موارد استعماله فاطلاق المنهي عنه على المكروه مجاز بدليل التبادر
ويساعد عليه ظ الاية وخالف في ذلك بعض فجعلوه حقيقة في المكروه ايضا ويعرف الكلام فيه بمقابلته لما مر في بحث الامر وقد يطلق و
يراد به صيغة لا تفعل ونظايرها وهذا هو المعنى المصطلح عندنا وعند اهل العربية وقد اختلفوا في مدلوله بهذا الاعتبار كاختلافهم في مدلول الامر

فالاكثر على

فالاكثر على انها حقيقة في التحريم وقيل في الكراهة وقيل مشترك بينهما والحق انه موضوع للقدر المشترك اعني طلب ترك الفعل كما ذهب اليه بعضهم لكنه عند
الاطلاق ظ في عدم الرضا بالفعل فيفيد التحريم والحظر والمستند على ذلك التبادر كما تقرر في مبحث الامر ولك تمشية بقية الادلة السابقة فيه احتج
الاكثرون بالتبادر فان المولى اذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل عد عاصيا وذم لفعله ما نهي عنه وذلك اية التحريم واذا ثبت عرفا ثبت
لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وبان العلماء كانوا لا يزالوا يستدلون بالنواهي المطلقة على التحريم من غير نكير وذلك اجماع منهم على انها حقيقة في
التحريم والجواب عن الاول ان التبادر المذكور اطلاقي فلا يقتضي الحقيقة كما مر وعن الثاني بان الاتفاق انما هو على دلالة الصيغة المجردة على التحريم وانما يمنع
دلالتها عليه وضعا وليس فيما نقل عنهم دلالة عليه وقد يستدل بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فان الامر للوجوب كما مر ووجوب الانتهاء يقتضي حرمة الفعل
لا يقال هذا وارد في نواهي الرسول ص فلا يتناول نواهيه تعالى والنواهي الائمة والمقصود اثبات الدلالة في الجميع او يقال لا نم ان وجوب
الانتهاء عن المكروه ايضا بمعنى وجوب العمل بمقتضى كراهته لانا نقول اما الاول فمدفوع بان المقصود يتم في الباقي بعدم القول بالفصل و
قد يتمسك في نواهيه تعالى بالاولوية وهي في محل المنع لعدم وضوح المناط واما الثاني فمدفوع بان المفهوم من الانتهاء موافقة النهي بترك الحاق م
الفعل واما العمل بمقتضى الكراهة بمعنى الفعل على كراهته فلا يسمى انتهاء حقيقة لا لغة ولا عرفا وفي اصل الحجة بحث وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعا
لطلب الترك على وجه الالزام كما اخترناه فهو لا يتناول مدلول الصيغة ما لم يثبت استعمالها في الحظر فاثبات استعمالها في الحظر بتناوله لها دور وان
كان موضوعا لمطلق طلب الترك دار الامر بين احد التاويلين من تخصيص الموصول او حمل الامر على الطلب المطلق اعني القدر المشترك
والتخصيص وان كان في نفسه ارجح الا انه هنا من حيث استلزامه اخراج اكثر الافراد على الظاهر اما مرجوح بالنسبة الى التاويل في الامر
او مساو وكيف كان فلا ينهض دليلا على المقصود وفيه نظر اذ يكفي في التمسك بالاية الاستشهاد الى العرف واللغة في تسميته مدلول الصيغة المجردة
عن القرينة الصادرة عن العالي نهيا وهذا ظ بالرجوع الى المحاورات ولا حاجة الى تعيين معنى النهي والصيغة نعم يتجه على اصل
الاحتجاج ان الاية انما تقتضي مجرد الاستعمال وهو لا يقتضي الوضع كما هو المقصود ويعرف حجة القول بالكراهة والاشتراك بالمقايسة الى حججها
التي مرت في بحث الامر ثم من القائلين بانها للتحريم من توقف في دلالتها عليه اذا وردت عن الائمة نظرا الى شيوع استعمالها
في عرفهم في الكراهة حتى صارت فيها من المجازات المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وقد تقدم نظير هذا الكلام في مبحث الامر و
الجواب الجواب فصل الحق ان المطلوب بالنهي انما هو ترك الفعل اعني التسبب لعدمه ونفيه وذهب جماعة الى انه امر وجودي وهو
الكف عنه ولنا وجوه الاول ان النهي حقيقة في طلب الترك مجاز في طلب الكف لتبادر الاول منه دون الثاني وليس هناك ما يستدعي
صرفه عن معناه الحقيقي الا ما تخيله الخصم وهو لا يصلح له على ما سنبين فساده فيتعين الحمل عليه وهو المطلوب الثاني ان المطلوب لو كان نفس
الكف لوجب العزم على الفعل والميل اليه لتوقف صدقه عرفا عليه ولعصى بالترك اذا تجرد عن الكف لعدم الاتيان بالمطلوب وفساد كل
من اللازمين يقتضي فساد الملزوم لا يقال مفاد النهي طلب الكف عند ارادة الفعل والعزم عليه لا مطلقا فيندفع المحذوران لانا نقول هذا
التقييد خلاف المستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا وجه لارتكابه على انا نقطع بان المكلف حال عدم ارادة الفعل منهي عنه ولا اختصاص
له بحال الارادة الثالث انه لو كان المطلوب نفس الكف لزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب لم يتعلق الا به

وانه باطل قطعا وما توهم دفعه من ان المطلوب بالذات انما هو الترك لكن لما لم يكن مقدورا تعلق الطلب بالكف وسيلة اليه فغير مجد اذ العقاب لا يترتب
عقلا وعادة وعرفا الا على مخالفة ما طلب من المكلف دون الآثار التي قصد ترتبها على الفعل المطلوب اذا لم يتعلق بها طلب حقيقة الرابع انه يلزم على التقدير
المذكور ان لا يستحق عقابا على معصية والتالي باطل بيان الملازمة ان ما يستحق عليه العقاب اما ترك واجب او فعل حرام وشيء منهما لا يصلح لترتبه على
ترك الواجب فلان الترك نفسه غير مقدور على زعم الخصم ولا عقاب على غير المقدور اذ كل ما يصح ترتب العقاب عليه يصح تعلق التكليف والخطاب به قطعا واما
الكف عنه فهو وان كان مقدورا لكن ترتب العقاب عليه يقتضي ان يكون متعلقا للتكليف ولا تعلق له به واما بفعله فظاهر واما بتركه فلما مر واما بالكف عنه
فلعود الكلام اليه وتسلسل واما انه لا يصلح لترتبه على فعل الحرام فلانه المطلوب خلافه وقد مر فساد الوجه الثاني او على ترك الكف عنه وقد مر فساده في الوجه الاول
واما بطلان التالي فبالضرورة والاتفاق ولعل الخصم تعسف فيلتزم في ترتب الذم والعقاب على فعل يتعلق التكليف بضده وهو ترى او يلتزم بان
كلا من جهة الوجوب والحرمة مركبة من مطلوبية شيء ومبغوضية شيء فوجوب الواجب مركب من مطلوبية الفعل ومبغوضية الكف وحرمة الحرام مركبة
من مبغوضية الفعل ومطلوبية الكف فكما يصح ترتب الثواب على فعل المطلوب كذلك يصح ترتب العقاب على فعل المبغوض ويشكل هذا البيان بان المطلوبية
والمبغوضية صفتان متقابلتان كالفعل والترك فمتى اتصف احدهما باحدهما وجب بحكم التقابل ان يتصف الآخر بالاخرى فاذا اتصف الفعل بالمطلوبية
لزم ان يتصف الترك بالمبغوضية على حسب مطلوبية الفعل واذا اتصف الفعل بالمبغوضية وجب ان يتصف الترك بالمطلوبية على حسب مبغوضية الفعل واما
الكف فليس في طرف التقابل مع الفعل والترك فلا يجدي اتصافه بالوصف المقابل الحاصل لما اورده في المعالم من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في
العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه لا يكاد يخطر الكف بالبال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس
هو الكف وان الامر يصدق الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد الترك هذا كلامه وفيه نظر يظهر مما سيأتي ولو قال ان تارك المنهي عنه لاجل النهي يعد ممتثلا بالترك و
يمدح عليه ثم ويسلم عن الاشكال ولكن ان تجعله دليلا اساسيا احتجاجهم بان الترك عدم فلا تؤثر القدرة فيه فلا يتعلق التكليف به فلا يكون مطلوبا
بالنهي فيتعين الحمل على الكف اذ لا مخرج عنهما اتفاقا وهو المطلوب والدليل على ان القدرة لا تتعلق بالعدم ان العدم نفي محض وهو لا يصلح اثرا
للقدرة وانه سابق على القدرة وتأثير المتأخر في المتقدم غير معقول وانه مستمر ازلي والقدرة تستدعي اثرا متجددا يستند اليها لا يقال العدم
قد يكون مسبوقا بالوجود كترك القيام بعد حصوله فهو متأخر عن القدرة متجدد بعدها فينتقض كلية الدعوى في الدليلين الاخيرين لانا نقول
الكلام في الاعدام الخاصة ولا ريب في انها ازلية اذ عدم قيام زيد في وقت خاص مستمر من الازل او نقول اذا ثبت المقصود في الاعدام الازلية
تثبت في غيرها لعدم الفارق والجواب ان الترك ليس مجرد العدم بل جعله والتسبب منه عدم كون العدم مقدورا كيف ولو لم يكن العدم مقدورا
لم يكن الوجود ايضا مقدورا لتساوي نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم اذ القدرة على احدهما خاصة اضطرار لا قدرة ودعوى ان العدم
المحض لا يصلح اثرا للقدرة مصادرة لا قادرية كل اثر بحسبه مع ان المطلوب بالنهي جعل عدم لاحق للموجود وله عند بعض اهل المعقول حظ من الوجود
الاعتباري باعتبار وجود منشأ الانتزاع وليس المراد ان العدم السابق على القدرة مستند اليها بل العدم المقارن فان عدم قبل وجود
الفاعل يستند الى عدمه وعدم علمه وقدرته وارادته وهذا غير مقدور له ولا مطلوب منه بالنهي وبعد وجوده ووجود علمه وقدرته يستند الى
عدم ارادته فقط وهذا مقدور له لاستناده في الحقيقة الى القادر من حيث كونه قادرا وتوضيحه ان القادر المختار اذا علم ببعض مقدوراته

الحالية فلابد له

الحالية فلابد له من ان يختار اما فعله فيريده او تركه فلا يريده وليس له حالة ثالثة فكل من ارادته وعدمه مستند الى اختياره فيستند اثرهما اليه او
نقول يكفي في استناد العدم الى القدرة توقفه على عدم تعلقها برفعه عند حصول شرائطها الاستنادي كاف في صحة التكليف به قطعا كما يكفي في صحة
التكليف بالمسبب مجرد القدرة على سببه البعيد لحصوله على ان المراد بازلية العدم ان كان ازليته بحسب الذات فممنوع لان الفعل ممكن والممكنات في
حد ذاتها عرية عن وصف الوجود والعدم وان كان ازليته بحسب الزمان فدعوى عدم تأثير القدرة فيه مطلقا ممنوعة الا ان هذا المنع انما يتجه بالنسبة
الى القدرة الازلية ومحل البحث انما هو قدرة الحادثة وقد يجاب بان اثر القدرة استمرار العدم لا نفس العدم ولا نسلم ان استمرار لا يصلح اثرا للقدرة
لان القادر يمكنه ان لا تفعل فيستمر او يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها وفيه نظر لان
استمرار العدم وبقاءه صفة له فيكون معدوما ايضا لا محالة فهو اذن بحكم العدم في عدم جواز تعلق القدرة والتكليف به على ما افاده دليل الخصم فان
تم لزم عدم جواز تعلق التكليف به ايضا والا فلا مانع من تعلقه بنفس العدم فالتفرقة غير مسموعة مع ان الاستمرار غير معقول فيما اذا كان
العدم مسبوقا بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة ازلية كما سبقت لا جدوى لها هنا لظهور انه لا يفهم من النهي طلب استمرار الاعدام الخاصة باعتبار
كونها ازلية مع ان الخصوصية ان اعتبرت قيدا للعدم فهو حادث قطعا لانتفائه قبلها وانما تتم دعوى ازليته الزمانية ان اعتبرت الخصوصية ظرفا
اعتبرت الخصوصية قيدا للعدم وقطعا على ان هذا مناف لما ذكره في الدعوى من تعلق الطلب بنفس العدم اذ على هذا البيان يلزم ان يكون المطلوب بالنهي
استمراره لا نفسه وفيه ايضا خروج عن وضع الصيغة فان المتبادر منها طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب استمرار الترك السابق ويمكن ان يتمسك
في دفعه ايضا ببعض الوجوه التي اسلفنا في دفع القول بالكف وقد يستدل على القول المذكور بان المطلوب لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف
ممتثلا ومثابا بمجرد الترك ولو لغير الامتثال والتالي باطل اما الملازمة فلانه اتى بالمطلوب واما بطلان التالي فبشهادة العرف والعقل وقد يجعل من التالي
الامرين على تقدير حصول الترك حال عدم القدرة على الفعل وهو خطأ لان التكليف مطلقا لا يتعلق بالمكلف في غير حال القدرة والجواب انا لا نسلم
ان الاتيان بالمطلوب بمجرده يوجب الامتثال بل انما يوجب اذا كان الداعي اليه موافقة الطلب اما الواقع به بدون ذلك فان كان المقصود مجرد حصوله سقط
عنه التكليف بحسب الواقع من غير مخالفة وكان ما اتى به عين المطلوب وان كان المقصود حصوله على وجه الامتثال كما في الصوم لم يسقط بمجرد حصوله
على حد ما مر في الامر ومن هنا تبين ضعف ما ذكره في الدليل الخامس ثم اعلم ان من قال بان الطلب لا يتعلق بالعدم يلزمه القول بان النهي
عن الشيء عين الامر بضده العام اعني الكف اذ لا معنى لطلب الكف الا امر به انهما لفظان عبر بهما عن مفهوم واحد وعلى قياسه الكلام على القول
الآخر وهذا ظاهر ثم الفاضل المعاصر في المقام اشكالان احدهما انه لا فرق بين المقام والمقام الذي مر الاشارة اليه وهو ان النهي عن الشيء هل يقتضي
الامر بضده اولا وفيه نظر لان الكلام هنا في تعيين المطلوب بالنهي مع قطع النظر عما يلزمه من الاعتبارات والبحث هناك انما هو عما
يلزمه من الاعتبارات مع قطع النظر عن تعيين المطلوب به اذ ان اراد وابا الضد الضد العام اعني مجرد الترك او الكف واما اذا ارادوا به
مطلق الضد او الضد الخاص كما يظهر القائلين بالاقتضاء بوجوب المحرم للتوصل الى ترك عنده المحرم فالفرق بين النزاعين واضح
الثاني انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم
الدور وهذا الفظ ووجه لزوم الدور غير ظاهر لانه ان اراد بضد الكف نفس الفعل المنهي عنه فغاية ما يلزم ان يكون الامر بالكف مقتضيا للنهي

عنه والنهي عنه مقتضيا للامر بالكف وهذا لا يكون دورا لجواز ان يكون الاقتضاء على وجه العينية او التلازم والتحقيق انه لا مغايرة بينهما الا في مجرد الاعتبار فاطلاق الاقتضاء تسامح وان اراد به ارادته فالكف عن الفعل كف عنها فغاية ما يلزم ان يجب الكف عن الفعل باعتبار كونه كفا عن ارادته ايضا ولا دور فيه وان اراد به الكف عن الكف فاللازم منه على تقدير صحته التسلسل دون الدور نعم يلزم الدور او التسلسل على الوجه الاول اذا قلنا بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن الضد والنهي عن الشيء يتضمن الامر بالضد كما ذهب اليه بعضهم فان ذلك يوجب جزئية الشيء لنفسه ان جعلنا الامر الثاني عين الاول وهو دور او جزئية مثله لو ان جعلنا الثاني غير الاول وهو تسلسل وكذا ان قلنا بان كلا منهما يستلزم الآخر استلزام المسبب لمسببه كما يظهر ممن اثبت ذلك من باب المقدمة فيلزم مع الاتحاد الدور ومع التغاير التسلسل ولا فرق على التقديرين بين ان يقتضي النهي طلب الكف او طلب الترك وان كان القايل بها قد فسره بطلب الكف فتدبر

فصل اختلفوا في دلالة النهي على الدوام والتكرار فاثبتها قوم وعزي الى الاكثر ونفاها آخرون وانما جمعنا في تحرير العنوان بين الدوام والتكرار لان الاول اوفى بالقول بان المط بالنهي مجرد عدم الفعل والثاني انسب بالقول بانه الكف ومما ذكرنا في الفصل الاول ايضا ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مط حتى العدمية منها او الزمنا باستنادها الى المكلف والظ من مقالة المثبتين كونه موضوعا للتكرار بالخصوص فيدل مع قطع النظر عما سواه حتى عن اطلاقه والظ من مقالة النافين نفي دلالته على التكرار ولو مع ملاحظة اطلاقه ما لم يقم قرينة خارجية على خلافه فالنزاع على هذا معنوي والحق انه بحسب اصل الوضع لا يدل الا على طلب الترك ولهذا يصح تقييده بكل من الاستمرار وعدمه على الحقيقة واما عند الاطلاق فمقتضاه الدوام والاستمرار لا غير وبعبارة اخرى ان اعتبر النهي مجردا عن الاطلاق والتقييد كان لطلب نفي المهية مجردا عن الدوام وعدمه وان اعتبر مط كان لطلب نفي المهية دائما ويمكن تنزيل مقالة النافين على الوجه الاول ومقالة المثبت على الوجه الثاني فيكون النزاع لفظيا لكنه بعيد كما لا يخفى قلنا في المقام اذن دعويان لنا على اوليهما وجوه احدها التبادر فان المفهوم من النهي عند تجريد النظر عن اطلاقه وتقييده ليس الا طلب ترك المهية مجردا عن الوصفين وقد سبق ان التبادر من شواهد الحقيقة ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر اوضح وهو ان النهي كالامر يشتمل جزء مادي يدل على نفس الطبيعة لا بشرط وجزء صوري وهو اداة النفي والهيئة به يدل على طلب الترك والنسبة ولا دلالة لهذين المفهومين على التكرار لا منفردا ولا منضما فيكون للقدر المشترك بينهما وهو المطلوب الثاني ان استعمال النهي في القدر المشترك بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت اطلاقه عليها فبقضية ما اسلفناه من اصالة الحقيقة في متحد المعنى ان يكون حقيقة في القدر المشترك وللخصم ان يمنع وقوع استعماله في القدر المشترك اذ ليس له مورد ظ يمكن الزامه به الثالث انه لو كان موضوعا للتكرار بخصوصه كما زعمه الخصم لزم ان يكون مجازا عند تقييده بغيره وليس كذلك للقطع بان قولنا للحايض لا تصومي ايام حيضك وللجنب لا تدخل المسجد ولا تمس خط الكتاب الى ان تغتسل الى غير ذلك مما لا يحصر حقيقة لا غير ودعوى ان للمقيد وضعا آخر مدفوع باصالة عدم الاشتراك ولنا على الثانية ايضا وجوه منها التبادر فان المفهوم من النهي المطلق عرفا ليس الا طلب الترك على الاستمرار وذلك ظ عند الرجوع الى المحاورات الثاني ان علماء الاعصار والامصار لم يزالون يستدلون بالنواهي الواردة في الكتاب والسنة على دوامه من غير نكير وذلك اجماع منهم على ظهوره في الاستمرار الثالث ان قضية وقوع المادة المطلقة التي مفادها المهية المطلقة في سياق النفي المستفاد من النهي حيث ان معناه طلب النفي عموم النفي فيتناول جميع الازمان وهو المراد بالاستمرار

لان قضية

لان قضية عموم النكرة المنفية تناول الافراد دون الازمان الا ترى ان قول القايل كل من دخل داري فله كذا يعد عاما بالنسبة الى الافراد حتى انه لو استثنى منه بعض الافراد صح من غير حاجة الى تقدير ومطلقا بالنسبة الى الزمان ولهذا لا يصح ان يستثنى منه بعض الازمان الا بعد لفظ كل زمان وشبهه ولو كان له عموم بالنسبة اليها ايضا لصح ذلك من غير تقدير لانا نقول ليس الغرض شمول النفي للازمان اصالة بل تبعا من حيث شموله لجميع الافراد المتحققة في جميع الازمان كما هو قضية رفع الطبيعة المطلقة اذ بدونه لا يكون للنفي نفي المهية المطلقة بل المقيدة بزمان دون زمان وهو خلاف الفرض ومما يؤكد ذلك ما تقرر في محله من ان الزمان من مشخصات الفعل فالفرد الحاصل في كل جزء من الزمان لا يكون الا موجودا فيه فلا ينفك عموم الافراد حقيقة من عموم الازمان واما عدم صحة استثناء بعض الازمان في المذكور من غير تاويل فانما هو لعدم التجانس المعتبر في الاستثناء المتصل فلا ينافي تناوله للافراد المتحققة فيها وانما يتم ما ذكر اذا لم يصح بعض الافراد المعيّنة ببعض تلك الازمان وهو توهم ومما حققنا يظهر ضعف فرق بعض المعاصرين بين شموله لافراد زمان وشموله للافراد الحاصل في جميع الازمنة حيث قطع بدلالته على الاول دون الثاني بل منع من دلالتها عليه مع انهما على ما عرفت من باب واحد وان شئت مزيد بيان للمقام وزيادة توضيح للمرام فاعلم ان للمهية بحسب الاعتبار حالات ثلثة لانها اما ان تعتبر مقيدة ام لا والثانية هي المهية لا بشرط وعلى الاول اما ان يكون القيد وجود شيء او عدمه فالاول هو المهية بشرط شيء والثاني هو المهية بشرط لا فتنقسم المهية الى هذه الاقسام بواسطة انقسام ما يلحقها من الاحوال الاعتبارية والمقسم هو المهية المعتبرة مجردة عن تلك الاعتبارات ولا يقدح لزوم ارتفاع النقيضين من ثبوت التقييد بالاعتبارين وعدمه عنها لجوازه بالنسبة الى مرتبة الذات لان مرجعه الى سلب اقتضائها بها لا الى اقتضائها لها ليمتنع الانفكاك فتغاير الاقسام في الاعتبار وتتقابل الاقسام لتقابل الاعتبارات وقد تعتبر هذه الاقسام بالنسبة الى ما هو الواقع من الذهن والخارج ثم المهية الماخوذة بشرط شيء يكون من الاعتبارين ممتنع في الامكان وعدم امكان لحوق الشرط لها وعدمه وهو واضح والمهية الماخوذة بشرط لا بالاعتبارين ان اعتبرت بالقياس الى شيء معين جاز وجودها حقيقة ذهنا وخارجا في الجملة كان كان الشرط عدم كونه متحركا بالفعل والا امتنع اذ لا اقل من تقييدها بالوجود ولوازمه نعم للعقل ان يعتبرها بشرط عراها من جميع ما يعتبرها من اللواحق حتى من وجودها الذهني الذي هو نفس تصورها لكن وجودها ح اعتباري لا تحقيقي والمهية لا بشرط ان اخذ بالاعتبار الاول امكن وجودها حقيقة ذهنا وخارجا او عدم اعتبار الشرط لا يقتضي العدم وان اخذت بالاعتبار الثاني امتنع وجودها لاستحالة خلو الموضوع الموجود من غير المحمول ونقيضه وعند التحقيق المهية المعتبرة لا بشرط بالاعتبار الاول هي حقيقة ماخوذة بشرط ذلك الاعتبار بالنسبة الى ذلك الاعتبار بالاعتبار الثاني فاذا تبين عندك ما حققناه ان للمهية بالنظر الى الاعتبار حالات ثلثة وبالنظر الى الوجود والواقع حالتين لاستحالة وجودها بالحالة الثالثة فظهر صحة ما ادعيناه في المقامين فانه ان لوحظ نفي المهية وجرد النظر عما لها من عدم التقييد بشيء لم يوجد له دلالة على عموم النفي لصلوحه وللخلافه لان نفي المهية الماخوذة بهذا الاعتبار مردد بين ان يكون نفيا للمهية المطلقة والمقيدة لظهور ان النفي انما يتعلق بالمهية الملحوظة على ما تقرر في اللاحظ عليه واقعا ولا يدور مدار الاعتبار وهي بهذا الاعتبار غير منفكة عن احد الاعتبارين وان جرد النظر عنها وان لوحظ باعتبار ما لها من التقييد بعدم اعتبار شيء معها وهو اعتبار اطلاقها دل على عموم النفي اذ لا يصدق رفع المهية الغير المقيدة مع وجود مقيد من مقيداتها ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر اوضح وهو ان صيغة النهي عند الاطلاق يدل على طلب نفي المهية في الزمن المشترك بين الحال والاستقبال بدليل انها ماخوذة من المضارع الموضوع

للقدر المشترك بين الزمانين كما هو المختار ولا يصدق نفي الماهية في الزمن المشترك بين الزمنين الا بترك جميع افرادها في جميع افرادهما كما لا يصدق
قولنا ما ضرب زيد الا بانتفاء جميع افراد الزمن الماضي للبيان الذي سبق فيلزم ذلك على الدوام عند الاطلاق وهو المقصود الرابع ما وجدناه في
كلام بعض المعاصرين في توجيه المثبتين وهو ان المطلوب بالنهي المطلق ان لم يكن دوام الترك لكان المطلوب منه الترك في وقت معين والتالي باطل
اذ لا دليل على التعيين فيلزم الاغراء بالجهل ورده بعد ما عداه وجها وجيها بما حاصله منع الملازمة لجواز ان يكون المطلوب طبيعة الترك في اي وقت
اتفق كما مر نظيره في الامر فلا يثبت الدوام ثم بنى على هذا الرد والتحقيق ان الملازمة فيه في الجملة ظاهرة لان ترك الفعل في الجملة مما لا يصلح لان يكون
مطلوبا ومقصودا لهم لوقوعه من كل فاعل لا محالة فان كل زان يترك الزنا في الجملة وكل سارق يترك السرقة في الجملة وهكذا وصيرورة الترك بالنهي
صالحا لان يقصد به الامتثال فيترتب عليه اثاره مما لا يعتد به في مثل المقام فالمرة نعم يتجه على الملازمة امران الاول ان المطلوب بالنهي قد يكون الترك
على وجه الامتثال وهو غير لازم الحصول على تقدير عدم النهي ويمكن دفعه بان الكلام في النهي المطلق وظ في طلب الترك على حذو ما مر من تحقيقه في مبحث الامر الثاني
الفعل المنهي عنه قد يكون مما يمكن بقاؤه واستمراره كالتغرب عن البلدان وهجر الاخوان والتخلق بمساوي الاخلاق وغير ذلك مما لا يلزم فيه وقوع الترك
في الجملة ويمكن دفعه بانه لا محيص من التزام القول بالاستمرار في غيره فيمكن اتمام الكلام فيه بعدم القول بالفصل وربما امكن منع بطلان التالي بالتزام
القول بالفورية دون الاستمرار لكنه ضعيف والتحقيق ان هذا الوجه لا يصلح مستندا للمثبتين لانه لا يقتضي دلالة النهي بالوضع ولهذا تركنا ذكره
عند ذكر ادلتهم احتج الاولون بامرين الاول تبادر التكرار منه بدليل ان العبد يذم اذا اتى بما نهى عنه مولاه مطلقا بعد تركه مدة يتمكن من ايقاعه
فيها الثاني ان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود الا بالامتناع من ادخال كل فرد فيه واجيب من الاول بالمنع من تحقق التبادر والتحقيق ان
يقال ان كانت دعوى التبادر بالنسبة الى النهي المطلق فمسلم لكن لا يثبت بها المدعى وان كانت بالنسبة الى مجرد اللفظ فممنوع وقد … هذه المقالة
المذكور عليها والجواب عن الثاني ان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين الدوام وعدمه بدليل صحة تقييده بكل منهما فلا يثبت
خصوصية احدهما الا بدليل احتج الاخرون اولا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك حيث ان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم و
لا دوام والجواب منع الملازمة لان مقصود الخصم كونه حقيقة في الدوام وهو انما يقتضي ظهوره فيه فلا ينافي الانفكاك لقيام قرينة او دليل وثانيا بان
النهي قد ورد تارة للتكرار كما في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا واخرى لخلافه كما في قول الطبيب لا تشرب اللبن فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك
والمجاز المخالفان للاصل واجيب بان عدم الدوام في قول الطبيب انما يستفاد للقرينة ولولاها لكان المتبادر هو الدوام على ان المجاز لازم على تقدير
ان يكون موضوعا للقدر المشترك ايضا اذا استعمل في احدى الخصوصيتين فلا ترجيح وفي كلا الوجهين مع اصل الحجة نظر اما في الوجه الاول فلما
حققناه من ان الدوام وعدمه انما يستفادان بملاحظة امر خارج عن نفس النهي واما في الوجه الثاني فلا يمنع ثبوت استعماله في شيء من الخصوصيتين
كما مر واما في اصل الحجة فلان مجرد كونه موضوعا للقدر المشترك لا يوجب تبادرهما عند الاطلاق مع ان التعليل بلزوم الاشتراك والمجاز عليل كما
نبهنا عليه سابقا وثالثا بانه يصح تقييده بالدوام من غير تكرار وبخلافه من غير نقض وهو اية كونه للقدر المشترك ورد بان التجويز جائز
والتاكيد واقع فالقيد في الاول تاكيد وفي الثاني قرينة على المجاز وضعفه ظ مما مر والحق ان الحجة متجهة الا انها لا دلالة لها على نفي العموم
عند الاطلاق كل من قال بان النهي للدوام والتكرار ولو جهة الاطلاق يلزمه القول بانه للفور والا لجاز التاخير الى حيث لا يتمكن من

الترك الامرة

الترك الامرة واحدة وان علم به اذ لا دليل على التوقيت وذلك ينافي وجوب الدوام والتكرار واما من قال بانه لا يقتضي الدوام والتكرار فله ان يقول
بدلالته على الفور كما نقل عن الشيخ ره في العدة وان لا يقول به كما نقل عن العلامة ره في بعض … وجهه ظ واما ما ادعاه بعضهم من ان من لا يقول بالتكرار
يلزمه عدم القول بالفور فكانه سهو من القلم والصواب لا يلزم عدم القول بالفور وهذا واضح فصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في
شيء واحد ولا بد قبل الخوض في المسئلة من تحرير محل النزاع فنقول الوحدة قد تكون بالجنس وهذا مما لا ريب في جواز الاجتماع فيه في الجملة كالسجود حيث
اجتمع فيه الامر والنهي باعتبار ايقاعه له تع وللصنم وربما منع منه من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس فجعل مورد النهي تعظيم الصنم دون السجود
ليختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد وقد يكون الوحدة بالشخص وح فان اتحدت الجهتان اعني الطبيعة المامور بها والطبيعة المنهي عنها او
تغايرتا وانحصرت افراد النوع الاول في الثاني ولو اتفاقا او تعلقا بالجزء ابتداء او ما يجري مجراه فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه الا على قول الاشاعرة
حيث جوزوا التكليف بالمح وربما منع بعضهم فيما يتحد فيه الجهة نظرا الى كون نفس التكليف محالا من حيث ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض
التحريم لانه يقتضي عدم الجواز وربما يوجه استحالته بان التكليف طلب مسبوق بالارادة واجتماع ارادة الفعل مع ارادة الترك مح نعم ان ارادة الترك
المستفاد من النهي يستلزم كراهة الفعل وهي لا تجتمع مع ارادة المستفاد من الامر ضرورة ان كراهة الشيء ومبغوضيته ينافي ارادته ومحبوبيته ولا يخفى
ان هذا لا يستقيم على ما هو المعروف من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امرا مغايرا للارادة مفارقا اياها حتى انهم صرحوا بان الآمر قد يامر بما يكرهه فلا يلزم
عند من تواردا الامر والنهي على شيء اجتماع الارادة والكراهة فيه فلهذا لم يستند الاجتماع الى امتناع التكليف والا فقد اجازه من اجاز التكليف بالمح
… وسيأتي الكلام فيه في المبحث الاتي وان اختلف الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الاخير فقد اتكل
على الوضوح لظهور اعتباره ويعتبر في اجتماعهما وحدة زمانهما فلو تعدد جاز تعلقهما بالشيء الواحد عندنا وان اتحد زمن وقوعه سواء تعددت جهتها
او اتحدت كما في الخروج من الدار المغصوبة فانه منهي عنه قبل الدخول ومامور به بعده وسياتي تحقيقه في المبحث الاتي والمراد بالنهي هنا طلب الترك
المطلق سواء تعلق بمطلق او مقيد لانا نظن من اطلاقه ويلزم من اجتماعه مع الامر اجتماع الوجوب والتحريم في الشيء الواحد كما هو مناط البحث في اجتماع
النهي بمعنى طلب ترك الخاص مع الامر سواء كان مع تغاير الجهتين كما في محل البحث او بدونه مع كونه على وجه التخيير او الترتب بان يكون تعلق الامر
مبنيا على تقدير المخالفة في النهي جائز خارج عن محل البحث وذلك كما في الواجب المنهي عنه تعيينا او تخييرا المتوصل بتركه الى الغير فان المطلوب بالنهي
تركه للتوصل به الى الغير كما بيناه في بحث المقدمة وهو لا ينافي مطلوبية الفعل على تقدير عدم التوصل والترتب في ذلك ان … مستندا على المنع من لزوم
اجتماع المطلوبية والمبغوضية والرجحان والمرجوحية في الشيء الواحد متجها فان قضية مطلوبية الترك المتوصل به الى الواجب ورجحانه مبغوضية
ترك هذا الترك ومرجوحيته دون الفعل وقضية مطلوبيته على تقدير عدم التوصل بتركه ورجحانه مبغوضية تركه الغير المتوصل به ومرجوحيته لا الترك مطلقا
ولا الترك المتوصل به فاختلف المورد وقد مر توضيح ذلك في مسئلة الضد وكان عد هذا النوع من باب الامر بالمتنافيين اقرب من عده من باب
اجتماع الامر والنهي وانما اعتبرنا كون الامر والنهي على وجه التخيير او الترتيب لانهما لو كانا على وجه التعيين والاطلاق امتنع تواردهما على محل واحد
لاستلزامه اجتماع الامر والنهي بمعنى طلب الترك المطلق المستفاد من الامر المطلق في الترك الخاص واما من القائلين بامتناع التكليف
بما لا يطاق فان مورد الامر فيه عين مورد النهي شخصا وجهة فيلحق بالنوع الاول وقد مر التنبيه على ذلك في بعض المباحث السابقة ثم

ابحاث

لا فرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلوة والغصب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المامور به كالو امره بالحركة و
نهاه عن التداني عن التداني الى موضع مخصوص فحرك اليه فان الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد اوجدهما في فرد واحد والاول منهما اعم وبعض
المعاصرين خص موضع النزاع بالقسم الاول وجعله فارغا بين هذا النزاع والنزاع الآتي في الفصل اللاحق حيث خصص بالقسم الثاني وقد سبقه الى ذلك غيره وانت
خبير بان قضية الادلة الآتية في المقام والاطلاق غنا دين كثير منهم عدم الفرق بين المقامين وسياتي تحقيق الفرق بين النزاعين اذا عرفت هذا فنقول
المعروف بين اصحابنا هو القول بعدم جواز الاجتماع وعليه بعض مخالفينا وخالف فيه جماعة من متاخري المتاخرين فاجازوا ذلك تبعا لجمهور المخالفين
والحق عندي ما ذهب اليه الاولون لنا امران الاول ان الطلب يمتنع ان يتعلق بالطبايع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم وذلك ظ بشهادة العقل والعرف
ضرورة ان الامر والنهي شيء كان في هذا القدر اعني طلب المهية فلا تمايز ان ما لم يعتبر مطلوبية المهية في احدهما من حيث الوجود وفي الاخر من حيث العدم وايضا
المهية من حيث هي ليست الا هي فلا يعقل طلبها من المكلف ح وايضا لا تاثير للقدرة الا في الوجود والعدم فلا يصح التكليف الا بها لقبح التكليف بغير المقدور
فظهر ان المطلوب لا يكون الا وجود المهية او عدمها وحيث ان المطلوب في الامر وجود الطبيعة على وجه يستلزم مبغوضية تركها وفي النهي عدمها على وجه يستلزم مبغوضية
فعلها فاذا اتحدت الطبيعتان بان وجدتا بوجود واحد كالصلوة في المكان المغصوب المتحدة مع الغصب لزم على تقدير الاجتماع تعلق الامر والنهي في
الوجود الذي هو وجود شخصي على ما تقرر في محله وهو باطل ضرورة ان الامر والنهي يستدعيان متعلقين متغايرين فان الرخصة في فعل المنهي عنه على الاطلاق
ما ينافي قضية النهي عنه فضلا عن الامر به وكذلك الرخصة في ترك المامور به على الاطلاق ما ينافي قضية الامر به فضلا عن النهي عنه ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر
حيثية الجهة تعليلية او تقييدية اما على الاول فظ واما على الثاني فلان ما تواردا عليه الامر والنهي حقيقة انما هو المقيد وهو على ما تقررنا امر واحد اذ لا يخرج عن
وحدته بتعدد القيود المنضمة اليه فان قيل يجوز ان يكون المامور به والمنهي عنه نفس الطبيعتين المقيدتين بالوجود الخارجي على ان يكون القيد خارجا وح
فلا يلزم وحدة المتعلق لتغاير المقيدتين وان اتحد القيد قلنا لا جدوى في ذلك بعد الاغماض عما فيه لان الطبيعتين متحدتان ان اخذنا باعتبار
كونهما مقيدتين بالوجود اي ح ضرورة عدم التمايز بينهما فيه فيلزم عليه ما مر وان جردنا عن ذلك الاعتبار خرجنا عن كونهما مطلوبتين فلا
ينفع التغاير فيه لا يق لا نسلم ان المتعلق فيهما على التقدير الاول واحد لتحقق المغايرة الاعتبارية فان الوجود المذكور من حيث كونه منشأ
لتحصيل الطبيعة المامور بها غيره من حيث كونه منشأ لتحصيل الطبيعة المنهي عنها وان اريد المغايرة الحقيقية فلا نم ان الضرورة تشهد على اعتبارها لانا
نقول لا نم ان المطلوب في الامر حقيقة الوجود الخارجي كيف وهي مما يمتنع تعلقها وحصولها في الاذهان والا لانقلب خارجا على ما تبين في محله والطلب
انما يتعلق بامر معقول بل المط هو الوجود بالمعنى العام الضروري الذي هو عرض لافراده الخارجية ومنتزع منها فلم لا يجوز ان يكون الوجود بهذا المعنى
متعددا بحسب تعدد الطبايع الموجودة فان انتزاع الوجود بهذا المعنى من وجود احدى الطبيعتين من حيث كونه وجودها كالصلوة مثلا ليس نفس
انتزاعه من وجود الاخرى كك كالغصب اذ المدارك في تعدد الامور الاعتبارية على تعدد ماخذها ولو بالاعتبار لانا نقول قضية المغايرة الاعتبارية فيما ذكر
تغاير الاعتبارين لا تغاير ما تواردا عليه ضرورة ان ذات المضاف لا يتعدد بتعدد الاضافة ولا ريب في ان مورد الامر والنهي انما هو نفس الوجود
المعين الذي يتحقق الحقيقة في الخارج على ما يشهد به صريح العقل والعرف وتعدد الاعتبارات المذكورة لا يوجب التعدد فيه ولا ينافيه امتناع تحققه في
العقل لان الممتنع انما هو تحققه فيه بالكنه والحقيقة لا بالوصف فان الوجود بالمعنى العام وجه فيصح تعلق الطلب به باعتباره فيكون هذا المفهوم مطلوبا لكن

لا من حيث كونه

لا من حيث كونه هذا المفهوم كيف وهو بهذا الاعتبار كساير المفاهيم بل من حيث كونه آلة لملاحظة افراده التي يصح وقوعها في الخارج فيكون المطلوب في الحقيقة
نفس افراده التي هي حقيقة الوجود الخارجي واعلم ان هذا الدليل مبني على اصلين احدهما ان لا تمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية في الخارج كما هو المعروف
واما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم الدليل الثاني ان للوجود حقايق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتباري كما هو مذهب الحكماء وبعض محققي المتكلمين
واما اذا قلنا بان مجرد هذا المفهوم ينتزعه العقل من المهيات الخارجية ولا حقيقة لها في الخارج اصلا كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل ايضا لكن الاصل
الاول مما لا ارتياب فيه عند المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم وانما المنازع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الامور الجلية التي اقيم عليها البرهان في محله واما الثاني
فهو عندنا وان كان من واضحات علم المعقول لكن لا يساعد عليه اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم فينبغي الاستدلال على تقدير ثبوته ولنا ان نقرر
الدليل بوجه لا يبتني على هذا الاصل فنقول لا ريب في ان الطلب لا يتعلق بالمهية من حيث هي ولا من حيث كونها في الذهن بل من حيث كونها في الخارج
لا بمعنى ان الطلب لا يتعلق الا بما هو موجود في الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المط لامتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى ان العقل يلاحظ المهية في الخارج
من حيث كونها خارجية ويجعلها بهذا الاعتبار موردا للطلب والمنع كما كنا نقول في الفرض السابق انه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث انه وجود
خارجي ويجعله موردا للطلب والمنع ولا ريب في ان المهيتين متحدتان في هذا الاعتبار الايجادي ايضا فان الامر يقتضي طلب الايجاد الخارجي والنهي يقتضي طلب
عدمه فيلزم على تقدير الاجتماع تواردهما على الايجاد وهو واحد شخصي ضرورة انهما يوجدان بايجاد واحد واعلم ان الفرق بين الوجود والايجاد اعتباري
لان الوجود ان نسب الى الفاعل كان ايجادا ومبدءا للوصف الموجدية له وان نسب الى الطبيعة كان وجودا ومبدءا للوصف الموجودية لها فهما متحدان ذاتا
ومتغايران بالاعتبار وذلك لما تقرر في محله من ان التاثير عين الاثر في الحقيقة وان غايره في الاعتبار فعلى التحقيق واعلم ايضا ان في الامر امورا ثلثة ولو
بالاعتبار ويصح نسبته الى كل واحد منها وهي الايجاد والوجود والمهية فيصح القول بان المامور به هو الايجاد بناء على ان الامر على الارادة والطلب وانه
الوجود بناء على حمله على ارادة الجعل وطلبه وانه المهية بناء على حمله على تمام مدلول المهية بعد النسبة اعني ارادة الايجاد وطلبه وهذا هو الظاهر منه عند الاطلاق
وهو بهذا الاعتبار محل النزاع في المبحث الذي سبق من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد هذا وقس على الامر حال النهي وليعلم ان قولنا هنا وفيما سياتي
ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبايع باعتبار الخارج ناظر الى ما هو محط انظار القوم في المقام من الامر والنهي المتعلقين بافعال الجوارح والا فهما
قد يتعلقان بافعال القلب ايضا كالعقايد والنيات فيكون متعلقهما الطبايع من حيث وجوداتها الذهنية ويعرف الكلام في ذلك بالمقايسة الى
الافعال الخارجية الثاني ان قاعدة التحسين والتقبيح على ما تقرر عندهم قاضية بان الامر يستتبع حسنا في المامور به والنهي يستتبع قبحا في المنهي عنه
فمتى اجتمعت الجهتان في شيء اما ان يتكافئا فيرجع حكمه الى الاباحة او يترجح احدهما على الاخرى فيرجع حكمه الى احد الاحكام الاربعة بحسب مراتب الرجحان
واختلافه فالفرد الذي وجدت فيه الطبيعتان متحد معهما في الخارج وقد حاز الجهتين على ما هو قضية الامر والنهي وح فاما ان يتكافئا او يترجح احدهما
على الاخرى وكيف كان فلا يتحقق الاجتماع والذي يكشف عما ذكرناه ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الاعتبارية لكنهما من لواحق الامور الخارجية
بمعنى انهما امران يثبتان في العقل للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية الا ترى انا من تصور مهية الصلوة او الصوم او الحج او الجهاد او الصدقة
او الصدق النافع او غير ذلك من العبادات الراجحة شرعا وعقلا او وجد حقائقها في ذهنه لم يعد بمجرد ذلك فاعلا لفعل حسن ولم يستحق به عند
العقل مدحا ولا ثوابا مع انه قد وجد تلك الطبايع حقيقة وكذا من تصور عبادة الاصنام وقتل النفوس المحترمة والزنا وشرب الخمر وغير

ذلك من الافعال المنكرة لم يستحق بمجرد ذلك ذماً ولا عقاباً ولم يعد فاعلاً للقبيح مع انه قد اوجد طبايعهما حقيقة فظهر ان الحسن والقبح انما يعرضان للطبايع
باعتبار وجودها الخارجية والعقل انما يحكم عليها باحد الوصفين باعتبار الخارج فثبوتهما للافعال من قبيل ثبوت الوحدة للواحد والزوجية للاثنين
لا من قبيل ثبوت الجنسية للحيوان والفصلية للناطق فان لحوقهما بحسب الوجود الذهني لا غير ولا ريب في ان الطبيعتين بهذا الاعتبار اعني اعتبار الخارج متحدان
على ما مر فيمتنع ان يتصف احدهما بالحسن والاخرى بالقبح لان ذلك يؤدي الى اتصاف الشيء الواحد باعتبار كونه واحداً بكونه حسناً وقبيحاً ولا يجدي تغاير المتحدين بحسب العقل
لان الوصف لم يثبت له باعتباره ومعنى كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ان الوجوه والاعتبارات اسباب مقتضية لكون الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجياً
حسناً او قبيحاً لا ان الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية الطارية على الطبايع باعتبار وجودها العقلي كالجنسية والفصلية والا لما صح الحكم على الفعل الخارجي باعتبار
كونه خارجياً بالحسن ولا القبح لا يقال هذا منقوض بمثل الوحدة والكثرة فانهما من الصفات المتضادة المنتزعة من الامور الخارجية باعتبار كونها خارجية ومع ذلك
يجوز انتزاعهما من موصوف واحد كالعشرة فانها تتصف بالوحدة والكثرة لكن باعتبارين فظهر ان المغايرة الاعتبارية كافية في اتصاف الشيء بوصفين باعتبارين
وان كانا متضادين لانا نقول بين الموصوفين هناك مغايرة خارجية بان الموصوف بالكثرة نفس الآحاد المنضمة وبالوحدة الآحاد مع الهيئة التركيبية ولا ريب
ان احدهما ليس نفس الآخر بدليل صحة السلب فاتصاف احدهما بصفة لا ينافي اتصاف الآخر بضدها كالانسان فانه يتصف بصفة الكاتبية والجوهرية وان اخذ
معه صفة البياض مثلاً ولا يتصف المركب منهما بها بل يتصف بصفة نقيضها وذلك بخلاف ما نحن فيه فان الموصوف بالحسن في الخارج عين الموصوف
بالقبح فيه ضرورة ان لا ميز بين الصلوة والغصب في الخارج اذا وقعت في المكان المغصوب ولا مغايرة بينهما فيه اصلاً حتى يتصور تغاير بين الموردين
واعلم ان قضية هذين الدليلين امتناع توارد الامر والنهي المطلقين معاً على شيء واحد شخصي وان تعددت الجهة سواء كانا نفسيين او غيريين مع تحقق الغير
او كان احدهما نفسياً والآخر غيرياً كذلك وسواء كان تعلقهما بالفعل تعلقاً استقلالياً كالصلوة والغصب او ضمنياً كاجزاء الواجب او المحرم او كان احدهما
استقلالياً والآخر ضمنياً كجزء الواجب اذا كان حراماً او بالعكس والوجه في الكل واضح مما مر لكن الظاهر من اطلاق الامر والنهي في العنوان هو القسم الاول
وتعميمهما الى ساير الاقسام محتمل وفصل جماعة من متاخري المتاخرين فاحالوا الاجتماع في النفسيين واجازوا في الغيريين فالملفق منهما مع مصيرهم الى
ان النهي عبارة عن طلب الترك المطلق وانت خبير بان قضية ما تمسكنا به على المنع عدم الفرق ويشبه ان يكون النزاع بيننا وبينهم بلا ثمرة لان الصور التي
يزعمون انها من باب الاجتماع ويجوزونه فيها هي صورة تجرد المنهي عنه بالنهي الغيري او المامور بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من المواضع التي يلتزمون فيها
بذلك وهي ليست عندنا من بابه كما حققناه وما من بابه وهو صورة ترتب فعل الغير عليه فلا اظن انهم يقولون بجواز الاجتماع فيه بل ربما يعد فعل المقدمة
مع حرامها نفسياً نظراً الى التجري فيرجع الى القسم الممتنع واذا تبين عندك بما حققناه عدم جواز توارد الامر والنهي معاً على شيء واحد فاعلم انه اذا
ورد امر ونهي وكان بين موردهما عموم مطلق تعين تخصيص مورد النهي بالامر ان تعلق النهي بالاعم او تقييد مورد الامر بالنهي ان تعلق بالاخص ويمتنع
احدهما من دليل خارجي تعين والا تعين تقييد مورد الامر بالنهي بشهادة العرف فان اهل العرف يفهمون عند اطلاق الامر والنهي هنا ان المراد بالامر
ما عدا المنهي عنه وهذا امر ظاهر للمرتاب فيه من له دربة بالمحاورات وان بالغ في انكاره بعض المعاصرين وحينئذ فيجب صرف الامر عن اطلاقه على حد ساير
المواضع مضافاً في اثبات نفي الامتثال بالفرد المشترك مطلقاً الى اصالة عدم الخروج عن العهدة كما لا يثبت بمجرده التحريم في خصوص العبادات
الا مع قصد القربة لتوقفه على العلم بكون المأتي به مطلوباً والتقدير انتفاؤه اذ لا اقل من الشك فيثبت فيه التحريم بالنهي مضافاً الى ما دل على حرمة

التشريع

التشريع وذلك لعدم كون المأتي به حينئذ مطلوباً وعبادة فيدخل تحت عموم النهي ويؤكده ادلة التشريع ثم هذا كله اذا لم يكن هناك احتمال النسخ والا ففيه تفصيل
وآخر الكلام فيه خارج عن محل البحث وقد يتمسك في تغليب جهة النهي بوجوه أخر منها ان رفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وربما كان في ترك الواجب
ايضاً مفسدة اذا تعين وهذا الرد ضعيف اذ للخصم ان يلتزم بالتفصيل اللهم الا ان يدفع بعدم الفارق ومنها ان النهي اقوى دلالة من الامر لاستلزامه
انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر واعترض عليه الفاضل المعاصر بان النهي كالامر لا يقتضي الا طلب الترك في الجملة واحال الامر في ذلك الى ما ذكره في مبحث النهي والذي
ذكره هناك هو ان النهي انما يقتضي نفي جميع الافراد في الجملة واما نفيها في جميع الازمان فلا وفساده واضح لان المقصود يتم بالالتزام الاول واما الثاني
فثبوته في المقام اعني الغصب ونظايره معلوم بالنص والاجماع بل بالضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بلفظ النهي عليه مع انك قد عرفت
مما حققناه دلالة النهي عليه ايضاً في الفصل السابق نعم ظاهر اصل الدليل غير مطرد كما لا يخفى ومنها الاستقراء وهو انا تتبعنا الموارد التي يجتمع فيها احتمال
الوجوب والحرمة كالعبادة ايام الاستظهار والطهارة بالاناء المشتبه فوجدنا الشارع قد غلب فيها جهة الحرمة على جهة الوجوب وذلك يورث العلم او
الظن بتغليب جهتها في ساير الموارد وهذا الوجه ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تسليمه لا يفيد العلم ولا دليل على حجية الظن المستفاد منه الا
ان يرجع الى الظن في دلالة اللفظ وهو بعيد جداً ويمكن القلب عليه بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب فيلزم تغليب جهة الوجوب وفيه نظر
لان المستدل انما يستند الى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقاً وهذا ظاهر احتج الخصم بوجوه الاول
انه لو لم يجز لكان لوحدة المتعلق اتفاقاً والتالي باطل لان الاحكام انما تتعلق بالطبايع دون الافراد ولا ريب ان الطبيعة التي تتعلق بها الامر
كالصلوة مثلاً مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي كالغصب واتحادهما في الخارج لا بشرط حسن ولو بواسطة ايجاد الفرد فيجب الفرد من باب المقدمة
ولا ينافيه تعلق الحرمة به ايضاً من باب المقدمة نظراً الى كونه مقدمة للحرام لان الواجب انما يتوقف في الوجود على فرد ما وهو كلي لا على فرد بخصوصه كالفرد
الشخصي المحرم لكن حيث لا محيص عن التزام وجوب الافراد الخاصة للتوصل بها اليه على التخيير والبدلية العقلية يختص الوجوب بغير الفرد المحرم ولا ينافي
المطلوب لامكان التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة بان يكون الاتيان بها مسقطاً للتكليف بغيرها لحصول الغرض من التوصل الى الواجب واعلم
ان هذا الدليل كما ترى يتفرع على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والفاضل المعاصر لم يفرعه عليه نظراً منه الى ما نقلناه عنه في بحث تعلق
الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساده ومن هنا يظهر ايضاً ضعف مقالة الحاجبي حيث اجاز الاجتماع واحتج عليه بان مورد الامر والنهي متغايران
مع مصيره الى ان الاوامر انما تتعلق بالافراد دون الطبايع معللاً بامتناع تحققها في الخارج اللهم الا ان يلتزم بان العقل يحلل الفرد الخارجي الى
فردين يتعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر وفيه ما لا يخفى وايضاً يعود هذه الحجة نظير ما مر فان الامر والنهي على ما بينا لا يتعلقان بالطبيعة من حيث
هي ولا من حيث وجودها في الذهن بل من حيث وجودها في الخارج وهما متحدان فيه فيكون متعلق الامر والنهي واحداً شخصياً على ما مر بيانه مع
ان الحجة المذكورة تستمد على الخلاف من وجوه أخر لا يكاد يخفى على المتامل الثاني انه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في اجتماع الامر والنهي لما صح ان يتصف
شيء من العبادات بالكراهة والتالي باطل بالنص والاجماع بيان الملازمة انه لا مانع من الاجتماع الا التضاد وهو لا يختص بالوجوب مع الحرمة بل
يأتي فيه وفي الندب مع الكراهة ايضاً فان الاحكام الخمسة كلها متضادة فكما يعتد في العبادة المكروهة بتغاير جهتيها حيث ان رجحانها
من حيث الذات ومرجوحيتها من حيث الخصوصية فليعتد به في المقام ايضاً لظهور ان هذا القدر من التغاير ثابت فيه فيتعين فيه القول

بالجواز ايضا فان ضدية الحرمة للوجوب كضدية الكراهة له وللندب والجواب ان الكراهة ان فسرت بمعنى مطلوبية الترك مع عدم المنع من الفعل فلا نم اتصاف
شيء من العبادات بها لامتناعه عقلا والنص الدال عليه مؤول والاجماع المدعى عليه ممنوع وان فسرت بمعنى آخر ووصف بها امر خارج عن العبادة اتفقت
الثاني عليها وبين مطلوبيته فلا يكون في اجتماعهما معا دلالة على المطلوب وقد يستدل على امتناع اتصاف العبادة بالكراهة بالمعنى الاول بانها لو اتصفت
فلا يخلو اما ان يترجح فعلها على تركها او يترجح تركها على فعلها او يتساويا فعلى الاول لا يتحقق الكراهة وعلى التقديرين الاخيرين لا يكون المفروض عبادة لزوال الرجحان
الذي به قوام العبادة ولعدم التمكن من قصد القربة بها لعدم ترتبها عليها والا لامتناع الحكم بزوال رجحانها لان جهة كونها مقيدة للتقرب اليه تعالى
جهة حسن لا يكافئها ما عداها من الجهات مع مشاركة الثاني منهما للاول في استلزامه عدم الكراهة واجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان
تعلق بالعبادة باعتبار ذاتها كقراءة الحائض فلا اشكال لانا نلتزم بمرجوحية فعلها ورجحان تركها ولا حاجة فيها الى التكلف وان تعلق بها باعتبار وصفها
قلنا انا نلتزم برجحان الفعل ومرجوحيته ولا منافاة لان للفعل اعتبارين من حيث الماهية ومن حيث الخصوصية فهو بالاعتبار الاول راجح
وبالاعتبار الثاني مرجوح لكن هذه المرجوحية لا بد ان تزيد على رجحان اصل العبادة والا لغى النهي وكان من امر مباح او راجح وهو قبيح فان كان
فيما له بدل كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فيختار ايقاعها في غير هذه الخصوصية وان كان مما لا بدل له
كالصوم في السفر والنوافل المبتدأة في الاوقات المكروهة فنقول حقيقته ان النهي عنها غلبة جهة المرجوحية الناشئة عن الخصوصية على الرجحان الثابت
العبادة ووضعها اياه فيكون الفعل مرجوحا عاريا عن المثوبة كما يدل عليه ما ورد عنهم انهم ع كانوا تاركين تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها
والمعتبر في العبادة رجحان الماهية دون الخصوصية اذ لا دليل عليه واما قصد القربة فلانه انما يتوقف على حصولها والا لما صح اكثر عبادات التي لا توجب
قربا او لا يترتب عليها ثواب اصلا ان لم نقل بترتب العقاب عليها نظرا الى عدم حضور القلب والالتهاء عنها واما انه لا يجوز مع ذلك ترك الواجب
منها فانما هو لحماية الحمى وحسم تسويل النفس والشيطان فيما هو العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا القبيل كتشريع العدة لحفظ
الانساب مع انه لا يدور مداره ولعله يكفي في قصد القربة وصحة العبادة كون المأتي به صورة العبادة اذا تجرد عن الموانع الشرعية مع ان قصد
القربة كما يكون بمعنى طلب المثوبة والوصول الى رحمته تعالى كذلك قد يكون بمعنى موافقة الامر اي كون المأتي به من افراد الطبيعة المأمور بها وان لم يكن مأمورا به
من حيث الخصوصية على انا نقول ان لم يصح قصد القربة من حيث الطبيعة والخصوصية يصح قصده من حيث كونه متعبدا او داخلا في ذي التعبدين
وهذا امر ثالث غير الامرين السابقين او نقول لا يستحيل عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده اريد منك هذه الطبيعة واريد ان لا توجدها
في ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو عصيتني واوجدتها فيه عاقبتك لمخالفتك اياي في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي وهذا معنى مطلوبية الطبيعة
الحاصلة في ضمن الفرد ولا غبار عليه اذ الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فيصح قصد التقرب باعتبار الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن الفرد لا باتيانه
لهذا الفرد الخاص المنهي عنه وسمى هذا الوصل بالبرزخ المحجوب هذا محصل كلامه ومنقح مرامه نقلناه عنه من عدة مقامات اقول ويتوجه عليه النظر في
مقامين الاول فيما بنى عليه من مرجوحية العبادة المكروهة التي لا بدل لها وهو مما لا يخفى فساده على ذي مسكة ضرورة ان العبادة يتوقف على الطلب
وهو لا يجامع المرجوحية كما مر وما ادعاه من رجحان الطبيعة من حيث هي غير مجد بعد الزامه وقوعها من المكلف على وجه المرجوحية لمكان الخصوصية
اذ الكلام في كون الواقع عبادة ولا ريب انه ينافي كونه مرجوحا صرفا وايضا فالعبادة المقيدة بالخصوصية المرجوحة اما ان يكون المطلوب وجودها

او عدمها

او عدمها او وجودها وعدمها فان كان الاول لزم عدم الكراهة وان كان الثاني لزم خروجها عن كونها عبادة وان كان الثالث لزم التكليف بالمحال
سيما فيما لا بدل له لا يقال هناك جهتان احداهما مطلوبة والاخرى مكروهة ومجرد المقارنة في الوجود الخارجي لا يوجب ان يخرج المطلوب عن كونه
مطلوبا ولا المكروه من كونه مكروها وهل ذلك الا كارتكاب مكروه حال التشاغل براجح فانهما لا يخرجان عن الوصف الذي هما عليه من المرجوحية
والرجحان لانا نقول هذا ينافي ما اعترف به القائل المذكور من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية سلمنا لكنه قد التزم في النوافل المبتدأة
على ما سيأتي بان لكل زمان يسع لاداء ركعتين وظيفة مطلوبة وهي الركعتان ولا ريب في ان وظيفة كل زمان يستلزم خصوصية ذلك الزمان
والا لخرجت عن كونها وظيفة له فيكون الامر بالوظيفة والنهي عن الخصوصية من قبيل الامر باحد المتلازمين والنهي عن الآخر وهو طلب للمحال وايضا لا ريب
في عدم جواز ذلك في الامر الايجابي والنهي التحريمي فكذلك في الامر الندبي والنهي التنزيهي لظهور ان المناط عدم التمكن من الامتثال وانه مشترك بينهما
نعم يمكن التفصي عن ذلك بوجه آخر وهو ان يقال لا نم ان المطلوب في الفرض المذكور هي الطبيعة المقيدة بل الطبيعة المطلقة وكراهة ايقاعها في
الازمنة المخصوصة لا ينافي كونها مطلوبة من حيث هي لتعدد الجهة مع امكان الامتثال بايقاعها في غيرها فيكون من قبيل ما له بدل لكن يرد عليه
وعلى الوجه السابق ان مورد الامر والنهي على ما مر هو الوجود الخارجي او الماهية الخارجية وهما عين الوجود المقيد بالخصوصية والماهية المقيدة
بها فيلزم ان يتواردا على الواحد الشخصي وانه محال وقد ظهر مما قررنا فساد فرقه بين ما له بدل وما لا بدل له في لزوم الاشكال واما ما تمسك به من
انهم ع كانوا تاركين تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها فسيأتي الجواب عنه بما لا مزيد عليه الثاني فيما ذكره في قصد القربة فنقول ما ادعاه من
ان قصد القربة لا يتوقف على العلم بحصولها بل يتحقق مع العلم بعدم حصولها امر غير معقول اذ ليس المقصود من قصد القربة مجرد الاخطار بالبال
والا لصحت عبادة المرائي وشبهه بل انما الداعي كما هو الحق او الاخطار بالبال المقرون ولا ريب في ان من علم عدم ترتب شيء على فعل امتنع ان يكون
الداعي اليه ترتب ذلك الاثر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا يوجب له القرب امتنع ان يكون الداعي اليها ترتب القرب عليها واما وقوع العتق
من الكافر مع اشتراطه بقصد القربة فلا ينافي ذلك لان قصد القربة منه مبني على زعمه الفاسد من تيسر حصولها له حال كفره واعتداد الشارع
به دليل على ان المعتبر فيه مجرد قصدها سواء حصلت او لم تحصل تسهيلا لامر الفك والتخلص ولو قلنا بصحته ممن ينكر الالهية كان الشرط فيه مجرد ابراز
صورة القربة سواء اعتقد بها وحصلت او لا وهذا خارج عن محل الفرض وكذا الكلام في تغسيل الكافر الميت المسلم عند فقد المماثل والمحرم على
القول به فان العبرة فيه بمجرد الصورة ومما قررنا يظهر فساد قوله والا لما صح اكثر عبادات الخ وقوله ولعله يكفي وقوله مع ان قصد القربة الخ اذ دعوى ان
الداعي هو القربة مع العلم بعدم حصولها مما يقطع بفساده وايضا ضرورة العقل قاضية بان الامتثال وموافقة الامر لا ينفك عن حصول
قرب ولو في الجملة فدعوى عدم حصوله في البعض اصلا غير مسموعة نعم ورد في جملة من الاخبار المروية عن الائمة الاطهار ع ان الصلوة تقبل من فاعلها
على حسب ما يقبل عليها فربما يوهم ذلك ان الصلوة التي لا تشتمل على الاقبال لا يوجب قربا اصلا لعدم القبول وجوابه ان القبول فيها محمول على ما يوجب القرب
الوافر او المعتد به او كمال القبولية جمعا بينها وبين ما دل على ترتب الاجر والثواب على فعلها مطلقا من العقل والنقل وظاهر ذلك ايضا مراتب القرب
مع احتمال ان لا توجب قربا لفاعلها اصلا وان صليها صيانة عن البعد المترتب على تركها فقصد التقرب بها على هذا التقدير بمعنى قصد السلامة عن
البعد المترتب على الترك ولا يخفى بعده وكيف كان فلا يترتب القرب بشيء من معانيه على مكروه العبادة على ما ذكر فلا يتأتى من العالم به قصده

بها تمّ ما ادّعاه صحّة قصد القربة باعتبار الدخول تحت ذي المتعبدين انما يصح اذا كان المأتي به عبادة وقد بيّنا فساده ولو اكتفى بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام
اليه لان صورة العبادة انما تكون عبادة اذا تعلق بها الطلب هذا ودعوى ان المطلوب في النوافل المبتدأة في الاوقات المكروهة ونحوها انما هو صورة الصلوة
دون حقيقتها مجازفة واضحة واما ما عزاه الى المحكم من قوله اريد هذه الطبيعة ولا اريد ايجادها في ضمن هذا الفرد فمحصله ان للحكم هناك ارادتين وحكمين احدهما
ارادة نفس الطبيعة وايجابها والاخرى ارادة عدم ايجادها في ضمن الفرد المخصوص والنهي عنه وانهما يجتمعان في ايجاد ذلك الفرد ولا منافات وفساد هذا الكلام
مما لا يكاد يخفى بعد ما مرّ اذ تعلق الارادة والايجاب بالطبيعة من حيث هي غير معقول وتعلقها بها باعتبار الوجود والايجاب ويجب توارد الامر والنهي على
واحد شخصي عند اختيار ذلك الفرد وقد عرفت فساده وبهذا يظهر فساد ما اعتذر به من ان ما تعلق به النهي خارج عن العبادة ثم ما ذكر من انه يصح
التقرب باعتبار نفس الطبيعة الحاصلة فيما لم نقف له على محصل لان الطبيعة المأتي بها مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض وهي عينها فان اراد انها
ح توجب لفاعلها القرب فهو مم لانه عليه من مرجوحية العبادات المكروهة في حد انفسها وما ترتب عليه القرب انه كيف يوصف بالمرجوحية وليت
شعري بل تزيد جهته على هذه الجهة المرجوحة حتى يمكن نسبة المرجوحية اليها باعتبارها وان اراد انها لا توجب قربا اصلا لمعارضة الجهة المرجوحة ورد عليه ما مرّ
من امتناع قصد القربة ح هذا وغاية توجيه كلامه ان في العبادة المكروهة اعتباران وحكمان متغايران لاحقان لها من حيث الاجزاء ومن حيث
الجملة فاما من حيث الاجزاء فهي مشتملة على جهتين احديهما راجحة يترتب عليها القرب ترتبا فعليا والاخرى مرجوحة يترتب عليها البعد المترتب
على المكروهات ترتبا فعليا لكن المرجوحية التي في جهة المرجوحية زائدة على الرجحان الذي في الجهة الراجحة وكذلك البعد المترتب على جهة المرجوحية زائد على
القرب المترتب على الجهة الراجحة كما يرشد اليه تركهم ع لها ونهيهم عنها واما من حيث الجملة فهي مرجوحة صرفة لا يترتب عليها الا البعد وذلك لان وصفي
الراجحية والمرجوحية الناشئتين من الجهتين لا تعارضان في الجملة لوحدتها فيها وامتناع توارد الوصفين المتنافيين على موضوع واحد سقط
من المرجوحية ما ساويها من الراجحية وبقي الزائد منها من غير معارض وتلك الزيادة مرجوحية صرفة لا يشوبها شئ من الرجحان فبقي ثابتة في
الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة الا بالمرجوحية وكذلك القرب والبعد المترتبين على الجهتين لما تعارضا سقط من البعد ما وازاه من القرب
وبقي الزائد عنه من غير معارض وهو بعد خالص لا يمازجه قرب وبهذا البيان يرتفع التنافي بين كلاميه من حيث اثبت اولا ان الجهتين موصوفتان
بالراجحية والمرجوحية وصرح بعد ذلك بزوال الرجحان بغلبة جهة المرجوحية بتنزيل كلامه الاول على اعتبار التفصيل والثاني على اعتبار الجملة ويصح قصد
القربة على هذا البيان باعتبار الجزء المقرب وان صادفهما من الجهة الاخرى ما يوجب محوها بالكلية لان ترتبه عليها امر مقطوع به كيف لا ولولاه لكان
البعد المترتب على الجهة الاخرى اكثر لخلوه عن المعارض فمرجع القرب على هذا الى تقليل جهة البعد المترتب على الجهة المرجوحة فكما ان عدم
البعد يصح ان يكون مطلوبا وفساد هذا التوجيه ايضا واضح لانه بظاهره انما يتمشى حيث يكون هناك طبيعتان متغايرتان في الحقيقة
ولو بحسب الذهن وبعد التحليل ليصح ان يتصف احديهما بالرجحان وافادة القرب والاخرى بالمرجوحية وافادة البعد ومن الواضح ان
العبادات المكروهة ليست كذلك لانها عبادات خاصة ولا يعقل لها جهتان متغايرتان بالحقيقة حتى يصح توارد تلك الصفات المتنافية
عليها باعتبارها ضرورة ان الصلوة في الازمنة والامكنة المكروهة هي نفس حقيقة الصلوة ولا مغايرة بينهما في الحقيقة ايضا وانما بينهما مغايرة
في مجرد الاعتبار والمغايرة الاعتبارية غير مجدية في ذلك اذ لا يعقل ان يكون من حسن الفعل وقبحه ولوازمهما من افادة القرب وعدمها

منوطا باعتبار

منوطا باعتبار المعتبر فان اعتبره من حيث هو اي لا بشرط اتصف بالحسن وافادة القرب وان اعتبره بشرط شئ اتصف بالقبح وافادة البعد ولتوضيحه
ان الاحكام اللاحقة للماهية لا بشرط يلحقها مع كل شرط قدر لحوقه بها والا لما كانت لاحقة للماهية لا بشرط بل للماهية بشرط عدم لحوق ذلك المنافي لها
فان صح ما ذكره من ان الصلوة لا بشرط راجحة ومقربة لفاعلها امتنع ان يكون الصلوة في الازمنة والامكنة المكروهة مرجوحة غير مقربة
والا فلا يكون الرجحان والقرب مترتبين على الصلوة لا بشرط بل بشرط لا ولو في الجملة كعدم تقييدها بخصوصية تلك الازمنة والامكنة
المكروهة وربما امكن ان يسبق الى الوهم ان ايجاد الصلوة شئ وتقييدها بزمان معين شئ آخر فالاول محل للرجحان وافادة القرب والثاني محل المرجوحية
وافادة البعد وضعفه ظ لان تقييد الصلوة بزمان معين او مكان معين ليس الا ايجادها في زمان معين او مكان معين فاذا كان الايجاد
المذكور راجحا ومقربا امتنع ان يكون مرجوحا ومبعدا مع ان الاشكال الذي اوردناه على قصد القربة لا يجدي في دفعه للتكليف المذكور
لظهور ان المكلف اذا علم بان المقيد لا يوجب له قربا اصلا بل يوجب له البعد امتنع ان يكون داعيه الى الفعل تحصيل القرب وقصد التخلص من
البعد ومن بيده انما يتصور حيث لا يكون البعد ناشيا من نفس الفعل كما احتملناه في الصلوة العارية من الاقبال فلو قدر هناك قيام
ما يقتضي تعلق القصد بتحصيل القرب وعلى هذا الوجه فان كان من الدواعي الشرعية والغايات القربية كامر السيد او الوالدين او التماس
مؤمن فان ترتب القرب على الفعل بعد تلك الضمايم وترجح رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال جاز قصد القربة من غير
اشكال وخرج محل البحث والا امتنع قصده لما مرّ واما اذا كانت الدواعي غير شرعية ولو مثل الزام المنكر واثبات الدعوى فصحته محل منع
لا سيما في بعض صوره وتفصيل الكلام فيه موكول الى موضعه مع ان دعوى انحصار الداعي الى فعل العبادات المكروهة بالدواعي الشرعية
عند العالم بالحقيقة مما يكذبه وجدان كل من له خبرة بالشريعة ووقوف على الطريقة وبالجملة فالفاضل المذكور قد سلك مسلك الاعتساف في بيان
مكروه العبادة لا سيما في تصحيح امر القربة حيث التزم فيها بامور لا حاجة له الى التزامها مما هو مفتتح الفساد بل التحقيق على القول بجواز الاجتماع ان
يق العبادة المكروهة مشتملة على وجهين احدهما راجحة ومطلوبة الوجود يترتب على فعلها الثواب مطلقا والاخرى مرجوحة مطلوبة الترك يترتب
على تركها الثواب والقرب مطلقا فان كان العبادة مما لها بدل جاز ان يكون جهة المرجوحية اقل من جهة الرجحان بل قد يتعين كما في الواجبات
المكروهة وان تكون مساوية او ازيد واما فيما لا بدل لها فيلزم رجحان جهة المرجوحية على جهة الرجحان ولو غالبا فيكون الثواب والقرب المترتبان
على الترك اكثر من الثواب والقرب المترتبين على الفعل لان الفعل خلوّ عنهما بالكلية ويتنزل عليه تركهم ع لها ونهيهم عنها وقريب مما ذكرنا ما
ذكره بعض من اجاز الاجتماع في حاشيته على العضدي وح فلا يرد عليهم شئ من الاشكالات التي اوردناها على ما ذكره في قصد القربة وان
اتجه على الاشكالات الاخر كما لا يخفى ثم ان للمانعين في بيان منع الكراهة والعبادة طرقا توجب القدح في بطلان الثاني بالمنع الذي بني عليه الدليل منها
ان الكراهة فيه ومثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة كالتعرض للرشاش والسيل ونفار الابل في كراهة الصلوة في الحمام والبطائح ومعاطن
الابل الى غير ذلك فتنافي التنزيهية لا تتعلق الا بامر خارج عن العبادة فانها تتعلق بنفسها بدليل الاستقراء وهذا الوجه ضعيف لانه خروج عن
الظاهر من غير حاجة تمس اليه وقد ذكر الفاضل المعاصر في دفعه وجوها المنع من هذا الاستقراء وح هذا يتجه لو اريد الاستقراء الناقص
واما اذا اريد به الاستقراء التام كما هو الظ فلا يرد عليه الا المنع من تحققه ومنها ان منع كراهة التعرض للرشاش كراهة الكون في معرض

الرشاش ولو حال الصلوة وهذا الكون عين الكون الذي هو جزء الصلوة في الخارج فيلزم اجتماع الامر والنهي التنزيهي في الكون الشخصي وهو المحذور وفيه
نظر اذ لا نسلم ان الكون في معرض الرشاش عين الكون الذي هو جزء الصلوة كما سياتي تحقيقه وان اعترف به بعض من عول على الجواب المذكور
كالعلامة ومنها ان الفرق بين النواهي التنزيهية والنواهي التحريمية تحكم اذ لقائل ان يقول ليس النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة عن نفس الصلوة بل
عن التعرض للغصب وفيه ايضا نظر لظهور الفارق فان الاجماع منعقد في الغصب على تعلق النهي فيه بنفسه بخلاف الصلوة في الحمام ومنها ان الحمل المذكور
يوجب زوال الكراهة فيما يؤمن فيه الرشاش والتزامه بعيد ويمكن دفعه بان المراد بالتعرض للرشاش الكون في مكان اعد للرشاش فلا يلزم الكراهة
بمجرد الامن منه ومنها ان التوجيه المذكور لا يجري بالنسبة الى الصلوة في مواضع التهمة فان نفس الكون فيها منهي عنه فلا بد لهم من القول بالبطلان وهو غير
معهود منهم فيكون هذا ايضا مما يدل على بطلان مذهبهم وفيه ان للوجه المذكور ان يجعل النهي فيه ايضا مما يدل على بطلان مذهبهم وفيه ان للموجه المذكور ان يجعل
النهي فيه ايضا عن التعرض للتهمة ودعوى عدم جريان هذا الاحتمال فيه على تقدير جريانه في الفرض السابق تعسف بين على ان الكون في موضع التهمة غير الكون
الذي هو جزء الصلوة فالمنهي عنه لا ينافي الامر بالصلوة المقارنة له على ما سياتي تحقيقه فلا دلالة فيه على حلاط فساد مذهبهم الثاني ان المراد بالكراهة قلة الثواب
ونقصانه وان المراد بالنواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه توارد حكمين متضادين في مورد واحد والقلة اما ان تعتبر بالنسبة الى
عبادة اخرى مطلقا او عبادة مضادة لها او بالنسبة الى بعض افراد انواعها مطلقا او بالنسبة الى ثواب مطلق الطبيعة اي المجردة من اعتبار الخصوصيات
ومثلها لو اعتبر بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه ثوابها فان الخصوصية قد توجب نقصانا في ثواب الطبيعة كما مر وقد توجب الزيادة فيه كالصلوة في
المسجد وقد لا توجب شيئا منهما كالصلوة حيث لا تكره وصحيح هذه الوجوه هو الوجه الاخير وان صرح بعضهم بغيره لانتقاض الاول والثالث الحرام مع
طردا بمثل نوافل النهار والصلوة في مسجد الكوفة فانها اقل ثوابا من نوافل الليل والصلوة في المسجد الحرام مع انهما لا يوصفان بالكراهة بهذا الاعتبار
قطعا وانتقاض الثاني عكسا بما لا ضد له كالنوافل المبتداة والصوم في السفر على القول بجوازه وربما امكن توجيه هذا الوجه على تحقيقنا الآتي لكن لا حاجة
معه الى هذا التاويل واعترض عليه المعاصر المذكور بان هذا التوجيه غير مفيد لان النهي ان كان بمعنى طلب الترك فهو ينافي الامر الدال على مطلوبية الفعل
تغايرت الجهة اذ التقدير عدم الاعتداد به وان كان بمعنى قلة الثواب مجردا عن طلب الترك فهو مع كونه تعسفا لا يجدي بالنسبة الى الواقع اذا المطلوب
انما حصول فعلا وتركا وهما معا فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يعود المحذور وعلى ان قلة الثواب لا يصلح سببا
لتقوية حيث انهم عليهم السلام كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها مع ان اريد ترك الناقص واختيار الزايد فهو انما يستقيم فيما له
بدل كالصلوة في الحمام ونحوها دون ما ليس له بدل كالتطوع بالصوم في السفر والنافلة المبتداة في الاوقات المكروهة فان كل يوم من الايام يستحب
فيه وكل مقدار من الزمان يسع لاداء ركعتين يستحب الصلوة فيه ولا يعقل بدلية فرد منها للاخر لان كل واحد منها مستحب مستقل بنفسه وما يعتذر
عنه من ان الاحكام واردة على حسب المعتاد لان الناس لا يستغرقوا اوقاتهم بالنوافل فان اريد به ان ما يقع في الوقت الراجح ليس
وظيفته بدل عن وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ما يقع في الوقت الراجح وظيفة للوقت المرجوح وان اريد به
ان المقصود ترك الطبيعة في الوقت المرجوح وايجادها في الوقت الراجح فهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل فيعود
الاشكال مع ان دعوى البدلية بعيدة فيما نقل وقوعه ويترقبه الناس من بين السنة كصوم يوم الغدير واول من يوم رجب في السفر فانه

لا معنى للنهي عنه

لا معنى للنهي عنه الى البدل لا وجه له هذا محصل كلامه والجواب عنه اما اولا فبانا نلتزم بما هو ظاهر كلام القوم من ان الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب وان
تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ التعسف اللازم على تقديره انما هو مجرد مخالفة الظاهر وهو
مما يجب ارتكابه عند قيام الحجة عليه ثم الكراهة بهذا المعنى لا ينافي مطلوبية الفعل بل يستلزمها فنختار الشق الاول وهو مطلوبية الفعل بل يستلزمها فنختار الشق
الاول وهو مطلوبية الفعل ونمنع لزوم عدم الكراهة بهذا المعنى على تقديره والسند عليه ظاهر وما نسب اليهم عليهم السلام من انهم كانوا يتركون تلك العبادات
فلا نسلم انه كان لرجحان الترك على الفعل بل للاشتغال بما هو افضل منها كما لا يستفاد من كراهة صوم يوم عرفة لمن خاف ان يضعفه من الدعاء
وعلى مثل هذا يمكن ان يحمل ما نسب الى الامام موسى بن جعفر عليه السلام من انه كان يترك النوافل اذا اصابه هم وغم فان النفس اذا اصابها هم وغم امتنعت عن
التوجه بالكلية اليه تعالى والاقبال عليه فعال الصلوة في تلك الحال نزع عليها ما لا يترجح عليها في غير هذه الحالة ولو مثل التوصل الى ارضائها عند التوجه والاقبال
فان استبعد مثل ذلك بالنسبة الى مثل الامام امكن الحمل على ان الغرض منه التعليم والارشاد كما يوجه به ما ورد من تركهم احيانا لبعض الامور
الراجحة مطلقا مع احتمال ان يكون تركه لها للتشاغل بتدبير او اصلاح او نحوهما مما هو اهم من النافلة واما انهم عليهم السلام كانوا ينهون شيعتهم عنها
فلا نسلم انهم كانوا يقصدون به طلب الترك بل الارشاد للتوصل الى البدل الافضل ولو مثل دفع سامة العبادة من النفس بحيث تشتاقها و
ترغب فيها وما ذكر من ان ذلك لا يجري فيما لا بدل له كالصوم في السفر والنافلة المبتداة في الازمنة المكروهة ففيه ان ليس المراد بالبدل ما يكون مشروعيته
على وجه البدلية او ما يعتبر فيه نية البدلية بل المراد ما يكون بدلا في الاختيار والعزم وبهذا يظهر ضعف قوله وهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت
المرجوح من غير بدل قوله مع ان هذا بعيد عما يقل وقوعه فيه ان هذا الاستبعاد انما يتجه فيما اذا كان المقصود بدلية صوم يوم آخر واما اذا كان المقصود
بدلية عبادة اخرى ولو غير الصوم كما في صوم عرفة فلا فرق بين ما يقل وقوعه وبين غيره واما ثانيا فبانا نختار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان الترك وان
النواهي مستعملة في طلب الترك تنزيها كما هو الظاهر منها لكن نقول رجحان الترك وطلبه تخييري فلا ينافي رجحان الفعل ومطلوبيته لنفسه وذلك لان المطلوب
للغير والراجح له انما يكون مطلوبا وراجحا على تقدير حصول الغير لا مطلقا على ما سبق تحقيقه عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف
لا تتصف حقيقة الا بالرجحان وبالجملة فالعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعل الارجح وتركها على تقدير التوصل بتركه
الى فعل فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد نعم من التزم برجحان المقدمة مطلقا فلا محيص عن الاشكال المذكور ولا يخفى ان هذا الوجه بهذا البيان
قريب من الوجه الآتي او راجع اليه ولقائل ان يقول قضيته هذا البيان ان المقصود بتلك النواهي تركها للوصلة الى ما هو ارجح منها وهو فيما لا بدل له بعيد
او معظم اخبار النهي فيه مطلقة ولا تعرض فيها لبيان الارجح الذي يترجح الترك للوصلة اليه مع ظهور انه لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق النص غالبا
فلو كان المقصود منها رجحان الترك لذلك لوجب البيان لئلا يؤدي الى التساهل معه من غير بدل دونها او مثلها في الفضل والتزام وقوع البيان وعدم
النقل بعيد جدا لان المقام مما يعم به البلوى وطريقهم في مثل ذلك جارية على النقل ويمكن دفعه بان ذلك مجرد استبعاد لا تكافؤه ما مر من الادلة القطعية
مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم يوم عرفة ثم اقول والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح يشتمل على رجحان الترك ومطلوبيته
ومرجوحية الفعل وهذه الامور مشتركة عند التحقيق بين مكروه الراجح من الواجب والمندوب وغيره الا ان مرجوحية الفعل في مكروه غير الراجح ماخوذة
بالنسبة الى الترك ومطلوبية الترك ورجحانه معتبران فيه لنفسه ولا اشكال واما مكروه الراجح فيصح تصوير ذلك فيه بوجهين الاول ان يكون مرجوحية الفعل

فيها بالنسبة الى الطبيعة المعراة عن اللواحق الموجبة لتأكد رجحانها كما مر الاشارة اليه ويكون مطلوبية الترك للتوصل الى ما هو الافضل وهذا مطرد في مكروه الواجبات
لنفسه وقد يجري في مكروه المندوب ايضا كصوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء ان قلنا بان ايراثه الفطور والضعف يوجب منقصة في رجحانه على حسب ما مر
الثاني ان يكون المرجوحية فيه لاحقة لفعله المقيد بقصد القربة مقيسا الى تركه المقيد به والمطلوبية والرجحان اللاحقين لتركه المقيد به ايضا فيكون كل من
الفعل بقصد الامتثال والترك بقصد الامتثال راجحا ومطلوبا لنفسه ويكون الترك ارجح من الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة اليه وبهذا البيان تعرف مكروه
العبادة من مكروه غيرها في مثل الصوم في السفر على القول بجوازه ان يكون كل من فعله على وجه الامتثال وتركه كذلك مطلوبا على التخيير والبدلية مع افضلية الترك
بل الظاهر ان الامر في كثير من مكروه المندوبات التي لا بدل لها كذلك بل يمكن ان يتصور ذلك في مكروه الواجب ايضا الا ان وقوعه في اصل الشرع غير ثابت
ويصح اعتباره في الملتزم كذلك وبه يندفع الاستبعاد المذكور ونحسم الاشكالات السابقة وهو اوفق بظاهر تركهم لها ونهيهم عنها وتحقيق ذلك ان اقسام الافعال
ما يترجح فعله على تركه مطلقا اي سواء وقع على وجه العبادة او لا لتعلق طلب الشارع به كذلك وهذا كالواجبات التي لا يعتبر في وقوعها قصد القربة كاداء الدين و
انقاذ الغريق ودفن الموتى فان في فعلها سلامة من العصيان واستحقاق العقاب المترتب على تركها فيترجح على ترك الموجب له مطلقا ومنها ما يترجح فعله على
تركه لكن لا مطلقا بل ان وقع على وجه الامتثال فقط وهذا كالواجبات التي لا تقع الا بقصد القربة كالصلوة والزكوة والحج فان هذه الافعال انما تترجح اذا
وقعت بقصد الامتثال لتعلق امر الشارع بها كذلك وكذلك التروك فمنها ما يتعلق بها غرض من الشارع مطلقا كترك الزنا والسرقة وقد يتعلق
بها اذا وقعت بقصد الامتثال كترك مفطرات الصوم ثم كل منها اما ان يترجح فعله مثلا على تركه المطلق فيقتضي مرجوحية تركه مطلقا وهذا كالواجبات
التعيينية وقد يترجح بالنسبة الى المخصوص فلا يقتضي الا مرجوحيته دون مرجوحية الترك مطلقا وهذا كالواجبات التخييرية التي يتعذر الجمع بينهما شرعا وعقلا
وعادة او اتفاقا كما في خصال الكفارة حيث لا يمكن الجمع بينهما فان فعل العتق مثلا راجح على تركه المجرد من فعل ساير الخصال وغير راجح على تركه
المترتب عليه فعلها لانه مقدمته اما فيكون مطلوبا على حد مطلوبيتها على ما عرفت بيانه سابقا ففي الحقيقة كل واجب مخير يتعذر فيه الجمع يستلزم
التخيير بين فعله وتركه الى خاص اعني تركه التوصل به الى فعل الفرد الآخر ومثله التخيير في المقام الا ان التخيير هناك بين نفسي وغيري وهناك بين نفسيين و
غيريين كالتخيير بين الخصال وتوضيح المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتضايفة فلا يتحقق احدهما بدون الآخر وكون اطلاق احدهما وتقييده
مستلزما لاطلاق الآخر وتقييده وهما يعتبران في ماهية الاحكام التعيينية بالنسبة الى طرفي بعض الافعال فقضيته رجحان الفعل المطلق والمقيد مطلقا
او مقيدا عينا وتعيينا مرجوحية تركه على حسبه وبالعكس وكذا الكلام في رجحان ترك المطلق وقضيته رجحان ترك المقيد عينا وتعيينا مرجوحية تركه هذا
الترك لكان المناقضة دون الفعل لانتفائها بالنسبة اليه وقد سبق تحقيقه في مسئلة الضد ويعتبران في الاحكام الكفائية والتخييرية بالنسبة الى الفعل وما هو
اخص من نقيضه فان المرجوحية غير لاحقة لمطلق تركها بل لتركه المجرد عن البدل وهو اخص مطلق تركها المناقض لفعلها ثم كما يصح ان يجعل البدل
في الواجب التخييري فعلا آخر كالعتق والاطعام او تركه على وجه مخصوص كالعتق والصوم كذلك يصح ان يجعل تركه نفسه على وجه مخصوص بدلا عن فعله مطلقا او
على وجه مخصوص كما في المندوب التراجح تركه على وجه الاجابة ولا يلزم منه توارد الرجحان والمرجوحية على محل واحد لتغاير الوجودين فان ترك المجرد
عما هو بدل من الوجه مباين للترك الذي هو بدل عنه وانما اعتبرنا في المقامين كون الترك على وجه مخصوص لان التخيير بين الفعل وبين تركه مطلقا
مطلقا كالاغتسال وترك دخول المسجدين راجع الى تحريم الفعل المأمور بتركه دون فعل الآخر والتخيير بين الفعل مطلقا وبين تركه مطلقا اباحة والتخيير بين

الفعل على وجه

الفعل على وجه مخصوص وبين تركه مطلقا كفعل النافلة متطهرا او تركها راجع الى تحريم الفعل على غير ذلك الوجه وبالجملة فليس في شيء من هذه الصور
ايجاب فعل اصلا وانما المتحقق فيما عدا الثانية تكليف واحد هو تحريم فعل خاص اذا تقرر هذا ظهر انه لا منافاة بين ان يكون الصوم في
السفر مثلا على القول بجوازه بقصد الامتثال راجحا نفسيا وتركه ايضا كذلك راجحا نفسيا او ارجح لتعين الثاني لمكان الكراهة فيكون
رجحانها بالنسبة الى الترك المجرد عن القيد فيصح تعلق الطلب بها كذلك لكن على وجه التخيير لئلا يلزم التكليف بالمحال لا يقال هذا التخيير بين
الفعل والترك فيرجع الى الاباحة فلا يتحقق الطلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين الفعل والترك اباحة بل اذا كانا متقابلين بان يمتنع فيه الواسطة
وليس المقام منه كما عرفت وهل هذا التخيير الا كالتخيير بين فعل وترك فعل آخر اذا تنافيا في الاجتماع غاية الامر ان التنافي هنا من حيث الذات و
هنا بواسطة امر خارج بل كالتخيير بين الفعل والترك على وجه خاص اذا اشتمل كل منهما على مرجح شرعي كالحاج الملتمس فان كلا منهما راجح اذا
قصد به ذلك ومثله اتمام الصوم المندوب عرض الفطر ولا بعد الحاقه بالمكروه فان قلت اطلاق النهي يقتضي مطلوبية الترك مطلقا وتنزيله
على مطلوبية الترك بقصد الامتثال تقييد وخروج عن الظاهر فلا يصار اليه الا لدليل قلت لما ثبت مما قررنا امتناع ابقاء النهي هنا على ظاهره فلا ريب
ان التنزيل المذكور اقرب المحامل اليه لا سيما في كثير من الموارد كما لا يخفى وهو الوجه المصير اليه وهذا من تحقيقاتنا التي تفردنا فيها وعليك بامعان النظر
فيه فانه بمكان من الغموض والخفاء الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى الغير ويرادفها خلاف الاولى فالرجحان ذاتي
والمرجوحية اضافية ولا منافات كالقصر في المواطن الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى الاتمام مع انه احد افراد واجب المخير فكما يجتمع الوجوب النفسي
مع الاستحباب الغيري كغسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه والاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري كوجوبه للصلوة الواجبة على
القول الآخر كذلك يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم عند انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة منها الازار فوق القميص
للصلوة ومصاحبة الحديد البارز بها ونحو ذلك واعترض عليه المعاصر المذكور بان تلك المرجوحية الاضافية ان اوجبت مرجوحية لذات العبادة
بحيث يترجح تركها بالنظر الى ذاتها عاد المحذور ولزوم كون شيء واحد في حد ذاته راجحا ومرجوحا وان لم توجب ذلك كان معناه الغير راجحا
بالنسبة اليه وهذا لا يستقيم فيما اذا كان الارجح موازيا لاصل الطبيعة في الرجحان اذ يصير المرجوح بالنسبة اليه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة
فيحصل له منقصة ذاتية ايضا ولا يمكن ان يجعل المنقصة من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لمنافاته لاصل المحبوب حيث لا يتعدد الجهة ولا يستقيم
ذلك في غير هذه الصورة مما يكون المرجوحية فيها بالنسبة الى الافراد الراجحة على اصل الطبيعة ايضا اذ نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات و
مرجوحا بالنسبة الى الغير انه اما ان يكون مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مطلوب الفعل والترك فيلزم على الاول عدم المرجوحية وما يلزمها من الحزازة
او الكراهة وعلى الثاني عدم الرجحان وما يلزمه من الوجوب او الندب وعلى الثالث يلزم التكليف بالمحال ولا سبيل الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة
الى الذات ومطلوبية الترك بالنسبة الى الغير لان ذلك يرجع الى ما يأبى عليه المجيب من عدم الاعتداد او بتغاير الجهة مع وحدة المتعلق فان قيل
نختار القسم الاخير وهو مطلوبية الفعل والترك ولا نم لزوم التكليف بالمحال لجواز الفعل والترك معا قلنا لا يجدي فيما اراد المكلف الفعل واختار
الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا
تصل في الحمام فكما يعتبر الرجحان في الفرض الثاني بحسب الذات والمرجوحية بحسب الغير فليعتبر ذلك في الفرض الاول ايضا وذلك بان يبقى رجحان الصلوة

في الدار المغصوبة ذاتي ومرجوحيتها اضافية بالنسبة الى الغير وما يقع في دفعه من الفارق هو كون الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في
الحمام فيصح ان يختلف الحكم في الثاني دون الاول فتكلف واضح وهذا فهو مبني على الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو
ممنوع على ان في التمثيل لما نحن فيه بلا تصل في الدار المغصوبة خلط بين المسئلة المبحوث عنها هنا وبين المسئلة الآتية اذ النهي متعلق فيه بالصلوة في الدار
المغصوبة لا بالغصب المتحد مع الصلوة في الخارج كما هو محل البحث وما تمسكنا به من النقض بالعبادات المكروهة فانما هو من باب الاولوية والافليست من
امثلة المبحث وان شئت التطبيق فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل
في الدار المغصوبة والنقض الذي سبق في الاستدلال على جواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد باعتبار جهتين كما في قولك صل ولا تغصب انما هو لجواز تعلق
الامر الاعم المطلق والنهي بالاخص المشتمل عليه كما في قولنا صل ولا تصل في الحمام والمعارضة التي ذكرناها حيث قلنا لا فارق بين قولنا لا تصل في الحمام انما لنقض
عدم جواز تعلق النهي بالخاص مع مطلوبية الطبيعة المطلقة الحاصلة في ضمنها كما في قولنا صل ولا تصل في الدار المغصوبة كجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام وما ذكر في
دفع هذه المعارضة حيث قيل ان الفارق كون الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام انما يناسب لو كان المقصود المعارضة لجواز اجتماع
الامر والنهي في مثل قولنا صل ولا تغصب بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام ثم اعتراض على قوله وكما يجتمع الوجوب النفسي مع استحباب الغيري بانه رجوع من اول
الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب واما الاستشهاد بالاجتماع الوجوب النفسي والغيري مع الاستحباب الغيري
والنفسي على القولين المذكورين فمدفوع بان الوجوب الغيري على القول بالاستحباب النفسي انما يثبت بعد الوقت والاستحباب انما يثبت قبله فلا
يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الآخر فمرجع الاستحباب الغيري الى استحباب اداء حال كونه مغتسلا لانه يستحب له الغسل فيختلف محل
الحكمين الآن يتوقف ايقاع الفعل حال وقوع الاغتسال على الغسل فيستحب له من باب المقدمة وح فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبدونه يمتنع
الاجتماع لان الاستحباب والوجوب متضادان ومن قبيل ذلك الصلوة المكتوبة في المسجد وافضل افراد الواجب المخير فانه واجب من حيث كونه فردا من
الكلي ومستحب من حيث الخصوصية والتشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة
الى الفرد الآخر وهو فاقد لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومن جملة
تلك المواضع تداخل الاغسال الواجبة والمندوبة وقد اضطرب فيه كلام الاصحاب حيث تشعبوا في توجيهه في الابواب والوجه ما ذكرنا فيما مر من اعتبار
تعدد الجهة هذا محصل كلامه ومتين كلامه مرامه ولا يخفى ما فيه اذ يمكن ان يلتزم فيما اورده اولا بان تلك المرجوحية توجب مرجوحية العبادة في ذاتها
ولا يرد عليه ما اورده من عود المحذور لجواز ان تعتبر جهة التقابل مختلفة كما عرفت من مسلكنا المتقدم او يلتزم بانها عبارة عن مجرد كون الغير
ارجح كما هو الظاهر من كلام الموجه ويستقيم سواء كان ذلك الارجح موازيا لاصل الطبيعة في الرجحان او لم يكن اذ غاية ما في الباب ان يكون الطبيعة المقيدة
ببعض الجهات المرجوحة منقصة في الرجحان بالنسبة الى المجردة عنها وهذا مما لا اشكال فيه لان مرجعه عند التحقيق الى ضعف وصف رجحانها بضميمة
الخصوصية لا الى اجتماع وصف الرجحان والمرجوحية فيها فيلتزم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة بالمعنى المذكور اعني المرجوحية بالنسبة
الى الغير وانما يلتزم عدم الكراهة بمعنى مطلوبية الترك لو ساعدنا عليه او نلتزم بانها مطلوبة الفعل والترك معا لكن مطلوبية فعلها باعتبار الذات
ومطلوبية تركها باعتبار الغير ولا فساد فيه لا مجرد تعدد الجهة فيما ذكرنا من تعدد التقدير وكون التكليف فيه على التخيير كما نلتزم به في الفرض

الاول ومرجع

الاول ومرجع الوجه الثاني عند التحقيق الى الوجه الاخير ولا يذهب عليك ان مذاق الموجه المذكور لا يساعد على ذلك فالاعتذار المذكور تصحيح للجواب
على مذهبنا لا على مذهبه واما ما اورده في السؤال من جواز ان يجتمع مطلوبية الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث احلنا
اجتماع حكمين في شيء واحد من جهة عدم التمكن من العمل بمقتضاهما واما ما ذكره في القضية فبعد خروج المثال المذكور فيها عن محل
النزاع كما نبه عليه الحرام مردود بان الداعي الى التاويل في النواهي التنزيهية كونها تنزيهية متحقق وهو عدم معقولية كراهية العبادة واباحتها بخلاف
ما عداها فانه لا داعي فيه الى التاويل والا فقد عرفت مما حققنا سابقا جواز ان يجتمع الامر النفسي مع النهي التحريمي الغيري اذ لم يتحقق الغير واما ما حكاه
عن بعضهم في دفع القضية من الفرق فمتجه ان اعتبر النهي عن الغصب نفسيا وغيره ما يترتب عليه فعل الغير وذلك لان الصلوة عبارة عن جملة حركات
وسكنات وهي متحدة مع الغصب بخلاف الكون في المكان فانه مغاير لها فتعلق الامر باحدهما لا ينافي تعلق النهي بالآخر اذا كان المكلف مندوحة
في الامتثال وما زعمه من ان الكون الغصب عين الصلوة مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو ممنوع لانه ان
اراد ارتفاع الاثنينية في الحقيقة الخارجية باعتبار كونها خارجية فهو مما لا ريب فيه كما صرح به فحول الحكماء والمتكلمين ومع ذلك فهو في المقام من الامور
الواضحة التي لا تكاد تشتبه على العوام فضلا عن غيرهم اذ لا يرتاب ذو مسكة في كون افعال الصلوة عين الغصب في الخارج اذا وقعت في الدار
المغصوبة وان اراد ارتفاعها بحسب الحقيقة في الوجود الذهني او في نفس الامر او في مرتبة التقرر او ما اشبه ذلك من العبارات التي لا تختلف موداها الا
بالاعتبار فالمنع في محله لكن لا نتم ان ما ذكر في الدفع مبني على ارتفاع الاثنينية بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول لما حققنا سابقا من ان الحكم لا يتعلق
بالطبايع الا باعتبار الخارج ولا تعدد بينهما في هذا الاعتبار ثم اعلم انه يمكن ان يحمل الغير في قول القائل بان كراهة العبادة عبارة عن مرجوحيتها بالنسبة
الى الغير على الطبيعة المجردة عن جميع الاعتبارات الزائدة او الفرد الذي في مرتبتها كما مر في الجواب السابق اذ لو اطلق لم يستقم لظهور ان كل ما يكون
مرجوحا بالنسبة الى الغير لا يسمى مكروها الا ترى انه لا يقال الزكوة مكروهة لانها مرجوحة اي اقل رجحانا بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكروهة لانها مرجوحة
بالنسبة الى المعرفة ولا يقال الصلوة في مسجد السوق مكروهة لانها اقل رجحانا من الصلوة في مسجد الجامع الى غير ذلك وح يكون ترك الفرد المرجوح
مقدمة للتوصل الى الفرد الارجح حيث يتوقف عليه كما هو الغالب فيكون مرجوحا من باب المقدمة لا محالة فيكون في ذلك كما يجتمع الوجوب النفسي مع
الاستحباب الغيري الى آخره دفعا للاشكال الوارد باعتبار اللازم والمورد فان مرجوحية عبادة بالنسبة الى اخرى لا يستلزم رجحان تركها لها اذا
توقفت عليه ومرجعه الى الدفع بطريق النقض عليه اورده عليه من ان فيه رجوعا عما بني عليه الكلام اولا واما ما ذكره في دفع الاستشهاد المذكور ضعفه
ظ مما قررناه هنا وفي بحث الواجب المخير والتحقيق ان الوجوب والندب اما ان يتحد جهتهما بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير او لا فان كان
الاول امتنع الاجتماع لمنافاة المنع من ترك الفعل لعدم المنع منه وهذا واعتبار تغاير الجهة كما فعله المعاصر المذكور غير مجد في دفع التناقض
اذ لا تغاير بين مورد الحكمين لظهور ان ايقاع الصلوة في المسجد وهو الموصوف بالرجحان الندبي عين ايقاع الصلوة الموصوف بالرجحان الوجوبي
في الخارج وقد عرفت ان الاحكام انما تتعلق بالطبايع باعتباره وربما سبق الى بعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد
الوجوب هو فعل الواجب وهو واضح الفساد لانه ان اراد ان لا في استحباب ارادته وان اراد شيئا آخر فهو مما لا يساعد النظر الصحيح على ادراكه واما حكم بعض
الاصحاب باستحباب بعض افراد الواجب المخير النفسي عقلا او شرعا لنفسه كالصلوة في المسجد وكالاتمام في المواضع الاربعة او الغيري للغير كالتيمم لشاكج

[illegible]

فيمكن تنزيله على الفرد الارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات المؤثرة في رجحانها واكثر ثوابا منها بقرينة تفسيرهم المكروه العبادة بما يقابل التفسيرين
ويمكن ان يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان الثابت في الفعل الزائد على الرجحان الوجوبي فانه رجحان يترجح تحصيله على التعيين اليقين مع جواز
تركه الى البدل مطلقا ولا يرد ان ذلك يجري ايضا فيما لا تخيير فيه بتحليل ما فيه من الرجحان مع انه لا يعتبر فيه وذلك لان امتياز تلك الزيادة هنا بمقابلة البدل
يصلح وجها لاعتبارها منفردة بخلاف ما لا تخيير فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل الرجحان الوجوبي فيبقى الاشكال بحاله وان كان
الثاني فجواز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولا حجر من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان لا يوجب الا تأكد الرجحان او باعتبار ما تقوم به
من النقيض وعدمه ولا حجر من هذه الجهة ايضا لان الوجوب والندب حيث كانا باعتبار جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارهما اذ
لا منافاة بين المنع من ترك الفعل لنفسه او لغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر آخر فان عدم المنع من النقيض باحد الاعتبارين راجع
الى عدم العام عن المنع مطلقا فاذا ان يتحقق المنع من النقيض بالاعتبار الآخر وبيان آخر يصدق على الواجب لنفسه انه ليس بواجب لغيره وذلك
يوجب ان لا يكون ممنوع الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه له حصل جهة الاستحباب لغيره وكذا يصدق على الواجب لغيره انه ليس بواجب لنفسه وذلك يوجب
ان لا يكون ممنوع الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه كان مستحبا نفسيا الا انه يمكن ان يتوجه على الوجه الاول ايضا ان الصلوة المكتوبة ممنوع عن
تركها من حيث ذاتها فهي واجبة بهذه الحيثية وغير ممنوعة منه من حيث وقوعها في المسجد اذ ليس لوقوعها في المسجد تأثير في وجوبها بل هي واجبة في
ذاتها وقعت في المسجد او لم تقع فيه لكنها راجحة من هذه الحيثية على التعيين فتكون مندوبة على التعيين من هذه الحيثية لصدق كلا جزئيه
من الرجحان وعدم المنع لانا نقول عدم المنع من تركها من حيث وقوعها في المسجد لا يقتضي عدم المنع من الترك الذي به قوام المندوب
باحد الاعتبارين اعني النفسي والغيري لثبوت المنع بالاعتبار الاول على ما هو المفروض بل انما يقتضي عدم استناده الى وقوعها في المسجد وهذا لا يكفي
في تحصيل هذا المندوب النفسي لان المعتبر فيه عدم المنع النفسي لا عدم استناده الى امر معين وهذا بخلاف الواجب الغيري ومندوبه فانه يجوز
ان يختلف باختلاف الاعتبار والسر في ذلك ان الواجب النفسي هو ما يكون المطلوب من المكلف نفسه وهذا مما لا يعقل لاختلاف الاسباب
مدخل فيه اذ لم يعتبر مطلوبيتها بالاضافة اليها والمطلوب الغيري ما كان مطلوبيته للتوصل الى غيره وهذا يختلف باختلاف الاعتبار لاعتبار
مطلوبيتها بالقياس اليها ولهذا صح ان يكون مقدمة واجبة لامر ومندوبة لآخر فيصدق عليها الواجب الغيري والمندوب الغيري على الحقيقة
ولا يصح ذلك في النفسي هذا اذا فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع من الترك كما هو المعروف واما اذا فسر برجحان الفعل مع الاذن
في الترك اي مع كونه مأذونا في الترك او جائز الترك امتنع الاجتماع ضرورة ان الاذن في الترك مطلقا كما هو المعتبر في الاستحباب ينافي عدمه المعتبر في
الوجوب مطلقا ولا يجدي تغاير الجهة لاتحاد الاول اشد واولى وتحقيقه ان الرجحان لما كان من الصفات المشتملة على المراتب المختلفة بالشدة
والضعف فالنوع الكامل رجحان يمنع من النقيض وهو الرجحان الوجوبي والناقص منه رجحان لا يقتضي المنع وهو الرجحان الندبي واما كون تركه
مأذونا فيه فخارج عن حقيقة الرجحان ومقوماته وانما هو من المقارنات الاتفاقية حيث لا يوجد في الفعل جهة تقتضي المنع من تركه ومما حققنا
يتضح الحال في اجتماعهما مع الحرمة والكراهة واجتماع احدهما مع الآخر فان الاول يمتنع مطلقا لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق
ولا يجدي فيه تغاير الجهة وقد نبهنا عليه سابقا والثاني يبتني على تعيين جهة الكراهة فان فسرت برجحان الترك مع عدم المنع من الفعل جاز الاجتماع

على نحو ما تقرر

على نحو ما تقرر لاختلاف الجهة وان فسرت برجحانه مع الاذن في الفعل لم يجتمع واما تداخل بعض العبادات كالاغسال فلا اشكال في تداخل الواجب منها وفي
تداخل المندوب منها لان مرجعه عند التحقيق الى التخيير بين افعال تشتمل على نيات متعددة وبين فعل يشتمل على تلك النيات وهو مغاير لكل واحد من تلك
الافعال فلا اعتبار عليه من حيث التخيير ايضا واما تداخل الواجب منها مع المندوبة فلا اشكال في الغيرية منها لتعدد الغير ولا في الغيرية مع النفسية كما مر وكذا
في النفسية منها ان جعلنا الوجوب والندب لاحقين للفعل مع النية الى صفة لتغاير المورد فمحل الوجوب في المثال المذكور الغسل مع نية رفع الجنابة و
محل الاستحباب الغسل مع نية كونه للجمعة ولا ريب في تغاير المركبين غاية ما في الباب ان يشتركا في جزء وهو ما عدا النية فيلزم وجوبه في ضمن احدهما واستحبابه
في ضمن الآخر ووجوبه لاحدهما واستحبابه للآخر ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فلان عدم المنع من تركه في ضمن مركب اعم من عدم المنع من تركه لا في
ضمنه لصدقه على فعله مع ترك ما ينضم اليه فلا ينافي عدم جواز تركه في نفسه او في ضمن مركب آخر وان جعلناهما لاحقين للفعل بشرط النية كان الحكم كالواجب
المخير مع رجحان بعض افراده فيمتنع اعتبار الندب فيه بمعناه الحقيقي ويصح اعتباره بمعنى كونه افضل واكثر ثوابا او يمكن ان يعتبر الاستحباب بالنسبة الى
تحصيل الرجحان الزائد فان الفاعل لغسل الجنابة اذا انضم الى فعله قصد غسل الجمعة مثلا حصل لفعله مزيد رجحان لما يتبعه من مزيد صفة كالنية وهذه
الزيادة من الرجحان مما لا منع من تركها ولا يلزم منه عدم المنع من ترك اصل الفعل ايضا لان تركها اعم من تركه كما لو اتى به واهمل قصده وظ
ان العام لا يستلزم الخاص وقد مر ما فيه وبالجملة فقد اتضح مما حققناه ان اجتماع الوجوب مع الاستحباب في هذا المورد مبني اما على التأويل في الاستحباب
بحمله على معنى الافضلية او في المحل بجعل الموصوف تحصيل الرجحان الزائد في وجه فيكون دعوى الاجتماع على هذين التقديرين توسعا ومبنى على اعتبار
التغاير في جهتي الوجوب والندب حيث تتحقق المغايرة فيرتفع التضاد ولا على اعتبار التغاير في جهتي الفعل بان يكون الفعل الواحد باعتبار ممنوع
الترك مطلقا وباعتبار غير ممنوع الترك مطلقا كما زعمه الموجه المذكور ثم التغاير بحسب الجهة على ما قررنا انما يجدي في اجتماع مثل الوجوب والندب واما
اجتماعهما مع الكراهة او التحريم فلا لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق وقد نبهنا على ذلك سابقا الثالث ان السيد اذا
امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان فخاطه فيه فلا ريب في انه يعد في العرف مطيعا وعاصيا لجهتي باعتبار الجهتين واجيب عنه بان
الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة باي وجه اتفق سلمنا لكن لا نم ان الكون جزء من مفهوم الخياطة فيختلف المتعلق سلمنا لكن نمنع
كونه مطيعا والى هذا اعترض المعاصر المذكور على الوجه الاول بانه اعتراف بمذهب الخصم لا دفع له اذ مرجع قوله ارادة تحصيل الخياطة باي وجه اتفق
ان حصول الامتثال بالفرد المخصوص انما هو لتعلق الطلب بنفس الطبيعة دون الخصوصية وهي بعينها هذا الا ما عناه الخصم ويمكن دفعه بان غرض المجيب حمل
الخياطة في المثال الى الازالة اي ما بالثوب دون نفس الفعل الذي هو مقدمة لحصوله فحاصل كلامه ان المراد طلب الخياطة بهذا المعنى باي مقدمة حصلت اي
سواء حصلت بمقدمة جائزة كما لو خاطه في غير ذلك المكان او بمقدمة محرمة كما لو خاطه فيه لا بان فيجتمع الامر الغيري مع النهي النفسي لان الكون
الخاص المحرم مقدمة للواجب فيجب له ويعود الاشكال الا انا نقول وجوب الواجب انما يقتضي وجوب المقدمات الجائزة دون المحرمة لكن اذا اتى بها سقط
وجوب التوصل بغيرها وصح الامتثال بالواجب فان مبغوضية المقدمة لا تنافي مطلوبية ذي المقدمة نعم يتجه عليه الاشكال بان التوجيه المذكور انما
يستقيم عندنا حيث لا يكون المقدمة المحرمة سببا كما مر في مبحث المقدمة وظ ان فعل الخياطة سبب لحصولها فلا يمكن الامتثال بالتوصل به اليها وعلى
الوجه الثاني بان الخياطة كالصلوة عبارة عن افعال مخصوصة فدعوى ان الكون جزء منها دونها تحكم واضح اقول اذا قلنا بان الكون جزء من الصلوة

لم ترد به كون المكلف اي وجهه كما يسبق الى الوهم فانه ليس جزءا من الصلوة ضرورة ان وجود الموضوع ليس جزءا من العرض القائم به ولا كونه في المكان
اعني تحيزه فيه لان مفهوم التحيز خارج عن مفهوم الصلوة كما سننبه عليه بل نريد به الاكوان التي يكون المصلي عليها من حركاته وسكناته كقيامه وركوعه
وسجوده ولا ريب ان القيام في المكان المغصوب عين الغصب وجزء من الصلوة وعلى حذوه بقية الاكوان فيكون الصلوة في المكان المغصوب بجميع اجزائها
الفعلية غصبا صرفا لانها عبارة عن حركات وسكنات مخصوصة هي غصب اذا وقعت في المكان المغصوب نعم لو قلنا بان النية جزء من الصلوة كان ما
عداها من بقية الاجزاء غصبا واما الخياطة فهي بمنزلة الصلوة في كون الكون بالمعنى الاخير جزءا منها لكن ليس النهي في الفرض المذكور عنه بل عن الكون بالمعنى
الثاني لانه المتبادر من قول القائل لا تكن في مكان كذا وهو خارج عنها وتوضيح ذلك ان كون الانسان في الدار ليس نفس كونه متحركا او ساكنا بل لان
المتحرك او الساكن فيها صفتان متمايزتان احدهما كونه في الدار وتحيزه فيها وهي صفة لاحقة للذات باعتبار ما شغله من الفضاء والاخرى كون الحركة والسكون
قائمة به ولو كان التحيز اعني الكون في المكان عين الحركة والسكون لصدق بعض التحيز حركة او سكون كما يصدق في المثال المتقدم ان بعض الصلوة غصب اذ المناط
في الحمل مجرد الاتحاد في الخارج ونظائره لا يصدق واما ما يقال من ان الحركة كون الجسم في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول اعني مجموع الكونين فتسامح بل
التحقيق في حدها ما ذكره الاخرون من انها خروج الجسم من مكان الى مكان فيكون امرا مغايرا للكون في المكان مضافا اليه لا يقال فالحركة الخاصة لكونها
امرا اضافيا يتوقف على الكون الخاص ضرورة ان المضاف الخاص يتوقف على خصوص ما يضاف اليه فيجب الكون الخاص من باب المقدمة فيجتمع فيه الامر والنهي لانا
نقول ليس المراد ان الحركة صفة مضافة الى الكون في المكان الحال المكان والكون فيه من لوازمه فلا توقف لها عليه اصلا ومع الاغماض عن ذلك
نقول انما تجب الحركة الخاصة بالوجوب التخييري نظرا الى كونها احد افراد واجب التخييري على تقدير حصول مقدمتها من الكون المحرم لا مطلقا ووجوب الواجب على
تقدير حصول مقدمته لا يقتضي وجوبها فلا يلزم اجتماع الحرمة معه فيها فالكلام في المقام على حد الكلام في الضد حيث يجب على تقدير حصول مقدمته
من ترك الواجب المحرم مع انه لا يقتضي وجوبه وقد مر تحقيق ذلك فان قلت قضية النهي عن طبيعة الكون حرمة كل واحد من افرادها والخروج من مكان
للكون في مكان اخر وهو محرم لانه احد افراد الكون المحرم فيحرم الخروج منه لحرمته معلولة قلت كما ان الخروج من مكان سبب للتوصل الى الفرد الثاني كذلك سبب
للتخلص عن الفرد الاول وكما ان الاول جهة لتحريمه كذلك الثاني جهة لوجوبه وهما متساويان في المرتبة ان التقدير تساوي نسبة الحرمة الى جميع الاكوان
الخاصة فيتعارضان ويتساقطان فيبقى السبب بالنظر الى هاتين الجهتين خاليا عن الحكمين فاذا تحقق له جهة اخرى مقتضية لوجوبه صح اتصافه به ولو فرض
كون الحركة رافعة للتمكن من الخروج ولو في زمن يسير لم يؤثر فيها ذلك حتى قبح زائد يعرف وجهه مما اسلفنا في مسئلة الضد حيث لم نفرق فيه بين الرافع
منه للتمكن وغيره ويظهر مما قررناه انه لو كانت الحركة في جوانب المكان بحيث يسبب لزوال الكون المباح وحدوث الكون المحرم كانت محرمة
وح فربما اشكل الامر في مسئلة الخياطة اذا فرض وقوعها في جوانب الدار بحيث يكون تحريك اليد فيها من خارجها اليها مع ان اهل العرف لا يفرقون
في الحكم بالامتثال بينه وبين وقوعها في الدار وجوابه اما ان قلنا بان المفهوم من قول القائل لا تكن في الدار المنع من كون اصل الجثة فيها خاصة
كما يشهد به عدم الاعتداد بادخال مثل يده فيها مع خروج مثل الجثة في حصول المخالفة ولا باخراجها مع دخول الجثة في رفع المخالفة اذ تحققها كان كون اليد
في الدار غير محرمة فلا ينافي في وجوب حركتها اليها وفيها مط وبه يتضح وجه اخر في الجواب عن الاستدلال المذكور اليه وان جعلنا المدار على ما يعد
عرفا كونا له فيها كما هو التحقيق فلا خفاء في انه ليس للعبد فيها الا كون واحد فان كان فيها بتمام اعضائه عد كون المجموع كونا واحدا محرما وان كم

في مرتبة

في مرتبة واحدة من التحريم فتحريك اليد في الغرض المذكور من قبيل التسبب للانتقال من فرد محرم الى مثله وقد عرفت خلو مثله عن التحريم فاذا ثبت
ما حققنا انهما امران متغايران جاز ان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر وخرج عن محل النزاع فلا مطابقة بين المذكور وبين المقام وان
اريد المثال فليمثل بما لو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في مكان فخاطه فيه ولا ريب في انه لا يعد ممتثلا نعم يجوز ان يسقط عنه
التكليف بالخياطة ح بان لا يكون عاصيا بتركها ايضا نظرا الى حصول الغرض اذا عرفت هذا تبين لك انه يمكن توجيه كلام المجيب بحمل الكون الذي
نفى كونه جزءا من الخياطة على الكون بالمعنى الثاني لانه مورد النهي فيستقيم كلامه ويسقط به الاستدلال المذكور هذا غاية تحقيق المقام والانصاف
ان كلام كثير منهم لا يساعد على هذا التنزيل واعلم انه يتفرع على ما حققنا من ان النهي عن الكون في مكان لا يقتضي النهي عن التصرف
فيه عقلا ولا عرفا احكام كثيرة متفرقة في ابواب الفقه منها ان من نذر ان لا يكون في مكان او نهاه عنه من يجب عليه طاعته شرعا صحت صلوته
وكذا بقية عباداته الغير الكونية ومنها ان من اجر نفسه على الكون في مكان كان له ان يؤجر نفسه لاخر على عمل كالخياطة والتجارة والصلوة فيه
اذا ساغ له التصرف فيه ومنها ان من كان في مكان رياء صحت صلوته وسائر افعاله الراجحة التي اوقعها فيه ان لم يراء فيها ومنها صحة الصلوة في مواضع
التهمة وان بلغ حد التحريم وقد مر التنبيه عليه ومنها صحة الصلوة ونحوها تحت جدار يخاف من هدمه او في مكان يخاف على نفسه مع تمكنه من التخلص
بالذهاب ومنها ان المعتكف اذا تحرك في المسجد حركة محرمة او سكن سكونا محرما لم يبطل اعتكافه بذلك بخلاف ما لو كان فيه كونا محرما كما لو نذر
ان لا يكون في بعض جوانبه ولو في بعض الاحوال وكان فيه فان قضية الاصل فيه البطلان الى غير ذلك فان قلت حرمة الكون في هذه المواضع لا ينافي
صحة العمل وان توقف في بعضها على ما مر تحقيقه من ان الامر بالشيء لا يقتضي فساد الضد وعلى الوجه الثالث قلت ان انكار حصول الامتثال بالخياطة
مكابرة تشهد الضرورة بخلافها ويمكن دفعه بان المجيب انما انكر الامتثال على تقدير ان لا يكون الكون جزءا منها فهو كالتزام محال على تقدير محال و
لا اعتبار عليه اذ لا تحقق اللزوم بينهما او انه مبني على حمل الكون على المعنى الثالث وح فلا تشهد الضرورة على خلاف ما ادعاه ان لم تشهد عليه
ومع الاغماض عن ذلك كله قلنا ان نمنع حجية العرف في هذه المسئلة فانها من المباحث العقلية النظرية فيجوز تطرق الخطاء فيها الى افهام العوام
غاية الامر انه اذا ورد عن المولى الحكيم العارف بالحال مثل هذا الخطاب وجب عليه ان ينبه اي ينبه في مقام الحاجة على مورد الخطاء ببيان ان مراده
الاتيان بالفعل في غير ذلك المكان كما يجب عليه التنبيه على سائر الشروط المعتبرة عنده مما لا مسرح للعقل فيها واعلم ان من فروع المسئلة
ما لو صلى في الدار المغصوبة بل مطلق المكان المغصوب مع العلم بالتحريم وقد مر فتبطل على القول بعدم جواز الاجتماع عقلا او عرفا وتصح على
القول بجوازه ان لم يدل دليل على خلافه ومنها ما لو صلى في ملبوس مغصوب ولو كان خاتما بل مطلق المحمول نعم يعتبر هنا وقوع بعض الافعال فيه
كالهوي الى الركوع والسجود والانتصاب منهما واما لو كان حال استقراره فقط فالقاعدة تقتضي الصحة على القولين لا سيما اذا كان
مستترا بغيره فعلى هذا لو حمل ثوبا مغصوبا حال القيام والقعود دون الركوع ثم حمله فيه والقعود عند الانتصاب منه والهوي الى السجود
هكذا صحت صلوته ومنها ما لو صلى على مغصوب من ارض او ثوب او شبهه ويعتبر في البطلان وقوع بعض الفعل الواجب عليه كما لو وضع رجله
عليه حال القيام الواجب او الركوع او وضع المساجد السبعة عليه كلا في القيام ولو قام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه وسجد على غيره
ووضع اصابع يديه عليه وكان الوضع في غير حال وجوبه فالوجه عدم البطلان ومنها لو اذن له مالك الدار في التصرف فيها مط ونهاه

او خمس او تصدق فيه بمكان مغصوب فالوجه صحته عملا لان نقل المال الى الاجنبي او تخصيصه امر معنوي لا يستلزم التصرف حرام

عن الكل شيئا مطلقا فالكلام فيها فعلى ما اخترناه يكون آثما بفعله وعلى القول الآخر لا اثم عليه لتعذر التطبيق وقد مر نظير ذلك في مسئلة دلالة الامر بالشيء
على النهي عن ضده الخاص ولو زنى في المكان والقبض والاقباض وان اشتمل على التصرف فيه الا انها شرط في وقوع ذلك فالنهي عنها من حيث كونه غصبا لا
يقتضي فساد المشروط كما سيأتي تذنيب حكي عن القاضي في مثل من توسط ارضا مغصوبة القول بانه مامور بالخروج ومنهي عنه وانه عاص بفعله وتركه و
عزي ذلك الى جماعة من اصحابنا وذهب قوم الى انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية عليه والحق انه مامور بالخروج مطلقا او بقصد التخلص و
ليس منهيا عنه حال كونه مامورا به لكنه عاص به بالنظر الى النهي السابق وكان ما عزي الى الفخر الرازي من القول بانه مامور بالخروج وحكم المعصية جار عليه
راجع الى ما ذكرناه لنا ان المكلف في الزمن الذي لا يتمكن من الخروج فيما دونه لا يتمكن من ترك الغصب فيه مطلقا فلا يصح النهي عنه مطلقا اذ التكليف
بالمحال محال عندنا وان كان ناشيا من قبل المكلف للقطع بكونه سفها نعم ربما يجوز ان يأمر به على وجه التعجيز والسخرية لكنه خارج عن المتنازع
فاذن لا بد من ارتفاع النهي عن الغصب في تلك المدة على بعض الوجوه وليس الا صورة الخروج اذ لا قائل بغيره ولدلالة العقل والنقل على انه مامور
بالخروج وهو يقتضي عدم النهي عنه والا لعاد المحذور من التكليف بالمحال نعم يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخروج بالنسبة الى النهي
السابق على وقوع السبب اعني الدخول لتمكنه من تركه وهذا الحكم يجري في جميع ذوات الاسباب التي لا تقارن حصولها حصول اسبابها كالقتل المستند
الى الالقاء من الشاهق ومثله ترك الحج عند الاتيان بما يوجبه من ترك المسير وغير ذلك فان التحقيق في مثل ذلك ان التكليف بالفعل مرتفع
عند ارتفاع تمكن المكلف منها ويبقى حكم المعصية من استحقاق الذم والعقاب جاريا عليه وكذا الكلام في الامر فان التكليف بالمامور به يرتفع
عند الاتيان بالسبب الموجب له ويبقى حكم الامتثال والطاعة من استحقاق المدح والثواب جاريا عليه حال حصوله هذا وينبغي ان يعلم ان الخروج انما يجب ويتعين
اذا انحصر سبيل التخلص من الغصب على الوجه المشروع حال الغصب فيه كما هو الغالب وعليه يحمل اطلاق كلامهم واما لو علم بحصول احد الاسباب المبيحة
للتصرف في مدة لا تزيد على زمن الخروج كما لو علم بانتقال العين او المنفعة اليه او الى من يبيح له التصرف او علم بحصول رضى المالك لم يجب عليه الخروج الا
ان يتعين عليه للمالك في وجه ولو تمكن من التخلص ببذل وشبهه لم يتعين عليه احتج من قال بانه مامور بالخروج ومنهي عنه بانهما دليلان تواردا
فلا بد من اعمالهما اذ المانع منها العقل وليس الا لكون الخروج تكليفا بالمحال ولا يصلح مانعا لجوازه اذا كان من قبل المكلف واما العرف فلا دلالة له
عليه فان قيل الخروج اخص من الغصب وتوارد الامر والنهي على العام والخاص يقيد عرفا بتخصيص احدهما بالاخر اعني تخصيص النهي بالامر وان قلنا
بانه لا يستعمل في العامين من وجه قلنا لا نسلم ان الخروج مورد الامر من حيث كونه خروجا بل من حيث انه تخلص عن الغصب وهو اعم منه من وجه
وان انحصر في الخروج فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر لا يخرج عن كونه عاما في باب
التعارض ولو فرض ورود الامر بخصوص الخروج فالظاهر انه من جهة كونه الفرد الغالب وبهذا الجواب لسؤاله فقد اورده بعض المعاصرين في وجوه فساده
غير خفية على المحصلين والجواب بما مر من التكليف بالمحال وان كان من قبل المكلف فلا محيص من اهمال دليل النهي لكونه ظنيا مستندا الى مجرد الظاهر
احتج من قال بانه مامور بالخروج ولا معصية عليه بما ذكرناه من استحالة التكليف بالمحال وجوابه ان ذلك انما يقتضي عدم المعصية بنهي مقارن لا
عدمها بنهي سابق كما بينا فان المكلف منهي قبل الدخول عن جميع انحاء التصرف في ملك الغير بغير اذنه غاية الامر ان النهي ينقطع عنه على بعض الوجوه
بالنسبة الى المدة التي لا يتمكن من الترك فيها وذلك لا يوجب عدم كونه عاصيا لا يقال لو صح ذلك لزم ان يكون الخروج طاعة وعصيانا وهو محال

لان الطاعة

لان الطاعة والعصيان امران متنافيان بالضرورة من حيث نفسهما ممنوع لان معناهما موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد
الطلب وان اريد انهما متنافيان من حيث اضافتهما الى الامر والنهي فممنوع ايضا لانهما انما يتنافيان اذا اجتمعا في الزمان كما هو شأن التضاد وقد
بينا ان زمن الامر غير زمن النهي وتوضيح المقام ان ترك الغصب مراد من المكلف بجميع انحائه التي يتمكن من تركه ارادة فعلية مشروطا ببقاء تمكنه منه
وحيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع انحائه دخولا وخروجا فترك بجميع مراد منه قبل دخوله فان دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحائه
مقدار ما يتوقف التخلص عليه وهو مقدار خروجه مثلا فيمتنع بقاء ارادة تركه كله وقضيته ذلك ان لا يكون بعض انحائه وتركه مطلوبا فيصح ان يتصف بالوجوب
لخلوه عن المنافي ودل العقل والنقل وقد تعاضدا على ان ليس ذلك الا التصرف بالخروج فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما
مطلق وهو النهي عن الخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق وهو النهي عن الخروج والآخر مشروط بالدخول وهو الامر
وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان ويلحقه حكمهما من استحقاق العقاب والثواب باعتبار الحالين ثم على المذهب المختار
بل يصح منه الصلوة المندوبة والحكمها مومئا حال الخروج وما الحكمه وجهان من ارتفاع الحرج عن تصرفه في تلك المدة من انها كانت مطلوبة العدم قبل
الدخول فلا يكون مطلوبة الوجود بعده والا لزم ان يكون فاسدة بالنسبة الى حال وصحيحة بالنسبة الى حال وهو محال لان الصحة والفساد وصفان متضادان
يمتنع تعلقهما بمحل ولو باعتبارين والمعتمد هو الاول والجواب عن الثاني ان تأثير النهي في البطلان مشروط ببقائه ومع انتفائه ينتفي موجب البطلان
فيبقى موجب الصحة بلا معارض نعم ربما امكن الاشكال في الصحة باعتبار توقفها على ما يزيد على الخروج ولتحقيق ذلك مقام آخر ثم لا يذهب عليك
ان فرض المسئلة في توسط الارض المغصوبة من باب المثال فالكلام يجري في نظائره مما لا حصر له كنزع الثوب المغصوب واخراج الآلة من
فرج الزانية ورد المال المغصوب الى مالكه وغير ذلك **فصل** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها انه يدل في العبادات دون
المعاملات وهو خيرة العلامة وعزي الى المحقق ايضا ثم اختلف القائلون بالدلالة فمنهم من اثبتها شرعا ونفاها لغة واختاره الحاجبي و
هو المحكي من السيد المرتضى وفصل بعض الافاضل فاثبتها في العبادات لغة وفي المعاملات شرعا ان تعلق بها لعينها كبيع الميتة او لصفة
لازمة لها كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار ونفاها في غير ذلك مطلقا وذهب اخرون الى انه يقتضي الصحة ولا بد اولا من تحقيق معنى
المتنازع فيه وتحرير محل النزاع فنقول العبادة قد تطلق ويراد بها الماهية المخترعة للتقرب بها وبعبارة اخرى ما يتوقف صحتها على
قصد القربة سواء كان فعلا كالطهارة والصلوة والزكوة والحج والاعتكاف او تركا كالصوم وقد تطلق على كل ما وقع على وجه
التعبد سواء كان امرا مخترعا في الشرع كالمذكورات او لا كاداء الدين والزيارة ودفن الاموات وفي المعاملات الراجحة اذا قصد بها
القربة وهي بالمعنى الثاني اعم منها بالمعنى الاول وقد تعرف العبادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وهذا غير سديد لانتقاضه عكسا بالعبادة
التي علم انحصار المصلحة فيها في غاية ترتب عليها الامتثال بغيرها ونحوه كالطهارة وطردا بالواجبات التي ليست عبادة ولا ينحصر مصالحها
في شيء كوجوب توجيه الميت نحو القبلة والمعاملة قد تطلق ويراد بها العقود المفتقرة الى ايجاب وقبول وهي التي لا يقع صيغتها الا من
شخصين ولو بالقوة كالبيع والصلح والاجارة والنكاح وقد تطلق ويراد بها ما يتناول الايقاعات ايضا وهي التي يقع صيغتها من
شخص واحد كالعتق والطلاق والمناسب للمقام تفسير العبادة بالمعنى الاول ليستقيم اعتبار الصحة والفساد فيها من غير تعسف والمعاملة

بالمعنى الثاني لعدم اختصاص هذه المباحث بها بالمعنى الاول ثم الصحة والفساد وصفان متقابلان يوصف بهما العبادات تارة والمعاملات اخرى واختلفوا في تحديدهما باعتبار الاول فالمتكلمون على ان صحة العبادة موافقتها لامر الشارع وينبغي ان يراد بالامر معناه الاعم ليتناول صحة المندوب بها ايضا والفقهاء على انها عبارة عن كونها مسقطة للقضاء وكان المراد بالاسقاط منعها من تعلق الخطاب بالقضاء بمعنى انها لولاه لتعلق الامر بالقضاء والا فلا ثبوت لها حال الفعل حتى تسقط فالفساد على الاول مخالفتها لامر الشارع وعلى الثاني عدم اسقاطها للقضاء وقد اشتهر بينهم ان هذين الحدين يتفارقان في صلوة من ظن الطهارة ثم انكشف له الخلاف فانها صحيحة على الاول لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويشكل بان العبرة في المقامين ان كان بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على الحدين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلاسقاطها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة انها لا يقتضي على شبهة وان كان العبرة بالامر الواقعي لم يصدق وصف الصحة عليها بشيء من الحدين وهو ظ وكذا ان اريد به فيهما ما يعم القسمين وغاية ما يمكن تكلفه في المقام ان يحمل الامر في الاول على الاعم من الامر الظاهري الواقعي ويعتبر الاسقاط في الثاني بالنسبة الى الامر الواقعي فقط هذا وكان منشا اختلافهم في ذلك اختلاف مطمح انظارهم فان الانسب بمقاصد الكلام البحث عن الفعل من حيث حصول الامتثال به ولو في الجملة وعدمه والانسب بمقاصد الفقه البحث عنه من حيث تعلق الخطاب بقضائه وعدمه هذا واعترض على الثاني للصحة بانه اخص من المحدود لخروج ما لا قضاء له كصحيح العيدين لان الاسقاط فرع الثبوت ولو في الجملة وان اريد به ما يتحقق معه السقوط بمعنى عدم الثبوت وان لم يستند اليه اصلا ففيه مع عدم مساعدة اللفظ عليه فساد حدها طردا وعكسا بفاسدهما واجيب تارة بان المراد بالقضاء ما يتناول الاعادة والاخرى بان المراد ما اسقط القضاء على تقدير ان يكون له قضاء وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مع اشتماله على مخالفة ظاهر الاصطلاح غير مصحح للحد لبقاء الاشكال بصحيح العيدين عند ضيق الوقت وصحيح الصوم المندوب وصحيح النوافل المبتداة وما بحكمها ولو عول على التاويل المتقدم اتجه الاشكال بفاسدة المذكورات واما الثاني فلانه لو تم نفسا ظ لعدم مساعدة اللفظ عليه لا يقصر عن فساد اصل الاشكال فالاولى التحديد على طريقتهم بموافقة العبادة للامر الواقعي او باشتمالها على ما يقتضي الامر اشتمالها عليه والفساد بما يقابله واما المعاملات فالمراد بها ما يتناول الايقاعات ايضا فصحتها عبارة عن ترتب الاثر المقصود من جعلها شرعا كتملك العين في البيع والمنفعة في الاجارة والبضع في النكاح ووقوع البينونة في الطلاق والحرية في العتق الى غير ذلك ويقابلها الفساد بمعنى عدم ترتب ذلك عليها والتحقيق ان وصفي الصحة والفساد في العبادات عقلي وفي المعاملات شرعي من احكام الوضع وهو ظ من البيان المتقدم ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو الامر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد اولا اما في المعاملات فظ واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد وما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق من ان النزاع هناك فيما اذا كان بين الموردين عموم من وجه وهنا فيما اذا كان بينهما عموم مطلق غير مستقيم وقد مر التنبيه عليه واعلم ان الظ ان من قال باقتضاء النهي الفساد اراد انه يقتضيه من جهة الهيئة كما هو ظ عنوانهم ونص بعضهم ومن قال باقتضائه الصحة اراد انه يقتضيها من جهة وضع المادة اعني المتعلق بمشاركة لازم الهيئة اعني كون المتعلق مقدورا كما ينادي به حجته لا من جهة نفس الهيئة فما اورد

٢ صاحبان ظن م

على هذا القول

على هذا القول من ان النهي حقيقة في التحريم وليس بين الصحة ومستلزما لها فمما لا اساس له به ثم قد يتخيل ان النزاع المحرر في المقام لا يختص بصيغة النهي بل يجري في كل محرم كلفظ التحريم في قوله تع حرمت عليكم امهاتكم الاية وذكر الصيغة في العنوان وارد على سبيل التمثيل وضعفه ظ لان المفهوم من اسناد التحريم الى المذكورات تحريم وطيهن او الاستمتاع بهن وهو صريح في فساد العقد عليهن لدلالته على نفي ترتب الاثار على عقدهن فلا يكون من مسئلة الباب نعم لو اسند التحريم الى العقد فقيل يحرم عقد كذا او كذا كان من مسئلة الباب لكن دلالته على الفساد غير واضح توضيحه ان النزاع المعروف اليه غير ظ اذا عرفت هذا فالحق ان النهي في العبادات يقتضي الفساد عقلا وعرفا ولغة سواء تعلق النهي بها لنفسها او لغيرها لكن يعتبر في الثاني ترتب الغير لكون النهي فعليا واما في المعاملات فلا يقتضيه عقلا ولا وضعا مط ولا يقتضيه بحسب الاطلاق عرفا ان تعلق بها لنفسها من حيث كونها معاملة مخصوصة فيستفاد من النهي ح نفي الاثر فقط او التحريم باعتبار عدم ترتب الاثر فينزل على صورة التشريع بان يقصد مشروعيتها او على صورة ما لو قصد بها ترتب المعاملة الصحيحة فيحرم لحرمة ما قصد بها وذلك لان الالفاظ المعاملات موضوعة عندنا للخصوص الصحيحة كالفاظ العبادات فاذا استظهرنا من تعلق النهي بمعاملة فسادها تعين ان يراد من لفظها في ذلك الاستعمال فاسدتها مجازا ان لم يمكن جعل الفساد بذلك النهي ولا ريب ان فاسدتها المشتملة على قصد الالتزام باثار المعاملة الصحيحة فيها اقرب من فاسدتها المجردة عنه فيتعين الحمل عليه وان كان جعل الفساد بذلك النهي فالتقريب اوضح فيرجع مفاد النهي المحرمة تلك المعاملة من حيث التشريع نظرا الى عدم ترتب الاثر الشرعي المقصود بها عليها ثم لا فرق بين ان يكون الخصوصية ناشية من حقيقة احد الطرفين كبيع الخمر او الشراء بها او منهما كبيعها بمثلها او من وصف احدهما كبيع المجهول او من وصفهما كبيع المجهول بالمجهول وان تعلق بها لا من حيث كونها معاملة بل من حيث انها متحدة بجهة محرمة او لاجل الغير وان كان نفسيا فلا يقتضيه عقلا ولا لغة فيتمحض النهي ح للتحريم وما نقل عن الامدي من نقله الاجماع على عدم فساد المعاملة اذا كان النهي عنها لامر خارج ربما يرشد الى ذلك فمن النوع الاول البيع في المكان المغصوب ومثله ذبح الحيوان المغصوب او الذبح بالالة المغصوبة او في المكان المغصوب وهذا بخلاف بيع المغصوب والفرق ان النهي متعلق بالثاني باعتبار كونه معاملة مخصوصة اعني بيع المغصوب بخلاف الاول فان النهي لم يتعلق به باعتبار كونه معاملة مخصوصة مثلا بل باعتبار كونه غصبا وبعبارة اخرى منشا النهي عند التحليل في الاول نفس المقيد وفي الثاني نفس القيد وان اتحدا في الخارج ولم يتمايزا فيه وهذه التفرقة ثابتة عقلا مفهومة وعرفا وكذا لو نذر ان لا يبيع الا بكفان فان تعلق النهي به ليس لكونه بيعا بل للنذر ومثله العهد واليمين وما شبه ذلك ومن النوع الثاني البيع وقت النداء فان النهي انما تعلق به للوصلة الى الفريضة والمحافظة على اداتها ولو على سبيل الحكمة لنا على ثبوت الاقتضاء في العبادات ان صحتها بكلا معنييها يتوقف على تعلق الامر بها وتعلقه بها على تقدير النهي عنها ممتنع ضرورة ان كلا من الامر والنهي يستدعي موردا مغايرا لمورد الآخر على ما مر في الاصل السابق ولا ريب ان المطلق عين المقيد في الخارج لاتحادهما فيه والمغايرة الاعتبارية الثابتة بحسب العقل غير مجدية لما عرفت من ان الطلب انما يتعلق بالطبيعة باعتبار الخارج ولا مغايرة بينهما او نقول مورد الامر والنهي انما هو وجود الماهية او ايجادها لانفسها على ما سبق بيانه وظ ان المطلق والمقيد يوجدان في الخارج بوجود وايجاد واحد لا بوجودين فيلزم على تقدير الاجتماع توارد الامر على واحد شخصي وهذا مضافا الى ما مر من قاعدة التحسين والتقبيح فان الحسن والقبح على ما عرفت من الصفات اللاحقة للافعال الخارجية

باعتبار كونها خارجية وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدتان فلو صحت لزم تواردهما على موضوع شخصي وهو محال بقول
اذا ثبت عدم جواز الاجتماع في المسئلة السابقة مع تغاير الموردين فيها بحسب الذات والحقيقة ثبت عدم جوازه في المقام بطريق الاولوية
اذ لا تغاير بين الطبيعتين هنا الا بحسب وصفي الاطلاق والتقييد ثم اقول لو سلم ان المطلوب والمبغوض في الامر والنهي انما هو الطبيعة
من حيث هي فغاية ما يترتب عليه جواز الاجتماع في المقام المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انه لما كان تعلقهما في المبحث السابق بطبيعتين
متغايرتين فربما امكن ان يتوهم جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين في حد نفسه واما في المقام فهما انما يتعلقان بطبيعة واحدة
ذهنا وخارجا ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان ذاتا وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان المهية التي لا يلاحظ معها شيء من الاعتبارات
هي عين تلك المهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فتوارد الامر والنهي عليهما يوجب تواردهما على موضوع واحد غاية ما في الباب ان يكون تعلق
النهي بها مشروطا بلحوق القيد وهذا لا يجدي بوحدة الموضوع والمتعلق ولنا على نفي الاقتضاء في المعاملات عقلا ان صحتها عبارة عن ترتب اثارها عليها من
انتقال الثمن والمثمن في البيع والمنفعة واجرتها في الاجارة وانقطاع الزوجية في الطلاق الى غير ذلك وظاهر ان ترتب تلك الاثار لا ينافي
مبغوضيتها المستفادة من النهي كما ترتب الضمان على الغصب والدية على القتل والجرح العمديين والمهر على بعض صور الزنا وغير ذلك ولنا على
اقتضائه عرفا فيما مر ان المفهوم منها الصحة تارة او الشرطية اخرى وهذا مما لا يكاد يخفى على من له دربة بالمحاورات ولنا على انتفائه فرعا
ايضا فيما لو كان النهي لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها ان المفهوم من النهي ح انما هو مجرد التحريم على ما هو الاصل وهو لا يقتضي نفي الاثر لجواز
ترتبه على امر محرم كما مر حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة واللازم منتف اذ يصح ان يقول نهيتك
عن البيع الفلاني لكنك لو فعلت اثمت وحصل به الملك والجواب المنع من الملازمة بالنسبة الى القسم الاول من المعاملات اذ الظاهر
قد يصرح بخلافه والمنع من بطلان اللازم بالنسبة الى العبادات اذ لزوم المناقضة على تقديره ظ جلي واحتج المفصلون على نفي الدلالة في العبادات
عقلا بان الاوامر انما تتعلق بالتوابع من حيث هي فلا منافاة عقلا بين مطلوبية الطبيعة من حيث هي كما هو مقتضى الامر وبين
مبغوضية المقيد كما هو مقتضى النهي لتغاير الموردين وعلى ثبوته عرفا بان اهل العرف يفهمون من تلك النواهي تقييد مطلوبية تلك الطبايع
المطلقة بصورة عدم تقييدها بتلك القيود فيجب تنزيل خطاب الشارع عليه كما هو الشان في ساير خطاباته وجوابه واضح مما قررنا فلا نطيل
باعادته وقد يستدل على جوازه عقلا بان مورد الامر هو البسيط ومورد النهي هو المركب فهما متغايران وهذا فاسد اما اولا فلان مورد
النهي انما هو القيد وهو ايضا بسيط لان القيد خارج عنه وان اعتبر فيه اذ من الواضح ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب ليس نهيا
عن مجموع الصلوة والمكان لان المكان ليس من فعل المكلف بل عن الصلوة المقيدة بالمكان المغصوب ولو اعتبر التركيب الى الصلوة و
تقييدها بالمكان المغصوب فغير مفيد لان التقييد امر اعتباري يتبع جعله جعل الصلوة فيمتنع ان يخالف حكمه حكم مثل هذا المركب لجعل
المقيد وكذا الكلام في النهي عن الصلوة في الثوب النجس وما اشبه ذلك واما ثانيا فلانا ان سلمنا ان النهي هناك عن المركب فلا ريب ان النهي عن
المركب نهي عن كل جزء من اجزائه في ضمن الكل كما بيناه في بحث المقدمة فيلزم على تقديره جوبه توارد الامر والنهي النفسيين في الجزء
وهو واضح الفساد كما في صورة العكس حجة المثبتين لها مطلقا بحسب الشرع واللغة امران احدهما ان علماء الاعصار والامصار لم

يزالوا

يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الفقه وذلك اجماع منهم على دلالته على الفساد الثاني ان الامر يقتضي الصحة لدلالته على الاجزاء بكلا معنييه والنهي
نقيضه فيلزم ان يقتضي نقيضها وهو الفساد اذ النقيضان مقتضاهما نقيضان والجواب عن الاول ان الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة
الى النهي المتعلق بالمعاملة لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها فان امر الخلاف فيه ظاهر معروف والتزامهم بالفساد في مواضعه لا يوجب ان يكون
مستفادا من مجرد النهي لجواز ان يكون لهم عليه مستند آخر من ضرورة او اجماع او غيرهما وعن الثاني بالمنع من لزوم اختلاف احكام
المتضادين اذ قد يشتركان في معنى كالسواد المشارك للبياض في العرضية واللونية وغير ذلك واجاب الفاضل المعاصر تغمده صاحب المعالم
بعد تسليم الحجة المذكورة بان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان لا يقتضي الفساد وفيه نظر لان ذلك للاقتضاء لا اثبات
للتناقض في المقتضى كما هو مقتضى تسليم الحجة لانه اذا لم يقتض النهي الصحة فقد اقتضى عدم الاقتضاء والامر حيث اقتضى الصحة فقد اقتضى الاقتضاء
فيحصل التناقض في المقتضى لانا نقول ليس اقتضاء المقتضي للمقتضي باقتضاء مغاير والاعتذار بانه تسلسل في الامور الاعتبارية فلا يمنع
كما وقع عن البعض في نظاير المقام غير مسموع والتفصيل فيه خارج عن مقاصد الفن على ان ذلك ينافي قضية التسليم فان المتناقضين لا
يلزم ان يتناقض مقتضاهما بهذا البيان كيف وان تقدير التناقض ان كان في اقتضاء الاقتضاء احتج المفصلون بين اللغة والشرع على انتفائها
لغة بان انتفاء الشيء عبارة عن انتفاء احكامه ولا دلالة للفظ النهي عليه والجواب ان ذلك ان تم ففي المعاملات واما في العبادات فلا لما مر في حجة القول
المختار وعلى ثبوته شرعا بوجهين الاول ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد والجواب عنه ما مر الثاني انه لو لم
يفسد لكان في تركه حكمة موجبة للنهي عنه وفي فعله حكمة موجبة للصحة والثاني باطل لان الحكمتين اما ان يتساويا فيتعارضان ويتساقطان فيكون
فعله على حد تركه ويمتنع النهي عنه ح لعدم حكمة فيه واما ان يترجح حكمة احدهما فامتنع الاخرى ولانتفاء حكمته مع ما فيه من تفويت قدر الزايد من حكمة
الاخرى وهي حكمة مختصة حيث لا معارض لها والجواب ان ذلك انما يتم في العبادات لان صحتها تستلزم تعلق الامر بها وحكمة الامر فيها تعارض حكمة النهي
فيرجع الى احد الوجوه المذكورة واما في المعاملات فالحكمة الموجبة لترتب اثارها عليها لا تنافي حكمة النهي لجواز ان يترتب على محرم اثر شرعي هذا ان
اريد بالحكمة الجهة لثبوت الحكم والاثر وان اريد بها الجهة الموجبة لرجحان الفعل باعتبارها فيها مع والسند ظ واحتج من اثبت دلالته على فساد
المعاملة شرعا فيما اذا تعلق بعينها او لازمها بما يرجع حاصله الى وجوه الاول الاجماع ووجهه بانا نرى اطباق المتقدمين والمتاخرين
على فساد المعاملات التي تعلق النهي بها باحد الوجهين مستندين في ذلك الى ورود النهي عنها وليس لهم مستند سواه اذ لو كان
لوقفنا عليه فعدم وقوفنا عليه في مثل المقام بعد الفحص يقتضي عادة بالعدم لكثرة الموارد والمسايل وعموم الحاجة الى اكثرها ودعوى استنادهم
في ذلك الى الاجماع او الضرورة مدفوعة بان الكلام في دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع وغير الضرورة لتاخرهما عنه في الوجوه وهذه
الدلالة ليست لغوية اذ لا تزيد مدلول النهي لغة عن التحريم وهو لا يدل على نفي اثر المعاملة باحد الثلث فتعين ان تكون شرعية مستندة
الى نقل الشارع له في خصوص المعاملات الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه والجواب ان استناد الكل في الحكم بالفساد الى مجرد النهي غير معلوم
ان لم يكن خلافه معلوما واستناد البعض غير مفيد وعدم وجدان المستند في مثل ذلك لا يقتضي عادة بالعدم لجواز كونه دليلا واحدا عاما
لموارد معلومة كقوله تعالى في الربا الذين ياكلون الربا الآية وقوله تعالى لا تاكلوا الربا وقوله صلى في بيع الخمر ان الذي حرم شربها حرم ثمنها وقد ورد في اخبار

عديدة ان ثمن كلب الذي لا يصاد به وثمن الخمر وثمن النبيذ وثمن المسكر وثمن الميتة واجر الكاهن والربا ومهر البغي سحت الى غير ذلك مما يقف
عليه المتتبع ان الوجه الثالث وهو الاجماع على ما زعمه دليل عام على المقام وقد عثر عليه فكيف يدعي انه لم يعثر في ذلك على دليل لهم الا ان يريد انهم لم يتمسكوا بها
في مقام الحكم بالفساد فكانهم اثبتوه بغيرها وهو كما ترى مع احتمال ان يكون مستندهم اجماع من تقدم عليهم فما ذكره من ان دليل المجمعين غير الاجماع
ان اراد دليل المجمعين ممن وقفنا على قولهم من اصحابنا غير الاجماع فمم لجواز ان يستند اجماع الى اجماع آخر وان اراد ان دليل المجمعين في الصدر الاول
غير الاجماع فمسلم لكن ليس لاكثرهم مصنف مبسوط معروف ليستعلم منه ان مستندهم على الفساد هل هو مجرد النهي او غيره على ان مستندهم لو كان
نفس النهي فلا ريب انه ظني في الفساد مع انا نرى الاصحاب قاطعين به في اكثر موارده فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل ظني بل الظ انهم تمسكوا في ذلك
بظاهر النهي المعتضد في اكثر موارده بادلة خاصة من نص قاطع او اجماع او ضرورة وظهور النهي في ذلك ليس من جهة كونه منقولا في عرف الشرع اليه
لما عرفت من ان هذه الدلالة ثابتة في نهي الطبيب وغيره من ارباب الصنايع ولا قائل بالنقل في عرفهم ايضا وبالجملة فالنهي الوارد في امثال هذه الموارد
ان تعلق بالمهية المطلقة دل على فسادها وان تعلق بها مقيدة بقيد دل على فساد المقيد فيستفاد منه بالتبعية القيد من صحتها ومن الامر بها مقيدا او
بالقيد عند فعلها اشتراط الصحة به مع ان احدا لا يلتزم بنقل الامر في تلك الموارد الى ما يتضمن او يستلزم الصحة او الشرطية بل الظ ان المستفاد من
الامر والنهي في مثل ذلك ليس الا الارشاد الى ما فعل هو الصلاح وترك ما هو الفاسد نظرا الى امر الطبيب ونواهيه في صنع الادوية والمعاجين وان تعلقا بمن له اهلية
الايجاب والتحريم في حقه كالمملوك وقد يعترض على الدليل المذكور بان كلام الفقهاء في النهي عن المعاملات مضطرب لانهم قد يستدلون بالنهي على الفساد وقد
يصرحون بان النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها واجاب عنه مفصل المذكور بان المصرح بالنفي ان كان ممن يذهب في المسئلة الى نفي الاقتضاء مطلقا فتصريحه
به في بعض جزئياتها غير قادح كما لا يقدح تصريحه بالنفي في اصل المسئلة وان كان غيره كان ذلك قرينة واضحة على مصيره الى التفصيل في ذلك وانه
يقتضي الفساد عنده في بعض الموارد دون بعض والذي يظهر بالتتبع في موارد الاثبات انهم يثبتون الاقتضاء حيث يتعلق النهي بعين المعاملة
او بصفة لازمة لها وينفونه في غير ذلك وقد يجمع بين كلماتهم بانهم يستدلون بالنهي على الفساد حيث يكون دليل الصحة مقصورا على مورد الحل كما
في البيع لقوله تعالى احل الله البيع واما حيث لا يكون مقصورا عليه فيمنع من دلالته فيه على الفساد كذبح الغاصب لعموم ما دل على حلية المذكى
كقوله تعالى ومما ذكر اسم الله عليه وكوطي الحايض لدخوله تحت عموم ما دل على لزوم تمام المهر بالوطي كقوله تعالى ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف
ما فرضتم وضعفه ظ لان دليل صحة البيع لا ينحصر في دليل حليته بل يتناوله عموم الامر بالوفاء بالعقود وكذا غيره من ساير العقود ولا يذهب
عليك ان التنزيل الاول ايضا ضعيف لانا نراهم يحكمون بفساد معاملات كثيرة تعلق النهي بها باعتبار قيود غير لازمة كبيع المجهول او
البيع بالمجهول وبيع غير المقبوض وبيع الصرف بدون القبض في المجلس وبيع الآبق بدون الضميمة وبيع الثمرة قبل بدو الصلاح على التفصيل
المقرر في محله الى غير ذلك فلو تعسف بان تلك العقود لازمة لتلك المقيدات اذا اخذت من حيث كونها مقيدات لتوجه عليه بان
الحال في الوصف الغير اللازم ايضا كذلك فان البيع وقت النداء اذا اخذ من حيث كونه مقيدا بوقت النداء كان القيد لازما له ومن
هنا يظهر ان التفصيل المذكور مما لا محصل له لانه ان اعتبر لزوم الوصف بالنسبة الى جهة المعاملة فظ انه غير متحقق في الامثلة التي قررها
في بيع المنابذة والملامسة ونكاح الشغار ولا في غيرها وان اعتبر لزومه بالنسبة الى الصنف او الشخص منها لزم ان يكون جميع

الاوصاف كذلك

لم يستفد [illegible] حيث يتحقق من الصحة [illegible] الصيغة [illegible] من الامر بالصيغة واحل الله البيع صحيحا [illegible] العلم

الاوصاف كذلك للزومها للصنف المتصف بها بل الاقرب تنزيل كلماتهم على ما اخترناه من التفصيل وتوضيحه ان النهي المتعلق بالشيء يستدعي
حكمة داعية اليه وحكمة الفساد هي الحكمة الظاهرة من النواهي المتعلقة بالمعاملات عند خلوها عن قرينة تدل على ان فيها حكمة غير الفساد
كنواهي الطبيب واليه يرجع ما اخترناه من التفصيل فان الظ من النهي عن معاملة عند عدم القرينة تعلقه بها لنفسها من حيث كونها تلك
المعاملة نعم قد يستظهر من قرينة مقال او شهادة حال ان حكمة النهي امر آخر غير الفساد فلا يستظهر الفساد منه عرفا كالنهي عن البيع وقت النداء
وعن بيع الامة قبل الاستبراء فان الظ منه في الاول بقرينة المقام ان الحكمة الداعية اليه التهيأ لصلوة الجمعة وعدم التشاغل عنها بالبيع
وفي الثاني الاحتياط لئلا تباع امهات الاولاد وح فلا يستظهر منه الفساد اذ يكفي في حسن النهي ترتب الحكمة المذكورة عليه فينتفي ظهور النهي في الفساد
فيبقى عموم ما دل على صحة البيع سليما عن المعارض وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول السيد الطبيب لعبده لا تصنع هذا المعجون في وقت كذا
فان لي عليك في ذلك الوقت حاجة فانه لا يفهم منه عرفا انه لو صنعه في ذلك الوقت لم يترتب عليه آثاره بخلاف ما لو قال لا تصنعه في وقت كذا
من غير اشعار بالعلة فانه يفهم منه عرفا انه لو صنعه في ذلك الوقت يختل ترتب اثره عليه وانما اعتبرنا عبارة الطبيب على المخاطب لئلا يفرق بين نواهي
الشارع بان الطبيب ليس له اهلية التكليف والتحريم فيتعين نواهيه للارشاد والدلالة على الفساد بخلاف الشارع وان كان التحقيق عندنا
عدم الفرق كما نبهنا عليه سابقا الثاني ان هذه المسئلة من قبيل المسائل اللغوية يكفي فيها نقل الواحد فضلا عن المتعدد اذ لا فرق في الطريق
بين الاوضاع الحادثة والقديمة فيكتفي بنقل القائلين بكون النهي منقولا في عرف الشرع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ
حد الاجماع ولا يعارضه نقل النافي لتقدم المثبت مضافا الى ما حكاه السيد في المقام من الاجماع وقد مر والجواب ان التعويل على
النقل مقصور على المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى استعلام الحال فيها بالفحص والبحث لانقطاع مداركها عنا وتحققها عند النقلة لان ما دل على
جواز التعويل على النقل وهو الاجماع لا يساعد على جوازه في غير ذلك بل الظ ان الاجماع منعقد في غيره على عدم جواز التعويل فيه على النقل و
لولا ذلك لاكتفى علماء الاصول في مباحث الالفاظ بقول غيرهم فيها فلم تكثر منهم الاقوال ولم يحتاجوا الى البحث والاستدلال ولا خفاء في ان المقام
من القسم الاخير فان مدرك الناقل على ما عرفت انما هو فهم الفقهاء منه الفساد وقد عرفت ان ذلك لا يساعد على مطلوبه ومنه يظهر ضعف
ما نقل في المقام من الاجماع الثالث ظ جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح والموثق عن ابي جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج
بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون
ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي رواية اخرى
بعد ان ذكر حكمه ع بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة قلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا
حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عدة وشبهه ووجه الدلالة ان الروايتين
دلتا على ان نكاح العبد الغير المأذون انما لم يقع مع لحوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه وانما عصى سيده فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذي
من اقسام المعاملة يوجب الفساد فان قيل كيف اثبت على العبد عصيان السيد عند عدم الاذن مع ان عدم الاذن اعم من المنع وهو الموجب
للعصيان وايضا عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى حيث اوجب على العبد طاعته فكيف اثبت احدهما ونفى الآخر قلنا اما الاول فنفرع بانه

يمكن تقييد العصيان بصورة المنع من النكاح فالمعنى انه عصى سيده على تقدير منعه منه ويمكن تركه على اطلاقه بتنزيل العادة منزلة المنع من حيث ان سيرة الموالي جارية على عدم الرضا باقدام العبد على مثل هذا الامر بدون الاذن واما الثاني فقد اجيب عنه تارة بتنزيل عصيانه تع على معنى انه لم يعص الله وانما حيث لم يعص السيد وانما منع لحوق اجازته وبتنزيل عصيان السيد على عصيانه في الظاهر قبل وقوع الاجازة واخرى بان المراد بالمعصية المنفية المعصية الى آخره وهي المعصية الموجبة للفساد فلا ينافي استلزام معصية السيد لمعصيته تع واختار الفاضل المذكور هذا الوجه واستشهد عليه بقوله ع في الرواية الثانية ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تع عليه من نكاح في عدة وشبهه ومنها معتبرة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في مملوك تزوج بغير اذن سيده اعاص لربه قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام قل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ومنها ما ورد فيمن طلق ثلثا في مجلس انه ليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله ومضمونه اخبار معتبرة في بعضها من خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة وفي بعضها كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل ووجه الدلالة انها تضمنت قاعدة كلية وهي وجوب رد كل شيء خالف الكتاب او السنة اليه ورده باطلا الا ما يقتضيه الكتاب والسنة من البطلان والمعاملة المحرمة مخالفة لاحدهما فيجب ردها باطلا اليه ولولا ان النهي موجب للفساد لما كان الرد موجبا له والجواب اما عن الروايتين الاتيين فبان الظ من العصيان فيهما بقرينة المقام الاتيان بما لم يمض او لم يرض بصحته فالمعنى ان العبد لم يأت بنكاح لم يمضه الله تعالى او لم يرض بصحته على تقدير الاجازة وانما اتى بنكاح لم يمضه السيد او لم يرض بصحته على تقدير عدم الاجازة ووجه اطلاق العصيان على ذلك وقوع التعبير عنه غالبا بالنهي ومما يدل على ما قررناه حكمه ع بعصيان العبد لسيده المحمول على صورة المنع مع ان الظ اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد وهو غير حاصل حال المنع ويؤكده قوله ع فاذا اجازه فهو له جائز فان المراد اذا رضي بصحته فهو له صحيح على ان الرواية الثانية ضعيفة والاولى صالحة للتنزيل على الزام المخالفين فان الحكم ابن عتيبة على ما صرح به في الرجال عامي والظ ان ابراهيم النخعي مثله وفي الرواية ايضا اشعار بذلك وكيف كان فلا دلالة للروايتين على ان النهي عن المعاملة يوجب الفساد ومع التنزيل فحملهما على التفصيل الذي ذكره ليس باولى من حملهما على تفصيلنا المختار وعلى التقديرين لا اشعار فيهما بالنقل واما عن الثالثة فبانها تحتمل الاشعار فيها بالمقصود ولعل ذكرها في الادلة وقع سهوا من القلم واما الروايات الاخيرة فبان الظ من المخالفة فيها المخالفة في الحكم الوضعي وان كان مستفادا من ظ الامر والنهي عرفا كما قررنا بقرينة ما ذكر فيها من الاسباب كالطلاق بدون الاشهاد وتطليق المطلقة ولو سلم ان المراد بها مطلق المخالفة فليس في رد ما خالف الحكم التكليفي اليهما ما يوجب الفساد اذ لم يثبت بعد دلالتهما عليه فيكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفي اجراء حكم المعصية عليه من النقض والتعزير والالزام بالتوبة ودعوى ان المعنى رده باطلا اليهما على الاطلاق في محل المنع اذ لا شاهد عليه مع ان المستدل لا يقول به وحمله على التفصيل الذي ذكره بعيد واحتج من قال بدلالته على الفساد بان النهي عنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا والتالي باطل لانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة هو الصوم والصلوة شرعا لا الامساك والدعاء وايضا لو لم يصح لكان ممتنعا فلا يكون في النهي عنه فائدة والجواب اما اولا فبالنقض بمثل قوله تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك فان المنهي عنه فيهما لا يقع صحيحا اجماعا واما ثانيا فبالحل بان ارتكاب التاويل اما في النهي بتجريده عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقة فيكون معنى لا تنكحوا لا انكاح ومعنى دعي الصلوة لا صلوة لك في تلك الايام وهكذا واما في المنهي عنه بحمل النكاح والصلوة على ايقاع صورتهما بقصد المشروعية لانه اقرب الى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة وذلك لان الظ يترك عند مخالفته للعقل او معارضته بما هو اقوى منه في الظهور ثم لا يخفى ان تمثيل

بالنهي عن الصلوة

بالنهي عن الصلوة في الاوقات تمثيل بما هو خارج عن محل البحث وقد تقدم الكلام فيها بما لا مزيد عليه ويمكن ان يجاب عن الوجه الثاني ايضا بان المنهي عنه يجوز ان يكون ممتنعا بهذا المنع والمحال امتناع الممتنع بغيره وقد سبق الكلام فيه تنبيهات الاول قد عرفت مما حققنا عدم الفرق بين المنهي عنه لنفسه او لجزئه او لوصفه ومنهم من ذهب الى ان المنهي عنه لوصفه يرجع حكم النهي فيه الى الوصف دون الموصوف فحكم في الربوا المنهي لوصف الزيادة انه لو طرح الزيادة عاد عقد الربوا صحيحا واحتج بانه لو دل لناقض التصريح بالصحة ولا تناقض ولوجب ان لا يعتبر ذبح ملك الغير والجواب عنهما يظهر مما مر فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه الثاني كما قد يتعلق النهي بنفس العبادة وقد مر الكلام فيه كذلك قد يتعلق بجزئها باحد الاعتبارات المتقدمة كقراءة العزائم في الصلوة والقراءة في موضع الاخفات وبالعكس ولا ريب في اقتضائه الفساد في الجزء عقلا ولغة لان جزء العبادة عبادة لا محالة فيجري فيه ما يجري فيها وحينئذ فساده فساد المركب لان عدم مطلوبية الجزء يستلزم عدم مطلوبية الكل لانه في الحقيقة نفس الاجزاء نعم يمكن حصول الامتثال بالباقي على تقدير قيام دليل عليه فينكشف به عند التحقيق عن بدلية المركب الثاني عن مركب الاول ولو على تقدير المخالفة في الجزء وكذا لو تعلق بشرطها وكانت عبادة سواء تعلق النهي بنفسها باحد الاعتبارات المتقدمة كالطهارة بالماء المغصوب او بجزئه كغسل اليد في الوضوء منكوسا لان ذلك يوجب فساد الشرط بالبيان المتقدم وفساده يوجب فساد المشروط لو لم يخلفه غيره واما اذا لم يكن الشرط عبادة فالنهي عنه لا يوجب فساد الشرط عقلا لامكان التوصل بالمحرم الى فعل الواجب ويقتضيه عرفا حيثما يقتضيه في المعاملات على التفصيل السابق لان الشرطية من الامور الجعلية والوضعية فيكون على حد المعاملات في ذلك وعلى هذا فلو ورد النهي عن الشارع بنحو في الصلوة كالحرير وجلد الميتة دل على الفساد بخلاف ما لو نذر ان لا يستتر بثوب فستر به فيها وكذا لو نهاه عنه من يجب عليه طاعته وقد يتعلق النهي بامر خارج عن العبادة وقع فان لم يكن النهي عنه للعبادة كالنظر الى الاجنبي في الصلوة فلا اشكال في عدم اقتضائه الفساد مطلقا وان كان للعبادة كالتكفير المنهي عنه للصلوة فهو لا يقتضي الفساد عقلا لتعدد المتعلق لكن يستفاد منه الفساد عند الاطلاق عرفا نظرا الى استفادة المانعية منه ما لم يظهر ارادة مجرد التحريم كما لو نذر ان لا يلتفت فيها يمينا او شمالا او لا يفرقع اصابعه ونحو ذلك فان النهي الناشي من النذر نهي تحريمي لا غير فلا يفيد الفساد هذا وقس على النهي حال الامر الثالث ما مر في النهي المتعلق بالمعاملات من دلالته على نفي ترتب الاثر المقصود وعدمها يجري في النهي المتعلق بغيرها من الامور الوضعية التي لها آثار شرعية كالتطهير والتذكية ونظائرهما فان النهي عن التطهير بالماء المتنجس يفيد عرفا عدم وقوع اثر التطهير والنهي عن الذبح بغير الحديد حالة الاختيار يفيد عدم وقوع التذكية والنهي عن التطهير بالماء المغصوب او التذكية عليه لا غير ذلك وكذا الكلام في الامر كما ذلك يعرف بالمقايسة الى ما سبق

القول في المنطوق والمفهوم

فصل

المنطوق ما دل عليه اللفظ وكان حكما لمذكور والمراد باللفظ والمذكور ما يشاول المقدر والمنوي والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور وهذا التحديد مستفاد من كلام بعضهم كالعضدي وغيره والمشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق والظ ان الظرف في المقامين متعلق بدل وان المراد بكون الدلالة في محل النطق ان تكون ناشئة من اللفظ ابتداء اي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه ومن كونها لا في محل النطق ان تكون ناشئة بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على تعليق وجوب الاكرام على المجيء وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الاول هذا والعضدي بعد ان ذكر الحد الاول فسره بقوله اي يكون حكما لمذكور وحالا من احواله وذكر الآخر وفسره بقوله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ومنه يفهم ان الظرف في المقامين خبر لكان حذف مع اسمها وتقدير الكلام ما دل عليه اللفظ وكان موضوعه في محل النطق او لا في محله ولا يخفى بعده والاظهر انه تفسير باعتبار اللازم فان الحكم اذا كان

لمذكور كان الحكم مدلولا عليه في محل النطق وان كان لغير المذكور لم يكن كذلك قال بعض المعاصرين وفي الحدين تسامح لان المدار في الفرق على كون موضوع
الحكم مذكورا وعدمه فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموضوع الا بارتكاب نوع من الاستخدام في الضمير ثم قال ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع
يلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وهذا محصل كلامه ويشكل بان الضمير المجرور في الحد لا يصلح للاستخدام للزوم وقوع
الموصول بلا عايد فانه انما يستدعي الضمير باعتبار معنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير الحال فانه انما يرجع الى ذي الحال باعتبار المعنى الذي استعمل فيه
لا غير وبالجملة فالاستخدام انما يتاتى في الضماير التي يصح وضع المرجع موضعها واذا يتعذر في مثل ما مر ولو قدر مع ذلك ضمير اخر يرجع الى الموصول
او ذي الحال فمع كونه تكلفا يستلزم الجمع بين الاستخدام والاضمار مع امكان الاكتفاء بالاضمار بتقدير لفظ المرجع مضافا الى الضمير ولو اراد ان
الظرف حال عن نفس الموضوع وسماه استخداما لشبهه به او باعتبار لزومه في ضمير الحال نفسه ان الموصول بمعنى الموضوع فما لا عايد له فيلزم خلو
الحال عن العايد وهو باطل ثم ما ذكره من الخروج عن المعنى المصطلح بناء على تفسير الموصول بالموضوع فمما لا خفاء فيه اذ ليس المنطوق والمفهوم في
مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم الاستخدام على هذا التقدير فغير واضح بل يتعين رجوع الضمير الى الموصول باعتبار المعنى
الذي اريد منه نعم لو اريد بالموضوع اللفظ اتجه الاستخدام في الضمير المجرور لكنه مع ما يلزمه من ركاكة لفظ الحد يستلزم بقاء الموصول بلا عايد
كما مر ثم هذا الحدود ظاهره الانطباق على قول من يجعلهما من صفات المدلول واما على قول من يجعلهما من صفات الدلالة كالحاجبي فيتعين عليه ان يوسع
في الدلالة او يجعل ما مصدرية والضمير المجرور راجعا الى المدلول المدلول عليه بالدلالة ويمكن ارجاعه الى المنطوق والمفهوم بطريق الاستخدام
الا انه خلاف ظاهره ربما يوجب الدور ثم اقول في الحدود المذكورة اشكالات ينبغي التنبيه عليها منها ان كلا من الحدين الاولين بل الاخرين ايضا
على توجيه البعض منقوض بمثل قول القايل اكرم خدام العالم حيث يدل على اكرامه بطريق الاولوية فان مثل هذا يعد مفهوما على ما يقتضيه طريقتهم مع
ان ما ثبت له الحكم وهو العالم مذكور لا يقال لعل المراد ان يكون ما ثبت له الحكم مذكورا لاثبات الحكم له والعالم في المثال المذكور غير مذكور لاثبات
الحكم له بل لما اضيف اليه فلا يلزم خروجه عن حد المفهوم ولا دخوله في حد المنطوق لانا نقول لا سبيل الى ذلك لعدم مساعدة ظاهر اللفظ عليه مع
انه يوجب ورود النقض على الحدين بمثل دلالة الايتين على اقل الحمل طردا او عكسا لان الحمل غير مذكور فيه لبيان اقله بل الوجه في الجواب ان ما ثبت له
الحكم في الوجوب انما هو اكرام العالم كما ان ما ثبت له الحكم في قولك ان جاءك زيد فاكرمه عدم مجيء زيد لا زيد او زيد على تقدير عدم مجيئه لا زيد مطلقا ولا
ان اكرام العالم غير مذكور وانما المذكور اكرام الخدم فلا اشكال ومنها انما منقوضة بدلالة الايتين على اقل الحمل لان الموضوع فيه مدلول الاقل دون
الحمل وهو غير مذكور ولو تكلف بجعل المفهوم مدلول قولنا الحمل اقله كذا منعنا اعتباره في المقام والا لخرج مفهوم اية التافيف عن حده اذا جعل
الابوان موضوعا وقيل الابوان يحرم شتمهما وضربهما ما التزم به بعضهم من ان مدلول الاية ان اخذ بهذا الاعتبار كان منطوقا كما انه ان اخذ بالاعتبار
الاخر كان مفهوما فتعسف ركيك لظهور انه عرفهم كما يدل عليه ذلك الحال في مفهوم الشرط فانه يصح ان يقال في المثال المتقدم من زيد ان لم يجئك
فلا يجب اكرامه فيكون موضوع الحكم مذكورا الا غير ذلك بل التحقيق ان العبرة في ذلك بالمعنى المنسبق الى الفهم من الكلام واليه نظر الحد وبه يضمحل
الوهم المذكور ومنها ان الحدين الاولين بل الاخرين ايضا على توجيه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما اذا اريد بها قصر الموصوف
على الصفة فان موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف مذكور وكذا اذا اريد بها قصر الصفة على الموصوف في مثل قولك انما غير زيد اكرمت ومنها ان

الحدين

الحدين الاخرين على ما عرفت لا يصلحان الا للتوجيه الذي ذكرناه وعلى تقديره ينتقضان بامور منها انهما ينتقضان بالمنطوق المدلول عليه بدلالة الاشارة
لان اللفظ لا يدل عليه ايضا ابتداء ومنها انهما منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما ونحوها فانها تدل بالوضع في الاثبات على اثبات الحكم المذكور
للمذكور ورفعه عن غيره او رفع ما عداه عنه وفي النفي بالعكس فتكون الدلالتان ابتدائيتين في محل النطق ويمكن الجواب عنه بان انما ليست موضوعة
لافادة نفي الحكم عن غير مذكور او اثباته له مثلا كيف وهو معنى اسمي حملي وهي حرف لا تستقل بالمفهومية بل موضوعة لمعنى نسبي وهو قصر ما بعدها على ما يليها ماخوذا
باعتبار كونه الة لتعرف حالهما فتدل على نفي الحكم عن غير المذكور او اثباته له مثلا بالالتزام فتكون الدلالة عليه لا في محل النطق ومنها ان حد المفهوم منقوض
بدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته وبدلالته على فساد الضد على القول به ونحو ذلك مع ان شيئا منها لا يسمى مفهوما اصطلاحا ويمكن دفعه بان المعتبر في
المفهوم والمنطوق ان يكونا مدلول اللفظ ودلالته بقرينة ان المقسم عندهم احدهما ولا نم ان اقتضاء الامر لما ذكر بعيد من دلالة اللفظ بل من دلالة
العقل والفرق بينهما دقيق والمرجع فيه الى العرف ومنها ان حد المفهوم لا ينطبق على شيء من مصاديقه لانها مركبة مما دل عليه اللفظ في محل النطق ومما دل عليه
لا في محله والمركب من الشيئين ليس باحدهما ويمكن الجواب بان المراد بما دل عليه اللفظ في حده ما دل عليه في الجملة ولو على بعضه فيكفي خروج بعض المدلول
عن محل النطق ولا يخفى بعده او ان المراد ما دل عليه باعتبار التركيب واللفظ لا يدل على شيء من ابعاضه بهذا الاعتبار في محل النطق ومنها ان حد المفهوم
يصدق على لوازم المفردات ودلالتها عليها كالاسد بالنسبة الى الشجاعة ودلالته عليها مع انها لا تسمى مفهوما في الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد بالموصولة
في حده المدلول المركب او يجعل الضمير راجعا اليه فقد اتضح ما ذكرنا ان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل لا يكاد يأتي لها حد سالم فالوجه في المقام ان يجعل الحدود
المذكورة حدودا لفظية تقريبية ويرجع في معرفتها الى عرف القوم هذا ولو عرف المفهوم بانه مدلول خبري او انشائي غير مذكور لازم لمذكور خبري او انشائي
مذكور مع اختلافهما في الحكم نفيا واثباتا او اتفاقهما فيه مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه لكان قريبا وقد يعزى الى البعض انه جعل حد المنطوق تصريح من
المفهوم وهو على اطلاقه غير جيد فصل قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فالصريح ما دل عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية والتضمنية المدلول عليه باللفظ
التضمني وليس على ما ينبغي وغير الصريح ينقسم الى ما دل عليه اللفظ بدلالة اقتضاء او ايماء او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للمتكلم في الخطاب اولا
والثاني هو المدلول عليه بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فان احديهما مسوقة لبيان حق الوالدة والاخرى لبيان اكثر مدة الفصال ويلزم
منهما تعيين اقل الحمل والاول على قسمين الاول ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه وهذا هو المدلول عليه بدلالة الاقتضاء فالصدق
نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المواخذة ونحوها والصحة قد تكون عقلية كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه
لو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا وهذا مبني على تقدير عدم التجوز في لفظ القرية وقد تكون شرعية كقولك اعتق عبدك عني على الف فان اختصاص
العتق بالملك يوجب تقدير الملك اي مملكا على الف الثاني ان يقترن بالحكم ما لو كان لم يكن علة له لاستبعد اقترانه به فيحمل على التعليل وان لم يصرح به و
هذا هو مدلول عليه بدلالة الايماء كما لو قال السايل واقعت اهلي في نهار رمضان فقال صلى الله عليه وسلم له كفر فان قوله صلى الله عليه وسلم كفر بقول السايل يقتضي ان يكون المراد
كون الوقاع المسؤول عنه علة لوجوب الكفارة ولا يذهب عليك انه ينبغي تنزيل ما ذكره وفي هذا النوع على التمثيل لا التخصيص لعدم انحصاره به فالضابط فيه ان يق
هو ما دل عليه اللفظ لاقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته ولعلم ان القراين التي توجب صرف اللفظ من معناه الحقيقي الى المجازي قد توجب ذلك لتوقف
صدق الكلام عليه كالنفي في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فانه محمول على النهي مجازا والقرينة عليه لزوم الكذب على تقدير حمله على النفي او صحته كقولك حييت باسد

يرمي فان الاسد الحقيقي لا يصح اسناد الرمي اليه ولا قرانه بما والاه لكان مستبعدا من شهادة حال او ضميمة مقال كقولك رايت اسدا في الحمام فان تقييد
بكونه في الحمام يبعد كونه اسدا حقيقيا وكذا اذا كان في المقام ما يفيد ذلك ولا خفاء في ان قرائنه المجاز لا تخرج عن احد هذه الاقسام فدلالته ترجع الى احدى هذه الدلالات
فيكون دلالته على الاولين دلالة اقتضائية وعلى الاخير دلالة ايمائية وزعم بعض المعاصرين ان دلالة المجاز الذي يكون قرينته غير العقل داخلة في المنطوق الصريح
ولا بد من ذكر قسم اخر يشملها وذلك لما استظهر من امثلتهم للدلالة الاقتضائية من اختصاصها بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل وهذا فاسد من وجوه
اما اولا فلان ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس مدلول مطابقي على ما هو المعروف بينهم في تعريف المطابقي مع ان العضدي صرح بها باعتبار
الوضع كما فعلناه ولم نقف على من ينكر ذلك وفي ذلك اية كون الاصطلاح جاريا عليه واما ثانيا فلان جعل القسمة غير شاملة لمثل هذا القسم مع انه من
معظمها واظهرها مما لا يقبله الذوق السليم لما فيه من دعوى خفاء مثل هذا الامر البين على انظار المحققين واما ثالثا فلان عناوينهم لبعض الاقسام
المذكورة يشمل باطلاقها المجاز باقسامه فلا وجه لتخصيصه بالمجاز في الاعراب او المجاز الذي قرينته العقل بمجرد ذكرهم مثالا او مثالين من بابه
مع ان المثال الذي ذكروه للذي قرينته العقل من باب المجاز في الاعراب وهذا ظاهر **فصل** اختلفوا في ان التقييد بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند انتفائه اولا
ذهب الى كل فريق والاكثرون على الاول ولنبين اولا معنى الشرط ليتضح مورد البحث فنقول الشرط في اللغة الزام الشيء والتزامه صرح به غير واحد
منهم ومنه الشروط التي تقع في العقود واما الشرط بمعنى العلامة فالظاهر انه بالتحريك كما نص عليه بعضهم ومنه اشراط الساعة وليس بالسكون على ما زعم
واما في العرف فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وقد تقدم تحقيقه في بحث المقدمة وقد يطلق ويراد به السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به الجملة المصدرة
باحد ادوات الشرط كان واخواتها وهذا هو المراد في المقام وقد جرى عليه مصطلح علماء العربية ثم منهم من قرر النزاع في الامر المقيد بالشرط ومنهم من
قرر في الحكم المقيد به ومنهم من جعل في التعليق به والظاهر انه لا فرق في المقام فان الاخرين متوافقان وتخصيص الاول بالامر ناظر الى وقوع بحثه
عند مبحث الامر والظاهر ان النزاع في المقام لا يختص بالتعليق بكلمة ان وتحرير جماعة لموضع النزاع في التعليق بها ليس نصا في التخصيص لامكان
التنزيل على التمثيل فيطابق تحرير غيرهم له في التعليق على الشرط وح فهل يختص النزاع بادوات الشرط اعني ان ولو واذا اذا استعملت في الشرط
او يجري فيها وفيما تضمن معنى الشرط من الظروف المبنية او يجري فيها وفيما يشعر به كالفاء الداخلة على خبر الموصول او الموصوف حيث انها تشعر
باعتبار معنى الشرط بين الجملتين على ما هو الظاهر او كالموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على خبرهما بناء على ما ذكره اهل العربية من تضمنهما معنى
الشرط وجوه ثم من المثبتين من نص على ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع ومنهم من اثبتها بالنظر الى دليل الحكمة والملحق الباقون والظاهر من مثبتيها
بالوضع ثبوتها عندهم بطريق الالتزام وذهب بعض الافاضل منهم الى ثبوتها بالتضمن ثم الظاهر من اكثر المثبتين القول بدلالته على انتفاء الجزاء
عند انتفاء الشرط مطلقا والظاهر من الثانين نفي دلالته على ذلك مطلقا والتحقيق انه يدل بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة و
بالاطلاق مطلقا لان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى افادة ان الثاني لازم لحصول الاول ومرجعه الى ان للشرط
علقة بالجزاء يقتضي بها عدم انفكاكه عنه وحيث تنحصر هذه العلقة اعني علقة اللزوم في علقة العلية بانواعها الثلثة صح ان يكون الشرط سببا للجزاء
اما سببا عقليا كقولك اذا اراد الله شيئا كان او وضعيا نحو ان ظاهرت فكفر وان يكون مسببا عنه مسا وياله نحو ان كان النهار موجودا كانت الشمس
طالعة وان يكونا معلولين لعلة واحدة كذلك نحو ان كان النهار موجودا كان العالم مضيئا فادوات الشرطية في هذه الموارد ونظايرها انما تستعمل لافادة

كون الجزاء لازما لحصول الشرط واما ان الشرط سبب للجزاء او مسبب عنه او مشارك له في العلة فمستفاد من اعتبار امور خارجة ولا اختصاص لها باحدها
نعم حيث يكون الجزاء انشاء لا يصح ان يعتبر الشرط فيه مسببا عن الجزاء لظهور ان المعنى لا يستقيم فيتعين ان يكون شرطا اي سببا له نحو ان ظاهرت فكفر
فان الظهار سبب وضعي لوجوب الكفارة مطلوبيتها او ملزوما للشرط بان يكونا معلولين واحدة نحو ان شاهدت موضع كذا فقل كذا اذا كان السبب الوضعي
للطلب هو لازم المشاهدة كالقرب المخصوص دون نفسها لكن حيث ان الظاهر من اللزوم عند الاطلاق هو اللزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الاطلاق
كون الشرط شرطا والجزاء مشروطا بل نقول الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالي لازما ان يكون الملزوم شرطا بالمعنى المتقدم واللازم
له مشروطا ومنشائه ان صفة اللازمية لازمة للمشروط فانه قد لا يكون لازما فلها مزيد اختصاص ولهذا ينصرف مطلقها اليه فهذا هو السر في تبادر شرطية
الشرط للجزاء عند الاطلاق مطلقا لا كون اداته موضوعة لذلك اذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحدا هو كون الجزاء لازما للشرط
واذا ثبت ان قضية اطلاق التعليق شرطية المقدم للتالي الى ان قال اذا كان انشاء فنقول كما ان الظاهر من التعليق شرطية قضية اطلاق التعليق
شرطية المقدم للتالي كذلك الظاهر من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا على التعيين لا على البدلية كما يرشد اليه قولك حصول المجيء شرط لوجوب
الاكرام وسيأتي لهذا مزيد بيان فاذا كان المفهوم من اطلاقه كون المذكور شرطا على التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة
وجود المشروط بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية
التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مطلقا مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التعيينية فقول القائل ان جاءك
زيد فاكرمه فان اكرمك فاكرمه مخالف للظهور دون الوضع واما نحو اكرم زيدا ان جاءك وان لم يجئك فالظاهر انه مخالف للوضع اذ لا تعليق فيه حقيقة
ثم فان قلت تنزيل الخطابات العرفية على هذه التدقيقات الخفية غير سديد لقصور اكثر الافهام من الوصول اليها فكيف يبتني محاورات العرف
عليها قلت الانتقال الى امثال هذه الدقايق بطريق الاجمال مما يشترك فيه العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول الى تفاصيل تلك الدقايق
والتمكن من بيانها الا ترى ان كثيرا من وجوه البلاغة المودعة في علم البيان مطالب دقيقة خفية ومع ذلك فهي ماخوذة من اعتبار اهل العرف
لها في محاوراتهم ومن مراعاتهم لها في مجاري استعمالاتهم يتنبهون لتلك النكات لكن بطريق الاجمال ولهذا كلفوا بيانها بلغ جزء اعيه كل الى
جملة من مباحث العلم فانهم يحكمون بعدم قضاء الامر بالشيء ببطلان ضده وبعدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد الى غير ذلك مع ان تفاصيل
الكلام فيها مما قد عجز اساطين العلماء عن الوصول اليها ومن هنا يظهر ان من يجعل تفاصيل فكره تابعة للمجملات في وجدانه اقرب الى الصواب ممن
تزاول التفاصيل ولا يلتفت الى المجملات او يجعلها تابعة للتفاصيل ثم لا فرق فيما ذكر بين التعليق بان والتعليق بغيرها كلو واذا الا ان التعليق بلو يختص
في الماضي بالشرط والجزاء الممتنع حصولهما كما ان التعليق بان يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصولهما والتعليق باذا يختص بالشرط والجزاء المعلوم حصولهما
واما ما اشتهر بينهم من ان ان للشرط المشكوك حصوله واذا للشرط المعلوم حصوله فلعله ليس على ما ينبغي لانه وان استلزم ما ذكرناه في اذا الكنه لا يستلزم
في ان وافادة هذه الادوات لتلك الخصوصيات فمدخولها ليست باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها بها من قبيل افادة لفظ الامر
علو رتبة الامر والدعاء انحطاط رتبة الداعي وقد تقدم التنبيه عليه وهل هذه الدلالة ناشئة في المقام من الوضع او من غلبة الاستعمال وجهان اظهرهما
الاول لا سيما في غير ان وخصوصا في لو وهو قضية اطلاق كلماتهم فلو يدل على امتناع ما دل عليه التعليق بباقي الادوات من كون الثاني لازم الحصول على تقدير

حصول الاول سببا للثاني بدلالة استعمالية مع الدلالة على ان الواقع انتفاؤهما بدلالة اختصاصية ولا اختصاص لها وضعا بكون الاول سببا للثاني ولا مسببا عنه
وان كان عند الاطلاق ينصرف الى السببية كما عرفت كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان الظاهر منه ان المجيء كان على تقدير حصوله سببا للاكرام لكنه لم يحصل المجيء
فلم يحصل الاكرام اي فلم يترتب عليه حصول الاكرام وكثيرا ما يصرح بهذا الاستدراك تاكيدا لهذا الظهور كما تقول لو جائني زيد لاكرمته لكنه لم يجئني اي لم يجئني فاكرمه
ومثله قوله وما دامت لدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام اي ما لهن دوام فيكونون رعايا كغيرهم واما قوله ولو طار ذو حافر قبلها لطارت
ولكنه لم يطر فالظاهر انه ليس مما يكون الثاني فيه مسببا عن الاول كما زعمه التفتازاني اذ لا ان طيران ذي حافر لا يصلح سببا لطيران فرسه بل من باب الاستلزام
حيث ادعى ان فرسه قد استجمعت كل صفة كمالية تكون لذي حافر فاخذ هذه الدعوى مسلمة وفرع عليها الشرطية المذكورة نظرا الى ان الطيران على تقدير حصوله
من تلك الصفات فالمعنى لم يطر ذو حافر قبلها فتطير على حد قولك لو بلغنا موضع كذا لبلغنا الكوفة لكن لم نبلغه اي لم نبلغه فنبلغها فليس المقصود من نفي
المقدم في هذه الموارد انتاج نفي التالي على ما يسبق الى بعض الاوهام فانه يشكل بان استثناء نقيض المقدم في القياس الشرطي لا يوجب نفي التالي على ما تقرر في
محله بل المراد ما عرفت من الدلالة على ان الشرط لم يحصل فلم يحصل الجزاء اي لم يحصل ليترتب عليه حصول الجزاء ومرجعه الى نفي الشرط المستعقب لحصول
الجزاء المنفي لا الاستدلال بانتفاء الشرط على انتفاء الجزاء او الدلالة على ان نفي الجزاء يتفرع على نفي الشرط خاصة وحيثما وقع استدراك نفي
المقدم وتفريع عدم الجزاء عليه فلا بد فيه من تاويل كدعوى انحصار السبب في الشرط نعم اذا تركب لو مع لا افادت سببية شرطها لانتفاء الجزاء بحيث
لا يحتمل غيرها كما في قوله لولا علي لهلك عمر فانه انما يدل على ان وجود علي ع سبب لعدم هلاك عمر ومن هذا يتقوى قول البصرية حيث قالوا لولا كلمة براسها
وليست لو الداخلة على لا كما ذهب اليه الكسائي فجعل الاسم الواقع بعدها فاعلا لفعل محذوف هذا ما ساعد عليه التحقيق والمشهور من الجمهور
ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول واعترض عليهم الحاجبي بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بخلاف العكس
فعكس الامر وجعلها لامتناع الاول لامتناع الثاني لان عدم المسبب يقتضي عدم جميع اسبابها واستشهد عليه بقول الله تعالى ولو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا حيث سبق ليستدل بامتناع الفساد على تعدد الآلهة دون العكس ووافقه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه الا ان التفتازاني
منهم من الزم بدعواه وافسد دليله نظرا منه الى ان الشرط المبحوث عنه هنا لا يختص بالسبب بل قد يكون مسببا عن التالي او مشاركا له
في العلة واورد عليهم التفتازاني بان الجمهور لم يقصدوا انها للاستدلال بامتناع الاول على امتناع الثاني ليرد عليه ما ذكر بل ارادوا انها للدلالة
على ان انتفاء الثاني انما هو بسبب انتفاء الاول من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي هذا محصل كلامه ونحن نقول ليس غرض الحاجبي ان
الجمهور يجعلون لو ليستدل بامتناع شرطها على امتناع جوابها وان الامر على العكس كما زعمه التفتازاني بل غرضه انهم يجعلونها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط
وليس كذلك لما قرر بل الامر بالعكس فلا توجيه التفتازاني الى ما يوجب دفع ذلك الا ما زاده من اعتبار الحصر وهو مردود اما اولا فبعدم مساعدة ظ كلامهم
عليه واما ثانيا فبان الاشكال المورد على كلام القوم وارد على اعتبار هذا الحصر اذ لا نم ان الجزاء انما امتنع لامتناع الشرط كيف وعدم المسبب يستند الى عدم
جميع اسبابه دون عدم سبب مخصوص نعم يتجه ذلك اذا كان السبب منحصرا في الشرط ومنه قوله تعالى ولو شاء لهديكم كثيرا ما يورد على خلافه بل المفهوم منها ان
لعدم الاول مدخلا في عدم الثاني سواء استقل كما اذا انحصر فيه او لا كما اذا انضم اليه عدم سائر الاسباب الا ترى ان قولك لو كان زيد كريما لاكرمته
الا ترى ان قولك لا يقتضي حصر سبب الاكرام في كونه كريما ولهذا لا يقبح ان تردفه بقولك او لو كان عالما لاكرمته ولو اكرمني لاكرمته ونحو ذلك من غير

تجوّزه وبهذا

تجوّز وبهذا يظهر ضعف الاعتراض المذكور ايضا لان مبناه على ان يكون المراد ان لو يقتضي سببية عدم الاول لعدم الثاني سببية تامة وكلامهم غير صريح
في ابانة ذلك بعض المساعدة على طريقة القوم والا فالتحقيق ما اشرنا اليه من ان لو لا يدل الا على ان الجزاء الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول
المجيء الممتنع وظهورها في سببية الاول للثاني في مثل ذلك سببية تعيينية انما هو بواسطة الاطلاق وخصوصية المواد هذا واما ما اختاره الحاجبي من انها
لامتناع الاول لامتناع الثاني فهو ظاهر واضح الفساد للقطع بان قولك لو جائني زيد لاكرمته ليس لافادة ان المجيء امتنع لامتناع الاكرام
او الاستدلال بامتناع المجيء على امتناع الاكرام كيف والمجيء سبب الاكرام فعدمه متقدم على عدمه فيمتنع ان يستند اليه والاستدلال به انما يصح حيث
يعلم عدم الاكرام او يبرهن عليه وكثيرا ما ياتي بالكلام المذكور مجردا عن البيان حيث لا يعلم بطرفي التعليق او بالجواب الى الاستدلال عليه بما فيه
في المعلومية وقد يوجه كلامه بان قوله هي لامتناع الاول لامتناع الثاني معناه لتدل انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط وهو مع كونه خروجا عن ظ كلامه
غير مصحح له لظهور عدم استقامة الدعوى على اطلاقها بل في اغلب موارد استعمالها لوضوح ان ليس المقصود بقولك لو جائني زيد لاكرمته ان يدل انتفاء
الجزاء على انتفاء الشرط واما ما استشهد به من الآية فقد الزم التفتازاني بما اورده فيها واجاب بانها واردة على اصطلاح ارباب المعقول
في ادوات الشرط فانها عندهم لمجرد التلازم فتدل على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم
لاثبات عين التالي فهي تستعمل عندهم للدلالة على ان العلم بانتفاء التالي علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم من غير
التفات الى ان علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي ثم قال لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشايع المستفيض وتبعه في ذلك بعض المعاصرين اقول
ليس لارباب المعقول في ادوات الشرط من حيث افادتها للتعليق اصطلاح جديد بل استعمالاتهم لها باعتباره جارية على حسب اوضاعها الاصلية
نعم كثيرا ما ياتون باداة الشرط والجزاء المعلومين وبلو لغير الشرط والجزاء الممتنعين وهذا ايضا شايع في عرف غيرهم كالفقهاء وبالجملة
فهم من حيث التعليق لا يقصدون بها الا تعليق الجزاء على الشرط كما هو مدلولها في الاصل فهم يريدون بقولهم لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ان
وجود النهار لازم لطلوع الشمس فيستدلون بعدم الثاني على عدم الاول وبوجود الاول على وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم بوجود النهار يستلزم
العلم بطلوع الشمس كيف يتوهم لوضوح ان لا ملازمة بين العلمين اذ كثيرا ما يعلم وجود المقدم وعدم التالي وينكر وجود التالي او عدم العلم باللزوم
ولهذا التمس الحاجة الى اثبات الملازمة فكيف يستقيم اعتبار التعليق بين العلمين واما كون الغرض الداعي لايرادها الاستدلال بها فليس فيه ما
يوجب الخروج عن معناها الاصلي لان الواضع لم يعتبر في وضعها ان لا يكون الغرض من ايرادها ذلك كما في القضايا الحملية التي توخذ في الاقيسة
فان المفهوم من ايرادها فيها الاستدلال بها على نتايجها ولا يوجب ذلك خروجها عن معانيها الاصلية والسر فيه ان ذلك من المقاصد المتعلقة
بمعانيها من غير ان يستعمل لفظها فيها فظهر ان كون الآية مسوقة لاثبات امتناع الشرط وهو تعدد الآلهة لامتناع الجزاء وهو الفساد لا ينافي
كون لو فيها مستعملة في معناها الاصلي في الدلالة على ان الجزاء الممتنع لازم الحصول لوجود الشرط الممتنع كيف وعليه يبتني ما اريد افادته بالآية
فاستعمالها فيها موافق لوضعها الاصلي في افادة التعليق والامتناع واستعمالها في مثل هذا المقام شايع لغة وعرفا فنقول في رد من قال ان
زيدا غني انه لو كان غنيا لما صنع كذا وفي رد من قال عمرو في البلد انه لو كان في البلد لجاء الينا الى غير ذلك واعلم ان لو قد تخرج عن موردها
الاصلي فتوتى بها تارة حيث لا يمتنع الشرط والجزاء وقد ترد اخرى حيث لا يمتنع الجزاء فقط وذلك حيثما يكون الشرط في الظاهر مقتضيا لنقيض الجزاء

فوقوعه جزاء يفيد دوام حصوله نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان عدم العصيان اذا كان لازما على تقدير عدم الخوف فعلى تقدير الخوف يكون
ثابتا بطريق اولى فيلزم منه دوام عدم العصيان واستمراره وليس ذلك مستفادا من استعمال او فيه على ما يظهر من التفتازاني اذ ليس معنى لو فيه الا
التقدير ولا ما يأتي من ان لو فيها جارية على اصلها وان المنفي في الجزاء وليس عدم العصيان المطلق بل المقيد منه بعدم الخوف فكما ان عدم الخوف
ممتنع كذلك عدم العصيان المقيد به ممتنع فضعيف لان الجزاء المقيد بالشرط مطلق وليس في اللفظ ما يوجب تقييده مع ما فيه من البعد
وقد التزمه الحاجبي حيث يكون الجزاء مثبتا لانه ح لا يقتضي العموم كما في قولك لو اهنتني لاكرمتك بخلاف المنفي كما في المثال المذكور ورد وضعفه
ان الجزاء المنفي كما يقتضي العموم وتخصيصه خروج من الظاهر كذلك الجزاء المثبت يقتضي الاطلاق وتقييده خروج عن الظاهر اذ ليس التقييد بنفس
التقييد الذي اشتمل عليه الشرطية والا لزم تقدمه على نفسه بل بتقييد آخر يتقدم وبه اعتباره ولا يعارضه لزوم التجوز في لو لما فيه
من البعد عن نظائر الاستعمال بخلاف التجوز فيها وما يأتي من ان التقييد او التخصيص خير من المجاز فليس على اطلاقه ثم اعلم ان النفي في المفهوم متعلق
بعين ما تعلق به الاثبات في المنطوق وبالعكس فيفيد عموم السلب حيث يتعلق الاثبات بالجنس والفرد المنتشر ويسلب العموم حيث
يتعلق الاثبات بالجميع وكذا اذا تعلق بجنس باعتبار فرد لا بشرط سواء كان معينا او لا ويفيد عموم الاثبات حيث يتعلق النفي بالكل وفي
غير ذلك لا يفيده هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول للقوم في المقام متمسكات والذي يصلح منها بالذكر امور منها ما تمسك به العلامة من ان الشرط
ليس علة لوجود الجزاء ولا مستلزما له فلو لم يستلزم عدمه عدمه لخرج عن كونه شرطا والا لجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء هذا كلامه ولا يخفى
انه غلط بين الشرط بالمعنى المبحوث عنه في المقام وبين الشرط بالمعنى الذي سبق في بحث المقدمة وقد عرفت ان الشرط المبحوث عنه هنا
يستلزم وجوده وجود الجزاء لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وبهذا ظهر لا ستره عليه ومنها ما تمسك به في العالم من ان قولنا ان
جاءك زيد فاكرمه يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اكرامه مجيئه والمتبادر منه انتفاء الاكرام عند انتفاء المجيء فيكون الاول ايضا كذلك
واورد عليه بعض المعاصرين بان المتبادر من ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطيته سواء فسرت بالمعنى المقابل للسبب
او بما يتناوله فتفسيرها بالشرط ناش عن الخلط بين المعنيين وهذا محصل كلامه وجوابه ان لفظ الشرط كما يطلق على المعنيين المذكورين
كذلك يطلق على السبب والعلة كما نص عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه دفعا للخلط المذكور نعم يتجه على ما حققناه السابق ان كان المقصود
اثبات الدلالة والتبادر في المقامين باعتبار الاطلاق ثم والا فهم على ما هو ومنه يظهر ضعف التبادر المدعى في الايراد ايضا لكن يبقى في الدليل
المذكور شيء وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره في قوله الشرط في اكرامه مجيئه مستفادا من حمل المجيء على الشرط حيث انه يفيد الحصر لما ثبت
من انه لولاه للزم الاخبار بالخاص من العام وظ ان هذه النكتة غير متحققة عند التعبير بادوات الشرط فلا يلزم ان يساويه في
الدلالة والاظهر ان يقال انه يجري مجرى قولنا مجيء زيد شرط في وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايضا ما ذكره على ما يشهد به الاعتبار الصحيح
ومنها انه لو لم يكن مفاد التعليق ذلك لكان لغوا او امتنع على الحكيم واورد بعض المعاصرين بمنعه ودفعه ان ذلك انما يقتضي فائدة ما دون
خصوصية هذه الفائدة واصالة عدم غيرها لا ينفي احتماله مع ان الغالب وجوده مضافا الى ان هذا لا ينافي القول بالحجية ولا يوافق
القول بالدلالة اللفظية على ما هو المعروف من القائلين بالحجية كما يظهر من استنادهم الى التبادر وفهم اهل اللسان ذلك منه في بعض الموارد

مع ان المق

مع ان المقصود في مثل المقام اثبات الدلالة باعتبار العقل لم يكن لذلك اختصاص بمفهوم الشرط ولا بالمفاهيم ولا يقتضي تاصيل اصل مستقل على ان الفائدة
انما تتعين اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ومع ذلك يرجع النزاع الى التجويز اللغوي على الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض وهو مما لم يقبل النزاع ودعوى ان
اللفظ اذا لم يتصور له الا فائدة معينة فالاستقراء يقتضي ان يكون موضوعا بازائها ممنوعة غاية الامر ان يكون مرادة منه لا كونه موضوعا لها فلا وما قيل
من ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة اخرى ظهورا مساويا او ازيد فمدفوع بان ذلك لا يثبت الدلالة اللفظية اما العقلية
الناشئة من القرائن الخارجية فالظ ان احدا لا ينكر ذلك لكنه لا يوجب ثبوت قاعدة كلية تخص المقام كما هو شان قواعد الفن فالذي يناسبه احتجاج اثبات
ظهريتها لا انها اذا كانت اظهر كانت حجة هذا ملخص كلامه ومواضع النظر منه غير خفية نعم يتجه على الدليل ما اوردناه اولا من ان الفائدة في التعليق لا تنحصر في
افادة المفهوم فالاولى ان يضاف الى ذلك دعوى ظهور الفائدة المذكورة من التعليق من بين الفوائد المحتملة في التعليق حيث لا شاهد على
التعيين فيتم الاحتجاج فان حجية ظواهر الالفاظ مما لا وصمة الريب ولا يعتريه اثر الشك وان لم يستند الى الوضع فيناسب القول بالحجية
فيوافق الدلالة اللفظية ويلائم تاصيل قاعدة كلية كما في المقام بقرينة الحكمة وليس مرجع النزاع الى جواز صدور اللغو عن الحكيم وعدمه فان
النزاع في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لامكان الغفلة عنه وعن دلالته عليه وقد يخيل ان هذا الدليل على تقدير صحته يدل على نفي الجزاء عند انتفاء الشرط
مطلقا اذ الظ ان الغاء الاشتراط كما يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه بجميع افراده للمنطوق كذلك يحصل على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى
البعض الموافق وضعفه ظ اذ يكفي في صون الاشتراط عن الالغاء مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على القيد يعتبر بالقياس
الى عدم القيد لا بالقياس الى قيد آخر ومنها الاخبار منها ما رواه عبيد بن زرارة قال سالت الصادق ع عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال
من شهد منكم الشهر فليصمه ومن سافر فلا يصم يعني فلا يجب عليه صومه كما هو قضية الانتفاء عند انتفاء الشرط فالتعبير عنه بصيغة النهي توسع وهو في مثل المقام عند انتفاء م
متداول ويمكن ابقائه على ظاهره فيكون تفسيرا للمفهوم مع ملاحظة ما ثبت في الشرع من حرمة التشريع وايضا عنه ع في تفسير قوله تعالى فمن
تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يبق احد الا تعجل لكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه وقد يستدل برواية حسن بن
زياد قال سالته عن رجل طلق امرأته ثلاثا فتزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا تحل حتى تنكح زوجا غيره لانه تعالى يقول ان طلقها فلا جناح
عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ولا دلالة فيها على اعتبار المفهوم لجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب النكاح
مسندا الى الزوج قرينة واضحة على ان النكاح المحلل هو الدوام دون المتعة وبما في صحيحة جميل عن ابي عبد الله ع قال قال له رجل جعلت فداك
ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لا توفون بعهد الله فانه تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله
لو وفيتم الله سبحانه لوفى لكم ولا دلالة فيها على ذلك ايضا فان المستفاد منها ان ما وعد الله تعالى به من عباده من اجابة دعائهم مقيدة
بصورة وفائهم بعهده فلا وعد بالاجابة على تقدير عدم الوفاء به وهذا المعنى يستفاد من ضم احد المنطوقين الى الآخر من غير حاجة
الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايضا بروايات اخر مما لا دلالة لها على ذلك تركنا التعرض لها لخلوه عن الاطناب واحتج من اثبت الدلالة
المذكورة بطريق التضمن انه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين ثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر كما هو مفاد المنطوق وبين انتفائه عند
انتفائه كما هو مفاد المفهوم وقد ثبت بالتبادر وغيره دلالة الشرط على كل من الامرين فتعين ان يكون موضوعا للدلالة عليهما فيكون

دلالته على كل منهما بالتضمن والجواب ان مفاد الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شئ عند ثبوت شئ اخر بل تعليق ثبوت شئ على ثبوت شئ اخر فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء عقلا وعرفا مع ان التعليق بالشرط لو دل على نفي الحكم عند انتفاء الشرط بالتضمن لكان دلالته عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو مجمع على فساده ولجاز الغاء المنطوق واعتبار المفهوم خاصة عند قيام القرينة كما يجوز العكس لتساوي نسبة الجزئية اليهما وبطلانه واضح وحجة المخالف امران الاول ان ادوات الشرط انما تقتضي شرطية الشرط ولا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لجواز قيام شرط اخر مقامه الثاني لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وانه باطل بالاتفاق واجيب عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط حينئذ مفهوم احدهما وهو لا ينتفي الا بانتفائهما وان لم يعلم به بل كما هو مفروض البحث مقتضي للحكم ولزم من عدمه وفيه نظر لان الشرط على تقدير العلم بما يقوم مقامه هو مفهوم ما صدق عليه مفهوم احدهما لا نفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوة مثلا فعل الوضوء او الغسل او شرط قبول الشهادة العدل انضمام شهادة عدل اخر او امرأتين او يمين اليه الى غير ذلك دون مفهوم احدهما اعني هذا المعنى الاعتباري الذي هو من المعقولات الثانية وقد مر في بحث الواجب المخير ما ينبه على ذلك بل الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان المتبادر من اعتبار شئ شرطا عند الاطلاق ان يكون على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا ترى ان المتبادر من قولك هذا واجب او مندوب انه كذلك على التعيين مع ان الكل حقيقة في الندب ايضا على ما هو التحقيق هذا اذا اريد المنع من اطلاق المفهوم وان اريد المنع مطلقا فالجواب عنه واضح اذ لا خفاء في ان زوال الشرط في الجملة وعن الثاني بوجوه مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وهو لا يستلزم الاباحة لانتفاء الموضوع الذي هو محل الحكم لانهن اذا لم يردن التحصن وهو التعفف فقد اردن البغاء وعلى تقدير ارادتهن لم يمتنع اكراههن عليه لا يقال لا نم الملازمة لجواز ان يعفف ظاهرا يردن شيئا منهما لانا نقول الاكراه يستلزم البتة المستلزم لاحد الامرين الثاني ان المقصود ظهور التعليق بالشرط في انتفاء الحكم عند انتفائه وذلك لا ينافي قيام قرينة على عدم ارادته كما في المقام حيث قام الاجماع فيه على تحريم الاكراه مطلقا واما النكتة في التعبير عنه بلفظ التعليق فلعلها الحث على الاعفاء عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة مع قصورهن فالمولى احق بارادتها او ان الاية نزلت فيمن اكره فتياته على البغاء وهن يردن التحصن او نحو ذلك فصل لا كلام في ان تقييد الحكم بالوصف انما يقتضي ثبوت الحكم في محل الوصف دون غيره في غير مقام الاولوية حتى انه يصح ان يتمسك في نفيه عنه بالاصل ان كان مخالفا وانما الكلام في انه هل يقتضي انتفائه عنه بانتفائه وهو المعبر عنه بمفهوم الوصف فاثبته جماعة وعزي ذلك الى الشيخ وحكي عن الشهيد انه جنح اليه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفصل شاذ من اهل الخلاف فاثبته في صورة ثلث هي ما اذا كان ذكر الوصف للبيان او التعليم او كان ما ليس له الصفة داخلا فيما له الصفة كما قال احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فيما عداها وهو مع شذوذه ضعيف لا ينبغي ان يلتفت اليه ولنحرر اولا محل البحث فنقول الظاهر من كلمات القوم اختصاص النزاع في المقام بالوصف الصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصريح وكانه نظر الى ما حكي عن ابي عبيدة في حديث امتلاء البطن بالشعر من تمثيله وهو لا يقتضي ملحوبه ثم الظاهر انه لا فارق في المقام بين ان يكون الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم او لا كقولك اكرم العلماء كما يرشد اليه احتجاجهم بمثال ابي عبيدة وان كان في نظر احتجاجهم بلزوم العراء عن الفائدة انما يساعد على الاول وقد اقتصر بعضهم في تحرير محل النزاع عليه نعم

بعتبر ان يكون

بعتبر ان يكون الوصف اخص عن الموصوف وفي سابقه لاحتمال ان لا يعد عليه بعض القائلين بالثبوت فيلزم في مثل قولك اشتهي العسل الحلو انه يدل بمفهومه على اشتهاء المر كما قال بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوفة غير الغنم ايضا اذا تقرر هذا فالحق عندي ان التقييد بالوصف لا اشعار فيه في نفسه بانتفاء الحكم من غير محله نعم كثيرا ما يفيد ذلك لمعاضد خارجي من قرينة مقال او شهادة حال فيتجه التعويل عليه حينئذ كما لو وقع التقييد به في جواب من سئل عن مطلق الموصوف كما لو قال السائل هل في الغنم زكوة فاجاب بان في السائمة زكوة واقتصر عليه فانه يدل على نفيه عن غيرها وحيث ان مثل ذلك خارج عن محل البحث فالمختار ما ذهب اليه النافون لنا انه لو اقتضاه لكان باحدى الدلالات الثلث لظهور انه لا يقتضيه بغير باتفاق المثبتين بدليل انهم يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالات اللفظية وهي منتفية اما بالنسبة الى المطابقة والتضمن فواضح مع انه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق على ما مر لا بالمفهوم وهو متفق على فساده واما بالنسبة الى الالتزام فلعدم ظهور اللزوم بينهما لا عقلا ولا عرفا ولنا ايضا القطع بان قول القائل اشتر لي عبدا حبشيا لا يدل على عدم امره بشراء عبد رومي ايضا وقوله جئني برمانة حامضة لا يدل على عدم امره باتيان رمانة حلوة ايضا وقوله اشتر لي معزا ابيض لا يدل على عدم امره بشراء شاة السود ايضا الى غير ذلك مما لا حصر له احتج الخصم بانه لو ثبت الحكم مع الوصف وبدونه لعري التقييد به عن الفائدة ولكان بمنزلة قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر وبان ابا عبيد لا ابا عبيدة قال في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال في قوله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وورد من حمل الشعر في قوله لئن يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا على مطلق الهجاء او الهجاء الرسول بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فاثبت المفهوم لما هو في تقدير الصفة حيث ان الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير فكيف اذا صرح به وهو من اهل اللسان بل من ائمة اللغة فيجب التعويل على قوله مع ان قوله معاضد معتضد بموافقة جماعة من العارفين باللغة له والمسئلة لغوية يكتفي فيها بنقل الواحد فكيف اذا تعدد والجواب اما عن الاول فمنع الملازمة في المقامين اما في الاول فلان الفائدة لا تنحصر فيما ذكر لا وصفا ولا ظهورا بل كما يؤتى بالوصف لذلك كذلك ياتي للاهتمام ببيان حكم محل الوصف كما في قوله تعالى وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ولاحتياج السامع اليه اولدفع توهم عدم تناول الحكم له او لعلم المخاطب بحكم غير محل الوصف اما لوضوحه او لسبق بيان او لعدم المصلحة في بيان حكم غير محل الوصف وللكشف عما اريد بالموصوف والتوضيح له حتى انه حكي عن الاخفش ان وضع الصفة للتوضيح فقط وهذا بظاهره وان لم يكن مرضيا عندنا اذ لا يلزم اختصاصه بالتوضيح لعدم مساعدة العرف عليه مع ما في احتمال النقل من البعد الموجب لعدم الاعتماد على مقالة مدعيه سيما في موضع الخلاف الا انه يشتمل على ما هو المقصود من عدم اختصاصه بما يراه الخصم واما في الثاني فلان منشأ استهجان الوصفين في المثالين عراهما فيهما عن الفائدة حتى انه لو قدر لهما فائدة بحيث يعتد بها الطبع منعناه واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الاستهجان هناك انما هو لوضوح اصل الحكم فليس بشئ لانه ينبغي لان الحكم المذكور كثيرا ما يؤتى به مجردا عن الوصف في مواضع يليق بها من غير استهجان واما عن الثاني فبان فهم ذلك في الامثلة المذكورة لا يوجب ان يكون مستندا الى ظهور مطلق التقييد بالوصف بل يجوز ان يكون مستندا الى ظهوره في خصوص تلك الموارد فانا لا نتحاشى عن افادته ذلك في بعض الموارد واذا كان اظهر فوائده واجلاها سلمنا لكن المسئلة اجتهادية وليس وظيفتنا التعويل فيها على اجتهاد الغير مع تمكننا من الاجتهاد مراجعة

العرف اذ يعوى حصول النقل فيه على ما فيهما من البعد مما لم يصدر عن احد على ان النقل المذكور مخالف لما نقل عن الاخفش من اختصاصهما بالتوضيح
فيتعارضان ويتساقطان وما زعمه بعض المعاصرين من ان ما نقل عن الاخفش يعارض بما نقل عن ابي عبيدة ولما نجده في افهامنا من ظهوره
في التقييد والاحتراز فيتساقطان ويثبت المقصود ومن عدم الدلالة فليس بشئ اذ يكفي في سقوط قول الاخفش معارضته لقول ابي عبيدة لانه ايضا من ائمة
اللغة فيبقى ما نجده من الظهور على تقدير ثبوته سالما عن المعارض ثم لو سلم ان النقل المذكور عن الاخفش غير ثابت كما ادعاه بعضهم فقول غيره
من المثبتين باللغة والعرف بعدم الدلالة ثابت فيصلح للمعارضة ورجحان قول المثبت على النافي في مثل المقام يدور مدار الظن وليس على
الاطلاق ولا ريب ان مساعدة العرف على النفي يؤيده ويقويه بما لا يصلح ذلك للمعارضة فاعلم انه قد اشتهر بينهم ان تعليق الحكم على الوصف يشعر
بعلية المبدء فلو رام الخصم ان يتمسك به على دعواه بعد توجيه ما ذكرناه في مفهوم الشرط كان يقول اذا ثبت ان التعليق عليه ظاهر في علية المبدء وهي
ظاهرة في العلية التعيينية كان اللازم منه عدم الحكم عند عدم الوصف لامتناع المعلول بدون العلة لرجعناه اولا بان اشعار التعليق بالعلية غير مطرد
في بعض الموارد فان قولك اشتريت عبدا اسود واشتر لي عبدا اسود مما لا دلالة على ان علة وقوع الشراء او الامر به سواده الى غير ذلك وثانيا
بان الظواهر العرفية ليست بحيث يلزم اطرادها في جميع الموارد من المقامات بل قد يتخلف فالعلية المستفادة من التقييد بالوصف على تقدير تسليم اشعاره
بها لا ظهور لها في العلية التعيينية بل العلية في الجملة لو قلنا بمفهوم الوصف فهل يختص على خلاف المنطوق في الكلية والجزئية او لا وجهان
ذهب بعضهم الى الاول حيث قال قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة مفهومه ليس كل غنم معلوفة كذلك وهو في قوة السلب الجزئي وقولنا بعض السائمة فيه الزكوة
مفهومه لا شئ من المعلوفة كذلك وذهب بعضهم الى الثاني حيث قال المفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ليس منه انه لا شئ مما لا يوكل لحمه
كذلك وكان الاقرب هو الاول وحيث ابطلنا اصل الدلالة فالبحث في تعيين احدهما مما ليس فيه كثير فائدة فصل اختلفوا في ان التقييد بالغاية هل يقتضي
مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا فذهب الاكثرون وجماعة الى الثاني والمراد بالغاية هنا غير الغاية في قول النحاة الى لانتهاء الغاية فان المراد بها هناك المسافة على ما
صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام نجم الائمة وغير الغاية في قولهم هل يدخل الغاية في المغيا او لا فان المراد بالغاية هناك ما دخلت عليه ادوات الغاية كالكوفة في
قولك سرت الى الكوفة والليل في قولك صمت الى الليل ووجه تسميته غاية كونه نهاية اما ابتداء او نهاية على الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية
في قولهم الى لانتهاء الغاية على هذا المعنى بان يكون المعنى انها لو افادت كون الغاية اي مدخولها غاية ونهاية وانما المراد بها هنا النهاية وهو عند التحقيق
امر اعتباري ينتزع من المغيا من حيث ينقطع استمراره فهي في قولك صم الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية ان قيس الى
الصوم كان مقدما عليه وان قيس الى الليل كان متاخرا عنه نظيره السطح المشترك بين الجسمين فدخل ما بعد الاداة في محل النزاع على القول بعدم
دخول الغاية في المغيا او عند قيام قرينة عليه اذ يصدق عليه ح انه ما بعد الغاية في المقام على الثاني غير سديد لانه يوجب خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع
مع ان النزاع متوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو لقيام قرينة عليه كما يشهد به حججهم فما يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا فيما بعد الغاية
كما بعد الليل في مثل صم الى الليل ونزاع النحاة في نفس الغاية كالليل في المثال شوهم بعيد يتضح ضعفه مما قررنا وكذا ما يتوهم من ان المراد بما بعد الغاية
هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال المذكور فيكون المراد بالغاية اداتها لعدم جريان النزاع ح على القول بدخول الغاية وكذا ما ذكره
العضدي من ان الكلام في الآخر يعني الغاية نفسها لا فيما بعده ففي قوله الى المرافق المرافق آخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق فانه ناش عن

الخلط بين

الخلط بين المعنيين بل بين النزاعين كما يظهر من آخر كلامه فان النحاة يبحثون عن محل الغاية لا عما بعدها والبحث هنا عما بعدها وعن محلها كيف والبحث عن
المحل ليس بحثا عن المفهوم بل عن المنطوق وتحقيق المقام وتوضيحه انهم تنازعوا فيما يتقيد بالغاية في مقامين الاول في ان الغاية اعني ما دخلت عليه كالى وحتى
هل هي داخلة في المغيا مطلقا فيكون مفاد قولنا صمت الى الليل وقرئت القرآن الى سورة كذا قبل الليل والقرائة فيما قبل تلك السورة من غير دلالة على ثبوتهما
فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالى والمدلول عليها بحتى فيختار الاول في الاول والثاني في الثاني او بين ما اذا اختلف الغاية في المغيا جنسا
كما في المثال الاول وبين ما اذا اتحدا فيه كما في المثال الثاني فيختار الثاني في الاول والاول في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقوال اظهرها القول الثاني
من انها لا تقتضي الدخول مطلقا بدليل التبادر وصحة السلب فان السير في الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا وكذلك الصوم في الليل ليس صوما الى الليل المدخول
قطعا وتبادر الدخول في مثل قولك قرئت الكتاب من اوله الى آخره واشتريت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تفسيره
الآخر والطرف فيهما بالجزء الآخر فبواسطة القرينة وهي شهرة استعمالها في مثل ذلك لافادة الاستيعاب ولو فسر بالنهاية كما هو
الظ فلا اشكال وكذلك حتى اذا كانت بمعنى كالى في نحو حتى يطهرن وحتى تفيء الى امر الله وحتى يرجع الينا موسى وحتى انهم يصيرون الى غير
ذلك والظ ان كان فرقة من الفرق الباقية غير المتوقفة تتمسك على مذهبها بامثلة تساعد بظاهرها على دعواه ويلتزم بالتاويل فيما عداها
واما مستند المتوقف فواضح وهو تعارض الاستعمال وحكى بعضهم عن الفخر الرازي انه ابطل القول بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ
بين وجود الشئ وعدمه وانه غير جائز للزوم خلو الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهره ظ الفساد لان التوقف لا يقتضي المصير الى الاشتراك
بل ينافيه واشتراك اللفظ بين وجود الشئ وعدمه لا ضير فيه ودعوى انتفاء الفائدة ممنوعة هذا ثم ان كثيرا منهم تكلموا في مدخول الى بما عرفت
وسكتوا عن مدلول من الابتدائية مع انها بمنزلتها في دخول الحكم المذكور تارة وخروجه منه اخرى ففي مثل قولك قرئت القرآن من اوله
الى آخره ظاهر في الدخول وفي مثل قولك اشتريت من دار زيد الى دار عمرو ظاهر في عدم الدخول والحق انها في الاصل لا يقتضي الدخول وقد يستعمل
فيه مجازا كما مر فان السير في البصرة ليس سيرا من البصرة قطعا والثاني فيما هو المتداول في كتب الاصول من ان التقييد بالغاية اي النهاية
هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها اولا ولا فرق في هذا النزاع بين القول بدخول الغاية في المغيا وعدمه كما عرفت ولتحرير محل النزاع
فاعلم ان النزاع يتصور منها في قولين الاول ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا بحيث يكون المفهوم من قولنا
صم الى الليل انه لا امر بالصيام بعد هذا مطلقا ولو بامر آخر او لا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث
يكون المفهوم في المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجيء الليل او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب بذلك
الخطاب مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظ كلماتهم بل صرح بعضها فالحق فيه مع
من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني فالحق فيه مع من اثبتها قلنا في المقام اذن نفي الدلالة في المقام الاول واثباتها في المقام الثاني لنا على
اولهما ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيا بالليل وظاهر ان هذا لا ينافي تعلق امره ايضا بصوم الليل الى الفجر
مثلا بطلب آخر مستقل فان مرجع الامرين ح طلبه الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي تجوزا مما يقتضيه
الامر ولا عما يقتضيه ظ الغاية وينبغي حمل مبالغة السيد رحمه في نفي الفرق بين مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظ

كلامه ولنا على الثانية اي المفهوم من قول القايل صم الى الليل انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او آخره على الخلاف
السابق اذ لو فرض بقائه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف الظ المنطوق وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من
متعلقاته قيود لمدلول مادته فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهاية الليل فلو فرض ان المطلوب انما هو امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى
الليل مطلوبا لنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظ اللفظ فلا بد اما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو عندنا وان كان حقيقيا الا انه خلاف الظ من الاطلاق
او حمل الليل على الجزء المتاخر منه او معنى آخر حيث يصح او ارتكاب التجوز في الى بجعلها على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى الليل سواء انقطع عنده او لا وكيف كان
فهو يستدعي مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظ فقول القايل سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل سير تكليفا برأسه فلا
اشكال او الا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك في الاخبار كما لو قيل سرت الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فان الظ ان
ذلك اخبار متعددة او ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار بمطلق السير بل بجملة مخصوصة منه تعلق الغرض ببيانها منفردة كالتي بين البصرة والكوفة
والتي بين الكوفة ومكة فيكون اعتبار كل من الابتداء والانتهاء فيها على الحقيقة ولا بد من تقدير الفعل وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز
ان يراد ذلك مع غير لفظ الفعل بل نقول هذا المعنى هو المفهوم في نظاير الجزء المذكور حيث لا يتعلق الغرض فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل
عن جملة منه ولهذا لا يفهم من قول القايل سرت الى البصرة واقمت بها كذا عدم تجاوز سيره عنها ومن يرى ان المفهوم منه ذلك فقد لبس عليه
وجدانه هذا وان لم نتعرض للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لعدم الجدوى فيه فان اختصاص وجوب زكوة السائمة بها وعدم تعديه
الى غيرها مع وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها لخطاب آخر واما في المقام فالثمرة ثابتة غالبا حيث يعلم
بعدم تعدد التكليف كما لو ورد امر بالقيام الى سقوط القرص وورد امر آخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف
او يكون التحديد لامر لا تعدد فيه كاوقات الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده الى
ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك ومما بيناه تبين الوجه في عدم التعرض لنا في مفهوم اللقب ونظايره ايضا واحتج النافون بمثل ما مر من انه لو دل لكانت احدى
الثلث وهي منتفية اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هناك عقلا وعرفا وبانه مستعمل تارة مع البقاء واخرى مع الانتفاء
فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز والاشتراك والجواب ان النفي انما كان بالنسبة الى المقام الاول فمتجه كما مر والا فالوجهان مردودان بما ذكرناه نفيا
وسابقا ثم انهم خصوا البحث في المقام بالى وما بمعناها مع ان نظيره آت في من الابتدائية ايضا من انها هل تقتضي مخالفة ما قبلها لما بعدها او لا والحق
انها تقتضي ذلك في المقام الثاني دون الاول ووجهه ظ مما مر فصل ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء وانما والحصر اما مفهوم الحصر الاستثناء فما لا
كلام في ثبوته في الجملة ومن النفي اثبات ومن الاثبات نفي فهو في مثل كل شيء هالك الا وجهه ليس وجهه هالكا وفي مثل لا اله الا الله موجود بناء على تقدير
الخبر او الله اله بناء على عدم الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام التفتازاني حيث جعل المفهوم فيه الله اله واعترض المحشي
الشيرازي عليه بان فيه دلالة على قوله عن كون الخبر فيه عاما مقدرا فيه دلالة على قوله عما ذكرناه من القول بعدم الحاجة الى تقدير الخبر والتي بعض
المعاصرين من ذكر الاستثناء بذكرها والاولى الاظهر ان يكون الدلالة فيها بالمنطوق لا بالمفهوم وكانه ناظر الى لفظ الحد حيث ان من له الحكم مذكور وقد
عرفت ان الحدود المذكورة مؤولة وغير مستقيمة وان التحقيق في ذلك ان يتكل على العرف ولا ريب ان عرفهم انما يساعد على التسمية مفهوما لا منطوقا

حتّى انّهم

حتى انهم نقلوا الخلاف في القصر المفهوم من انما والحصر وان بعضهم عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم متفقة على تسميته
مفهوما واما مفهوم انما المكسورة فقد انكره بعضهم والمشهور ثبوته وهو المختار فيفيد مع تاكيد الحكم المذكور نفيه عما عداه ويعتبر تاخر المقصور عليه عن
المقصور غالبا وقد يتقدم اذا كان التقديم مفيدا للحصر كما في قولك انما زيدا ضربت والمسند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله
الا الله راجع الى ما ذكرناه اذ المقصود نفي الفرق بينهما باعتبار مؤداهما في العرف فلا يرد عليه ما اورده العضدي من ان دليلهم هذا قصور المدعى بعبارة
اوضح فيتوجه المنع عليه ايضا واحتجوا ايضا بوجوه اخر منها حديثا انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منهما عدم صحة العمل بلا نية
وعدم الولاء لغير المعتق واورد عليه ايضا بان الحصر فيهما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما لانه اذا كان كل عمل بالنية فلا عمل بدونها واذا كان
كل ولاء للمعتق فلا ولاء لغيره ولو مشاركا معه والا لزم ان لا يكون له بعض الولاء وهو ما لغيره لامتناع قيام عرض واحد بموضوعين فينثلم الكلية فلا
قيل هذا تغاير بالاضافة لا تغاير بالوجود واجيب بانه من قبيل ما يتاتى لملكية الدار لزيد فانه ظ في الاستقلال وان احتمل الشركة وذلك لما عرفت من ان
ملكيته غيره ملكيته وليت هذا المتمحض كلامه وما اورده على الحديث الثاني مبني على حمل اللام في الولاء على الاستغراق ولا يخفى بعده بل الصواب الحمل على
الجنس كما هو الظ من المفرد المعرف عند عدم العهد ويتوجه الايراد بان الحصر مستفاد من اللام المفيدة للاختصاص فان اختصاص جنس الولاء
بالمعتق يستلزم ان لا يكون ولاء ولا استقلالا ولا اشتراكا كما في قولك المال لزيد ومنها ان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون تواردهما
على الحكم المذكور للزوم التناقض ولا النفي المذكور واثبات ما عداه للاجماع على بطلانه فتعين ان يكون للاثبات بالنسبة الى المذكور والنفي
بالنسبة الى ما عداه وهو المقصود ورد بان ان لا تدخل على الفعل وانها تاتي لتاكيد النفي كما ياتي لتاكيد الاثبات وان ما لا تنفي الا ما دخلت عليه وان
لا يدخل عليها ومنها انها متضمنة معنى ما والا لقول المفسرين معنى انما حرم عليكم الميتة بالنصب ما حرم عليكم الا الميتة ولقول النحاة انما لاثبات ما
بعدها ونفي ما عداها ولانه يصح انفصال الضمير معها كقولك انما يقع انا مع ان الانفصال لا يصح الا على ما صرح به النحاة الا مع تعذر الاتصال وحصروا
وجوه التعذر في صور كلها منتفية هنا سوى ان تقدير الفصل فيه لتعرض وهو ان المعنى لا يقوم الا انا احتج الخصم بانه لا فرق بين ان زيدا قائم
وانما زيد قائم الا في اشتمال الثاني على زيادة ما والزائد بمنزلة المعدوم والجواب المنع من ذلك لما عرفت من انما هي كلمة برأسها موضوعة لافادة القصر واما
انما المفتوحة فقد توهم بعضهم انها للقصر ايضا وهو ضعيف بل الحق انها مركبة من ان وما الزائدة وليس مفادها الا التاكيد بشهادة التبادر
وقد نص عليه بعض المحققين واما مفهوم الحصر والمراد به القصر المستفاد من تاخير الموصوف عن الوصف حملا له على الوصف نحو صديقي زيد
والعالم عمرو حيث لا عهد وقد يطلق مفهوم الحصر على ما يعم الاقسام المذكورة وغيرها فقد اختلفوا في اثباته ونفيه وربما يظهر من تمثيلهم بما
ذكر اختصاص البحث بالوصف المحلى باللام والمعرف بالاضافة ومنهم من عمم البحث في تقديم كل ما حقه التاخير والحق ان حمل الوصف المحلى او الحمل
عليه ظ في التخصيص مطلقا واما ما سواه فلا ظهور فيه على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات لنا على المقام الاول وجوه منها التبادر
فان المفهوم من قول القايل زيد الصديق او الصديق زيد عند عدم العهد قصر وصف الصداقة على زيد ولا ريب في صحة التعويل على مثل هذا الظهور
ومنها ما زعم العلامة التفتازاني في المسند المعرف ومحصله ان اللام ان حملت على الاستغراق فوجه الحصر ظ لان مح بمنزلة قولنا كل صديق
زيد على طريقة انت الرجل كل الرجل وان حملت على الجنس كان مفاد الحمل اتحاد زيد مع جنس الصديق في الخارج لامتناع حمل احد المتباينين

في الخارج على الآخر فيلزم ان لا يصدق جنس الصديق الا حيث يصدق زيد وهو المقصود تم اورد عليه سؤالا حاصله ان ما ذكر جار في اسم الجنس المنكر المحمول ايضاً وهو لا يفيد القصر واجاب عنه بان المحمول ح ليس نفس الجنس بل فرد من افراده ثم نظر فيه بان المحمول على ما هو طريقة الحمل نفس المفهوم دون الفرد فلا يتم الفرق وكلامه هذا جيد وبه يظهر فساد تعليله بنا على الوجه الثاني فان النقض وارد والحمل مشترك وهو ان الحمل والصدق انما يستدعيان الاتحاد في الوجود لا في المفهوم كيف وقضيتهما التغاير فيه ولو بحسب الاعتبار واما الوجه الاول فقد وافقه فيه المحقق الشريف عليه وتبعهما فيه بعض المعاصرين ولم نظفر من غيرهم بكلام فيه ونحن نقول حمل اللام في المثال المذكور على الاستغراق الافرادي مما لا يساعد عليه الذوق لبعده عن ظ المقام والاستعمال اذ ليس المفهوم منه ان كل صديق زيد كما زعموه وكذا ليس اللام ولا لفظ كل في قولهم انت الرجل كل الرجل لاستغراق الافراد اذ ليس المعنى زيد كل فرد من افراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبعاد مع عدم مساعدة سوق الكلام عليه اذ لو اريد ذلك لكان اللازم تنكير الرجل بل التحقيق ان لفظة كل فيه بمعنى التمام وهي التي يؤتى بها لاستغراق الابعاض حيث يشتهر دخولها عليها وذلك لانه قد اخذت حقيقة الرجل فيه مقيدة باعتبار الخارج فاعتبرت من حيث تمام تحققها وحصولها فيه بقرينة الاشارة اليها باللام فان الاشارة تستدعي تعيين المشار اليه ولا تعين للماهية الخارجية عند عدم العهد الا بهذا الاعتبار وعلى هذا فقولك انت الرجل يدل على ان مخاطبك قد استكمل هذه الحقيقة الخارجية وحاز تمامها ويلزم منه القصر نظرا الى انه اذا حاز الكل لم يبق لغيره حظ منها والا لم يكن حائزا للكل بل للبعض وارادفه بكل الرجل تاكيد لهذا المعنى وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا زيد الصديق بدليل صحة تاكيده وبكل الصديق من غير حصول مخالفة في المعنى الذي الوضوح وهذا وجه ثالث تحقيقي وبه يظهر سر التبادر المدعى في الوجه الاول ومنها ان المقصود بالحمل عند تعريف المحمول باللام لو كان مجرد الاتحاد في الوجود لضاع تعريف المحمول لان هذا المعنى مما يفيده المحمول المنكر ايضا فلا بد ان يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة و المفهوم ولو ادعاء وبالجملة فتعريف المحمول قرينة على ان المقصود به الحمل الذاتي اعني حمل هو هو دون الحمل المتعارف ويلزم منه القصر فان الشيء لا يتحد ذاتا مع شيئين نعم مع الدلالة على ان الموضوع ليس له حقيقة سوى حقيقة المحمول فيكون فيه من المبالغة ما لا يخفى ومنها ان المعرف اذا وقع محكوما عليه ولم ينحصر في المحكوم به لزم الاخبار بالخاص عن العام والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة اذ التقدير عدم اختصاص الوصف المحكوم به به واما بطلان التالي فلان ما يثبت للشيء يثبت لجميع جزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو وبكر وغيرهما بالنسبة للصديق الثابت لهم وفيه نظر لان ما ذكر من بطلان التالي انما يتجه اذا كانت القضية كلية وهي ممنوعة اذ ليس في اللفظ ما يوجبها واحتج بعض المعاصرين عليها بانه اذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم فائدة في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستغراق ورد بانا لا نم عدم الفائدة على تقدير الحمل على العهد الذهني اذ مفاده ح اتحاد المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه وكذا اذا حمل على الاهمال نعم ربما يشكل من جهة التركيب حيث ان العهد الذهني في معنى النكرة فربما يمنع الاخبار عنه بالمعرفة الصرفة اذ نختار حمل اللام على الجنس ولا يلزم من اتحاده مع الفرد باعتبار الخارج كما هو قضية الحمل المتعارف الحصر لجواز اتحاده ايضا مع غيره من الافراد مضافا الى ما عرفت من استبعاد الحمل على الاستغراق الافرادي احتج الخصم بانه لو كان العالم زيدا مفيدا للحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم مفيدا له ايضا وانهم لا يقولون به اما الملازمة فلاشتراك المستند فانهم تمسكوا على افادته للحصر في صورة التقديم بان العالم لا يصلح للجنس لانه حقيقة كلية ويكذب الاخبار عنه بانه زيد الجزئي

ولا للعهد

ولا للعهد اذ التقدير انتفاؤه فيتعين الحمل على الاستغراق فيفيد ان كلما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا بعينه آت في صورة التاخير ايضا وايضا لو كان الاول مفيدا للحصر دون الثاني لكان التقديم والتاخير مغيرا للمفهوم الكلامي والتالي باطل اما الملازمة فان الغرض تساوي المركبين الا في التقديم والتاخير فلو اختلفا في افادة الحصر لكان من جهة ما يختلفان فيه لامتناع ان يختلفا من جهة ما يتساويان فيه واما بطلان التالي فلان التقديم والتاخير انما يغير الهيئة التركيبية دون مداليل المفردات واجيب عن الاول بان الوصف اذا وقع محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع محكوما به كان معناه ذات موصوفة به وهو عارض للاول فالاتحاد مع الذات الموصوفة يقتضي الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له فانه لا يشاركه معروض آخر فيه واعترض عليه التفتازاني بانه انما يتجه في الوصف المنكر دون المعرف فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا فلا يتم الفرق ورده المحشي الشيرازي بان هذا انما يرد اذا كانت اللام موصولة واما اذا كانت للتعريف فلا فرق بين حمل المعرف بها وبين حمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون الذات وهذان التفصيلان مردودان بانه لا فرق في المقام بين الوصف المنكر وغيره من المحلى باللام الموصولة وغيرها في ان المفهوم منه عند الحمل هو المفهوم وتنقيح المرام انه قد اشتهر في مسئلة الوضع والحمل بين اهل العلوم لا سيما المنطقيين منهم قاعدتان احديهما ان المراد بالموضوع الفرد او الافراد وبالمحمول المفهوم اي المفهوم الكلي والثانية ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول الوصف فظن جماعة في القاعدة الاولى ان الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع محمولا بل ادعى المحقق الشريف عليه الضرورة حيث احال الامر فيه الى مراجعة الفطرة السليمة وظن بعضهم في القاعدة الثانية كالفخر الرازي على ما نسب اليه ان الاسم في مثل قول المنطق زيد يتعين للابتداء الدالة على الذات والصفة للخبرية لدلالتها على امر نسبي مغاير قائم بالغير في الخارج كما يظهر من مقابلته بالذات لا انه يدل على الحدث المنسوب الى الغير كما تقول في الفعل لظهور فساده لان ما عدا الافعال من المشتقات لا يتضمن نسبة وكلاهما فاسد اما الاول فلان ضرورة الوجدان قاضية بانه كما يجوز ان يقع زيد بعض الانسان بجعل زيد موضوعا كذلك يجوز ان يقع زيد بعض الانسان بجعله محمولا من غير تفاوت ويدل السر في ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما هو اثبات المحمول للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين في الذهن حقيقة او اعتبارا متحدان في الخارج وظاهر ان هذا المعنى لا يقتضي ان يكون شيء من الطرفين كليا فيجوز ان يكونا كليين او جزئيين او مختلفين كما في قولك الانسان حيوان ناطق اذا اردت بهما نفس الحقيقتين وقولك هذا هو الذي اكرمك بالامس فان المراد بالموصولة الشخص المعهود ولا ريب انه محمول بهذا الاعتبار نعم القضايا المتعارفة في العلوم والمتداولة على السنة اهلها بل الغالبة في محاورات اهل العرف ايضا هي التي تكون موضوعاتها الفرد او الافراد ومحمولاتها المفاهيم الكلية وعلى هذا ينزل قاعدتهم الاولى لا على نفي جواز وقوع الجزئي محمولا لا وجه لكونه كلي الصدق وح على الكثيرين من موضوعات يصح ان يحمل عليها مثلا يصدق زيد على بعض الانسان وبعض الحيوان وبعض الكاتب وغير ذلك فينتقض به الحد لانا نقول الكثرة الماخوذة في الحدين هي الكثرة باعتبار الافراد حقيقة كانت او تقديرية او فرضية وبعبارة اخرى هي الكثرة بحسب ظرف الصدق لا الكثرة بمجرد المفهوم وح فلا اشكال واما الثانية فلان منشأه عدم تحقق معنى الذات والوصف في كلامهم ونحن نقول ان الذات كما يطلق عندهم على الحقيقة المتأصلة في الخارج ومنه الذات الذي يقابلونه بالعرض والوصف على المعنى الغير المتأصل فيه ويراد به العرض كذلك يطلق الذات على المفهوم المتأصل في اللحاظ الملحوظ على الاستقلال والوصف على المعنى الملحوظ تبعا ولاحقا للغير من غير فرق بين ان يكون المفهوم والمعنى ذاتا او وصفا وهذا هو الذي ينبغي ان يكون مقصودهم في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلانه وايضاح فساده فالموضوع في قولك

كتب كاتب انسان افراد الكاتب وهي والكتابة في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة اي غير لاحقة لغيرها ومفهوم الانسان وان كانت
حقيقة مستقلة في الخارج متاصلة فيه الا انه لوحظ باعتبار كونه تابعا لغيره ولاحقا له ولو قلنا بان النسبة الحكمية قائمة بالمحمول متعلقة بالموضوع كما صرح
به بعضهم كان ذلك اوضح كما لا يخفى واذا عرفت هذا ظهر لك ان التفصيل في المقام بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفا وعدمه كما فعله المعترض او بين ما اذا
كان لامه للموصول وعدمه كما فعله المورد غير متجه على القاعدتين نعم تتجه على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المعهود وغيره لكن البحث هنا على تقدير عدم
العهد كما عرفت ثم اقول ان الجواب المذكور يشتمل على الفرق بين الوصف المعرف اذا كان محكوما عليه وبينه اذا كان محكوما به من وجهين الاول ان مدلوله في
الاول الذات الموصوفة بالتعريف وفي الثاني الذات موصوفة بالتنكير وهذا الفرق مدفوع بما ذكره التفتازاني من ان الوصف اذا كان معرفا فمحليا باللام كما هو
محل البحث كان مدلوله في الصورتين الذات الموصوفة ولا فرق بين ان تكون موصولة او للتعريف الثاني ان مدلول الوصف على تقدير ان يكون محكوما عليه
معروض وعلى تقدير ان يكون محكوما به عارض وظاهر كلام التفتازاني ان مدلول الوصف المعرف معروض وان كان محكوما به وفي كلام المورد التزام ذلك فيه
حيث يكون اللام للموصول وكلاهما مردود بما ذكرناه انفا فالفرق الثاني متجه على الاطلاق نعم يرد على المجيب ان فرقه بين صورتي اتحاد الشيء مع الوصف
باعتبار كونه معروضا وبين اتحاده معه باعتبار كونه عارضا بان الاول يفيد الحصر دون الثاني تحكم صرف بل مجازفة ظاهرة اذ لا مدخل لوصف المعروضية
في ذلك بل الكلام على ما تضمنه الدليل المذكور من حمل الوصف على الاستغراق وهو لا يختص باحدهما ويرد على المستدل ان دعوى عدم مصير اهل الى
القول بالحصر في العكس ممنوعة كيف وقد صرح بافادته له جماعة من علماء الاصول واطبق عليه علماء البيان على ما هو الظ فالدليل المذكور انما يصلح ردا
على من فصل بين المقامين لا على ما اخترناه من القول بالاثبات المطلق ثم لا يذهب عليك ان الدليل الذي ذكره المستدل على النفي من قبيل المثبتين
ظاهر الوهن ويمكن معرفة ما فيه مما اوردناه على بعض الادلة السابقة واجيب عن الثاني بانه ان اريد بتغير المفهوم هذا القدر منه اعني صيرورة العارض
اعني ذات موصوفة معروضا اعني الذات الموصوفة فلا نم بطلانه لان ذلك من لوازم العكس وان اريد غيره هذا التغير فلا نم لزومه اقول قد عرفت ان مجرد
الاختلاف في العارضية والمعروضية لا يكفي في افادة الحصر فمنعه لزوم غيره فيها غير مسموع بل الوجه في الجواب منع الملازمة ان اريد التغيير في مداليل المفردات
والمنع من بطلان التالي ان اريد التغيير في مفاد المركب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد وضع الهيئة الحاصلة من التقديم والتاخير لافادة ذلك
هي النكتة الظاهرة من صوغ الكلام على خلاف مقتضى اصله وطبعه كيف لا وقد اشتهر في العباير والالسنة ان تقديم ما حقه التاخير لافادة
الحصر وهذه القاعدة على اطلاقها وان لم تكن ثابتة عندنا لان فوائد التقديم لا تنحصر في الحصر ودعوى ظهوره من بينها مطلقا لا تخلو من بعد الا ان
ثبوتها في الجملة مما لا ينبغي التامل فيه على ان الدليل المذكور على تقدير صحته انما يقتضي نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار عندنا هو الاثبات المطلق
واعلم ان من مثبتي هذه الدلالة اعني الدلالة على الحصر الذي هو معنى زائد على اثبات المحمول للموضوع من يجعلها من باب المنطوق وليس بشيء لان عرفهم
واحد ودينهم كما عدّ عليه **تنبيهان** الاول ذكر علماء المعاني ان الفصل بين المسند اليه والمسند بضمير الفصل يفيد الحصر نحو زيد هو قائم وكنت انت
الشهيد عليهم الثاني حكي عن عبد القاهر ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر ان ولي حرف النفي نحو ما انا ضربت زيدا قال ولهذا
يمتنع ما انا ضربت زيدا ولا غيري للتناقض والظ انه يريد به الحصر الاضافي من قصر الافراد وقصر القلب لا الحصر الحقيقي لوضوح عدم مساعدة
اللفظ عليه **فصل** من المفاهيم مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يثبت له الاسم ومفهوم العدد وهو نفي الحكم عما زاد عليه ونقص عنه ومفهوم

الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا عنهما وقد اختلفوا في اثبات هذه المفاهيم ونفيها وحيث ان النزاع في كل واحد منها داير بين النفي
الجزئي والاثبات الكلي والمختار عندي ما ذهب اليه النافون لنا اما اجمالا فانها لو دلت لكانت واحدة من الثلث وهي ظاهرة الانتفاء بشهادة
العرف واما تفصيلا فعلى نفيه في اللقب انه لو ثبت لكان قول القائل زيد موجود وعمرو عالم وعيسى رسول الله دالا على نفي الوجود والعلم فيه وعلى نفي الرسالة عن
سائر الانبياء فيلزم به كفر قايله وفساده ضروري وعلى نفيه في الزمان والمكان قولنا في المقصد في يوم الجمعة او في المسجد كذا من الفصل لا يدل على نفيه في
يوم اخر كيوم عرفة ومكان اخر كاحد المشاهد المشرفة احتج المثبتون لمفهوم اللقب بان التخصيص بالذكر يستدعي مخصصا وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور
ولو بضميمة اصالة عدمه وبان قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على رمي المخاطب واخته بالزنا ومن هنا التزم بعضهم بوجوب الحد عليه والجواب اما عن
الاول فبان التخصيص بالذكر انما يستدعي فائدة تترتب على ذكر المذكور واما غير المذكور فيكفي في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة اذ ليس اللقب قيدا زائدا
في الكلام حتى يكون ذكره محوجا الى فائدة زائدة على فائدة الكلام واما عن الثاني فنمنع ثبوت الدلالة فيه مطلقا بل تختص بموارد التعريض ومعه تخرج عن محل
البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة عند التجرد عن القرائن احتج القائلون بمفهوم العدد بما رووه من قوله ص والله لازيدن على السبعين بعد
نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم حيث فهم ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد واما
انه ص لم يفهم ان حكم ما دون السبعين ايضا بخلافه فلا ينافي ما حكي عن القائلين بمفهوم العدد من انهم يقولون في جانب النقيصة ايضا لانتفاء
شرطه وهو عدم الاولوية كما سياتي والجواب اما اولا فلانمنع صحة الحديث وان الظ ذكر السبعين للمبالغة والمراد نفي الغفران بالاستغفار
الكثير سلمنا لكن ليس فيما نقلوه عنه ص دلالة على دلالة الاية على حصول الغفران فيما زاد بل على عدم دلالتها على نفيه فيه وهو خارج عن محل النزاع و
اما مفهوم الزمان والمكان فيعرف الكلام فيهما بالمقايسة الى ما تقدم واعلم ان ما ذكرناه مبني على تقدير ان يكون القول بالنفي جزئيا والقول بالاثبات كليا بمعنى
ان يكون المفهوم هو الظ منها ما لم تقم قرينة على خلافه كما هو الظ من النزاع وقد اشرنا اليه واما الاثبات الجزئي بمعونة القرائن او بواسطتها فمما لا ريب فيه فان
قولك زيد جائني في جواب من قال لك اجائك زيد او عمرو يفيد الحصر وكذا قوله ع انزح ثلثين لموت كذا فان المفهوم ان العدد المذكور تمام الواجب
او المندوب سيما اذا وقع في مقام البيان ولهذا الحكم بانه معارض لما دل فيه على ما زاد عليه او نقص عنه واما الحكم بعدم وجوب الزائد على عدد الحد فليس
بالمفهوم بل لعموم ما دل فيه على ما زاد من منع الايذاء بغير حق واما ان عدد الحد لا يزيد على ذلك فلما تقرر في مثال النزح من ان المفهوم في مثله عرفا كونه
تمام العدد وقس على ذلك اخبار الشهادة ونظائرها يشتمل على امور الاول ذكر الحاجبي وغيره ان للمفهوم المخالف مطلقا شروطا الاول
ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم او مساويا للمذكور فيه والا فلا دل على ثبوت الحكم فيه من باب المفهوم الموافقة الثاني ان لا يكون خارجا مخرج
المعتاد نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم فان المعتاد كونهن في الحجور فقيد به لذلك او لتنزيلهن منزلة الولد لا لمخالفة حكم اللواتي لسن في الحجور لحكمهن ومثل
ايضا بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حيث ان الخلع لا يكون غالبا الا عند الخوف فلا يدل على عدم جواز الخلع عند
عدم الخوف الثالث ان لا يكون جوابا لسؤال عن المذكور كما لو سئل هل في الغنم السائمة زكوة ونحو ذلك الرابع ان لا يكون ما يوجب السكوت
عن المذكور من جهالة او خوف فتنة او نحو ذلك الثاني ذكر بعضهم ان فائدة المفهوم انما تظهر اذا كان الحكم فيه مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له
كما في الامثلة التي استشهدوا بها فالحكم بها انما يثبت فيها بالاصل ودعوى الحجية انما نشات من الغفلة عن ذلك لكون حكم المفهوم مركوزا في

العقل من جهة الاصل والخفي ما فيه اذ المفهوم الذي نقول بحجيته لا فرق فيه بين ان يكون موافقا للاصل او مخالفا له مع ان الثمرة تظهر في الموافق عند التعارض ثم انه
لا ينحصر المفهوم في الموارد التي ذكرناها فقد يؤخذ في موارد غيرها ومنها لفظ البعض فان قولك اكلت بعض الرمان يدل على عدم اكل الجميع وقولك لا يحل اكل بعض
اللحوم يدل على حلية اكل بعضها وقول المنطقيين لا منافاة بين صدق الجزئية والكلية مبني على عدم فهم حيث ان المفهوم طريقهم الجمود على المداليل الاصلية و
عدم الاعتداد بالظواهر العرفية ومنها ليس كل اذا استعملت في السلب الكلي فان قولك ليس كل كلام مفيدا او ليس كل صديق وفيا يدل على ان بعض الكلام
يفيد وبعض الصديق وفي وجواز وقوعه مستعملا في خلاف ذلك لا ينافي الظهور كما في قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور حيث انه للسلب الكلي وقس على ذلك
ما يناظره القول في العام والخاص مقدمة اعلم ان للقوم في العام حدودا كثيرة ما يرد عليها يوجب التطويل الباعث على الملال فلنقتصر على ذكر حد واحد منها
بما يرد عليه ثم نشير الى بعض الحدود مع بعض ما يرد عليه في تضاعيف الكلام وفي طي كلام ضمن الحد المختار فنقول قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح
له واعترض عليه عكسه اولا بالمشترك اذا استغرق جميع افراد احد معانيه اذ لا يتناول الافراد معنى آخر وهو يصلح لها قلت وكذا الكلام بالنسبة الى المعنى
الحقيقي والمجازي ووجه افراد بعضهم قوله باعتبار وضع واحد محافظة على دخول ذلك ويمكن دفعه بان المراد استغراقه لجميع ما يصلح له على الوجه الذي يصلح له وهذا
لا يتحقق فيما ذكر الا باعتبار احد المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يخلو عن بعد وثانيا بالجمع المعرف فان عمومه باعتبار تفاوت لكل فرد ويصلح له لفظ
الجمع ثم نعكس نحو من يجعل عمومه باعتبار الجماعات لكنه خلاف التحقيق وهذا الاعتراض مبني على اعتبار قيد الحيثية في الحد والا يكون عمومه باعتبار
كونه في الثلثة واما اذا كانت الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان يعتبر الصلوح بالنسبة الى كل ثلثة فان تناوله لتلك الآحاد لا يوجب تناوله للجماعات
المؤتلفة منها هذا اذا قلنا بان اقل الجمع ثلثة والا فالاشكال انما يتجه في الاثنين والتوجيه انما يحتاج اليه في الثلثة وقد يتفصى عن اشكال الجمع بوجهين
الاول ان اللام تبطل معنى الجمعية فيصدق ان الجمع يستغرق جميع جزئيات مفهومه بعد اللام وفيه تعسف لان لفظ الجمع لا يصلح للمفرد لا قبل دخول
اللام ولا بعده ولفظ انما يقتضي ذلك نعم لو تاول بمعنى ما يصلح هو او ما قام مقامه استقام عكسه بهذا التكليف لكن يبقى الكلام في طرده الثاني
ان المراد جميع جزئيات مدلول اللفظ او ما اشتمل عليه حقيقة كالرجال او حكما كالناس فانها بمنزلة الجمع للفظ مرادف للمجيء ثم لا يبقى هذا منقوض
بمثل العشرة حيث انه يتناول الجمع الآحاد التي هي من جزئيات مفهوم الواحد الذي تضمنه العشرة لانا نقول ليس العشرة بمنزلة الجمع للفظ
مرادف الواحد بدليل عدم صحة اطلاقه على ما يزيد عليه وينقص عنه والاظهر ان يقال لا يستغرق عشرة جميع افراد الواحد كما اعتبر في الحد بل بعضها
فيخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ايضا تعسف لعدم مساعدة ظاهر الحد عليه واعلم ان الاشكال بالجمع لا يختص بالمعرف منه باللام بل يجري في المضاف منه
ايضا ويمكن التفصي عنه ايضا باحد التعسفات المذكورة وعلى طرده المشترك في جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة ويمكن دفعه بان التعريف مبني على القول بالمنع كما هو التحقيق وقد استراح عن ذلك من اعتبر صلوحه له بحسب وضع واحد
كما مر واخرى بنحو عشرة ومائة من المركبات الاستغراقية لما يصلح له من اجزائه ومثله ضرب زيد عمروا من الجمل لانه يستغرق ما يصلح له من معاني
مفرداته واجيب بان ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما تضمنها من الآحاد وهو لا يستغرقها وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداتها واعترض عليه بان
مبنى الاعتراض على ان المراد بصلوحه للجمع اعم من ان يكون جميع الجزئيات مفهوما او اجزائه ولو خص بالاول لم يتناول مثل الرجال والمسلمين او
بالثاني لم يتناول مثل الرجل ولا رجل واذا اريد الاعم صدق على الامثلة المذكورة ولم ينفع فيها الجواب المذكور والجواب ان لفظ الحد نص في كون

المستغرق

المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ لا اجزائه اذ اللفظ لا يصلح لها وتقدير الاجزاء والجزئيات مفسد له اذ لا اشعار له به فيتعين تخصيصه بالمعنى الاول
ولا ريب ان لفظ العشرة انما يستغرق لما يصلح له من الوحدات دون مجموع العشرات وهو ظاهر دون مجموع الوحدات اذ لا يصدق عليه ان اللفظ
يستغرقه كما لا يصدق ان لفظ الواحد ولفظ زيد يستغرق معناه ومثله الكلام في ساير المركبات نعم يبقى الاشكال في مثل الرجال والمسلمين ويمكن
دفعه بما مر من التعسف والمختار في حده ان يقال هو ما استغرق جميع جزئيات مفهومه وضعا والمراد بالموصولة ما يتناول المفرد والمركب فدخل
نحو كل رجل اذ يصدق عليه انه يستغرق جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل ودخل فيه ايضا نحو الرجال لاستغراقه جميع جزئيات مفهوم
الرجل المشتمل عليه مفهوم الجمع المعرف وكذا النكرة المنفية ويمكن تخصيص الموصولة بالمفرد نظرا الى ان العموم هناك ليس صفة للكل بل للجزء المقيد اعني
الرجل المضاف اليه الكل والنكرة المنفية وهذا اقرب الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما يعم المفهوم المعتبر مطلقا والمعتبر مقيدا فدخل الجمع المعرف لتناوله
جزئيات مفهومه المطلق اعني المجرد عن اعتبار التقييد بوصف الجمعية وان اعتبر مقيدا بغيره كالوصف فدخل نحو علماء البلد من المجموع المضافة و
شبهها لشمولها جزئيات مفهومها المقيد وهي داخلة في الحد السابق ايضا لان العموم في الجمع المضاف انما يطرء عليه بالتبع ويلاحظ السابق بعد طرو
الاضافة والعبرة في عموم المقيد بتناوله الجمع ما يصلح له مفهوم المقيد دون المطلق ومثله الجمع المعرف باللام المقيد بوصف وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو
التحقيق عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقييد فيه وكذلك النكرة الموضوعة في سياق النفي وشبهه كقولك ما من رجل عالم في الدار فان حرف النفي
انما سلط على رجل بعد اخذه واعتباره مقيدا بالوصف فحرف النفي هنا واداة التعريف فيما سبق وان تقدما على التقييد لفظا لكنهما متأخران
عنه حكما وتعلقا لكن كلماتهم لا تساعد على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا التقييد بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم الفرق في ذلك ويدخل ايضا
نحو لا رجلان ولا رجال ولا يقدح عدم تناوله لنفي الفرد الواحد او الفردين مع انهما من افراد مفهومه على ما مر لان النفي فيهما ليس لمفهوم الرجل المطلق بل
المقيد بكونه في ضمن فردين او ما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك لا يتناول المقيد بفرد واحد او فردين وكذا يدخل فيه الجمع المعرف باللام العهد كما لو قلت
اكرم العلماء واردت به جماعة معهودة فان اللام فيه للاشارة الى مدخولها على حد ساير موارده ومدلول الجمع افراد متعينة باعتبار العهدية حيث
ان الاشارة مسبوقة بملاحظة المشار اليه المعين بوصف تعينية كان تعلقها بالجمع متأخرا عن اعتبار مدلوله متعينا بالتعيين العهدي فهو على
حد المقيد بالاضافة والوصف في طرو العموم عليه بعد التقييد لكن نص على خروجه منه جماعة منهم الحاجبي حيث حده بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه مطلقا ضربة فاحترز بقوله مطلقا عن المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مع قيد قد خصصه بالمعهودين ومعنى قوله ضربة دفعة
واحترز به عن النكرة في الاثبات لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعة بل على البدل وانت اذا احطت بما ذكرناه وقفت على ما فيه لانه لا يخلو اما
ان يريد بالامر المشترك المدلول المطلق او الاعم منه ومن المقيد فعلى الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على دخوله وكذا الجمع المضاف اليه
المضاف والموصول المقيد صلته بقيد كعلماء بلد زيد ومن اكرم غلامي في الدار وعلى الثاني يلزم خروج مثل الجمع المعهود لتناوله جميع مسميات
مدلوله المقيد وقولنا وضعا احتراز عن اللفظ المستغرق لجميع جزئيات مفهومه مجازا كالمفرد المستعمل في العموم مجازا عند من يراه
مجازا فيه فان القصد لا يتعلق بالبحث عنه في جملة من المباحث الآتية وانما ينبغي تعميم العناوين على حسب الحاجة اليه مع احتمال دخوله لامكان
تعميم بعض المباحث بالنسبة اليه وممن صرح باعتبار القيد المذكور بعض المتأخرين حيث عرفه باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او

جزئياته فاحترز بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على الاستغراق ذلك وان دلت
كذا ذكره بعض المعاصرين ويشكل بمثله النكرة في سياق النفي فانها تفيد الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كما ان لفظ العشرة
موضوع للمجموع المستلزم لاستغراق الآحاد لا للاستغراق فهكذا حرف النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد
من ورود النفي على الجنس نظرا الى ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد ولهذا يجد دلالتها على العموم ثابتة في ساير اللغات بل الوجه ان يراد بالوضع
في تعريفنا المختار ما يعم الوضع للعموم بنفسه ككلمة كل وجميع ونظايره او لمعنى يستلزمه كالنكرة المنفية على ما تراه من ان وضع اداة النفي للنفي و
النكرة للفرد المنتشر مثلا او مع وضع المجموع لنفي الفرد المنتشر الذي هو سلب كلي ومثله الكلام في الجمع المعرف والمضاف والموصولات بناء على
ما حققناه فان وضع اللام للاشارة وتضمن الموصولات لها ووضع الاضافة لافادة التعيين يستلزم لارادة جميع الافراد حيث لا يتعين البعض
واعلم ان الحد الذي نطبق على العام الافرادي والعام المجموعي لان كليهما يستغرقان جزئيات المفهوم الذي اشتملا عليه وان كان الاستغراق في
احدهما من حيث الافراد وفي الآخر من حيث المجموع وعلى قياسه الكلام في باقي الحدود وكذا ينطبق على العام الشمولي كالجمع المعرف والموصولات والعام البدلي
كمن واي في الاستفهام وقد يستشكل بان تطبيق الحد على ذلك يوجب دخول النكرة فيه ايضا لانها ايضا تستغرق افراد مفهومها على البدلية ودفعه
واضح لان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعا بل بقرينة الحكمة بخلاف ادوات الاستفهام فانها تستغرق افراد مفهومها او مدخولها
وضعا بيان ذلك ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة باحد التشخصات الفردية لا بشرط اي من غير تعيين لتقييدها باحدهما بالخصوص فهي
بحسب وضعها صالحة لان تؤخذ مرددة بين الجميع بان لا يعتبر معها تعيين البعض اصلا ولخلافه بان يعتبر معها تعيين البعض بحسب الواقع وان
امتنع اعتباره في اطلاقها فليس لها في نفسها دلالة على العموم والشمول بخلاف من واي فان مدلولهما طلب تعيين الفرد الموصوف بالوصف
المذكور من بين جميع افراد مفهومهما فيكون مدلولهما مستغرقا لجميع الافراد على سبيل الترديد في تعيين الفرد المقيد منهما بالوصف ولهذا يصح
الاستثناء منهما من غير تكلف على ما قيل بقولك من جاءني او ايكم جاءني الا زيدا فيخرج زيد عن الافراد التي ترددت بينها في السؤال ويمكن ان يعتبر
عمومهما بالنسبة الى افرادهما المقيدة بالوصف المذكور حيث تعدد الافراد ولهذا يتعين الجواب بالجميع وبهذا يظهر وجه فرق آخر بينهما
وبين النكرة واعلم انه قد يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع افراد مفهومه ولو بقرينة حكمة كما في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء
طهورا للعموم الشمولي لوروده في مقام الامتنان ودخل في قولك جئني برجل للعموم البدلي دفعا للترجيح من غير مرجح ثم اعلم ان عموم العام قد
يكون حقيقيا كقوله ان الله بكل شيء عليم وقد يكون عرفيا كقوله جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة بلده لا صاغة الدنيا كذا قرره جماعة
والتحقيق ان العموم في الثاني ايضا حقيقي لشموله لجميع صاغة بلده كما لو قيل جمع صاغة بلده او الصاغة الموجودين في بلده غاية الامر
ان قرينة الحال اغنت عن ذكر القيد والتصريح به كما لو قيل اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين حال الخطاب وقبله وبعده
بل ولا جميع الموجودين حال الخطاب بل خصوص الذين يتمكن المخاطب من اكرامهم فان قلت تقييد الامر بالتمكن يغني عن تقييد متعلقه فيجوز
حمله على عمومه كما هو قضية الاصل قلت تعلق الامر اللفظي ما لا يتحقق الشرط بالنسبة اليه مع علم الآمر والمأمور به كما في المثال المذكور ونظايره بعيد
جدا بل مجمع على فساده الامن شذ كما مر في محله فتعين تقييد المتعلق بالافراد التي يتمكن المأمور من اكرامهم مضافا الى مساعدة العرف في

متفاهم

متفاهم الاستعمال عليه ولا يقدح ذلك في عموم اللفظ لان العبرة في عموم المقيد بتناوله لجميع افراد مفهوم المقيد كما في العبرة في عموم المطلق بتناوله لجميع افراد
مفهوم المطلق نعم لو فرق بين العامين بان الاول مطلق او مقيد بمذكور والثاني مقيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال وجعل التسمية دائرة مدار ذلك
فلا مشاحة الا ان عباراتهم قاصرة عن افادة ذلك فالاولى ان يفسر العام الحقيقي بما يتناول جميع افراده كالمثال المتقدم والثاني بما يتناول اكثر افراده بحيث
لا يعتد بالخارج عرفا لندرته كما في نحو جمع الامير صاغة بلده فانه يصدق هذا القول على اطلاقه عرفا عند جمعه للاكثر وان تركت النادر ومبناه عند التحقيق على
التسامح في الاطلاق كما تراهم يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والموضوعات والاوزان اي صحة على ما نقص منها او زاد بيسير من غير تقييد وهذه
المسامحة غير معتبرة في الخطابات الشرعية بل المدار فيها في المواضع الثلثة ونظايرها على التحقيق لان الظواهر العرفية غير معتبرة فيها كيف وهو
الاصل المحكم حيث لا دليل على خلافه بل لان تسامحهم في مثل ذلك مقصور على موارد التسامح وليست الخطابات الشرعية عندهم من جملتها ولهذا
تراهم ينزلون تلك الالفاظ على حقايقها اذا وردت في تلك الخطابات ونظايرها كالوصايا والاقارير وعلى هذا فالعام العرفي خارج عن العام الاصولي لعدم
صدق حده عليه وايضا ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذلك ينقسم باعتبار تعلق الحكم الى القسمين ايضا فالعام المجموعي باعتبار
الدلالة قد يكون افراديا باعتبار الحكم كقولك كل الناس يعرفون هذا الشيء فان لفظ كل مشترك بين المعنيين فان اضيف الى المعرف باللام تعين
كونه مجموعيا ومعناه مجموع ما اضيف اليه كما انه اذا اضيف الى منكر كان الظاهر كونه افراديا ومعناه كل واحد مما يصدق عليه مدخوله على البدلية
فيفيد تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدلية على وجه الشمول وقد يأتي بمعنى المجموع نحو جئني بكل شاة اي بتمام احد افرادها وهو خارج عن المقام عندنا
فصل اختلفوا في انه هل للعموم صيغة تخصه او لا فذهب جماعة الى الاول وهو المحكي عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني
وتوقف بعضهم ثم اختلف النافون فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكى عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها نقلت
في عرف الشرع الى العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم ثم هل يختص النزاع بالالفاظ المخصوصة اعني اسماء الشرط والاستفهام
والموصولات والجمع المعرف والمضاف في مفردها والنكرة في سياق النفي او يجري في مطلق الفاظه حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل واجمع وتوابعه الذي نص عليه
العضدي هو الاول والذي صرح به في المعالم هو الثاني ويساعد عليه كلمات بعض الاصحاب وهو المعتمد ثم ان كان النزاع بين النفي الكلي والاثبات
الجزئي كما حررنا فلا اشكال وان كان بين النفي والاثبات الكليين كما نص عليه العضدي فيشكل بان كثيرا من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع المعرفين
باللام للعهد وهو عندهم ليس من العام كما اشرنا اليه والتزام كونها مجازا فيه بعيد عن انظار المحققين اللهم الا ان يقال ليس النزاع على هذا التقدير في تلك
الصيغ مطلقا بل اذا تجردت عن قرينة العهد كما صرح به العضدي في الجمع المعرف ونص عليه بعض الناظرين في كلامه في جملة من البواقي فيرجع النزاع
على هذا التقدير الى ان هذه الالفاظ عند عدم العهد هل يختص بالعموم كما هو مذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص كما هو قول البعض او يختص
بالخصوص كما هو قول بعض آخر وح فلا ينافي ذلك كونها حقيقة في المعهود عند عدم العهد كما عزاه بعضهم اليهما ولكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف
والمضاف في هذا النزاع وافراده بالبحث لوقوع النزاع فيه بين القائلين بان للعموم لفظا يخصه ولهذا افردنا البحث عنه في فصل مستقل ثم التحقيق
ان النزاع ان كان في اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث وضع الواضع اياها للخصوص او العموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئي للنبوية في
مثل كل وجميع بدليل التبادر والنقل على سبيل التنبيه عليه وان كان في اختصاصها به ولو من حيث الظهور او من حيث وضعها لمعنى يستلزمه عند التجرد

عن الضمائر الخارجية المنافية للعموم فالحق هو القول بالاثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف والمضاف كما سيأتي وهذا انسب بالنزاع المحرر في
المقام وينبغي تنزيل كلماتهم عليه وحيث ان التقييد بالعهد ونحوه لا ينافي عموم اللفظ عندنا مطلقا كما حققناه سابقا فلا حاجة الى اعتبار
عدمه مطلقا كما ارتكب في الحد نعم ينبغي التقييد بما يخرج به المعهود في فرد او فردين لعدم صدق العموم على ذلك اذا تقرر هذا قلنا على مذهب المختار
مضافا الى نقل اللغويين عليه في بعض الالفاظ تبادر العموم منها عرفا فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم عرفا حتى انه لو ضرب
واحدا عد مخالفا وكذا اذا قال اكرم العلماء او علماء البلد او كل عالم او احسن الى من زارني واكرم من اكرمني او مهما اكرمني زيد اكرمه تبادر العموم ولذا
لو ترك الاكرام او الاحسان الى بعضهم وفي بعض ازمنة اكرامه عد عاصيا واذا ثبت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبت لغة لاصالة عدم النقل ومما يؤيد ما ذكرناه
انه في كثير من الموارد التي استعملت فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها اهل اللسان على العموم فمنها قصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا فجائه فقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فلولا انه فهم منه العموم لما قال ذلك لانه
من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره صلى الله عليه وآله اياه على العموم حيث لم يجب بمنعه بل بتخصيص ما بغير ذوي العقول ومنها رده تعالى قول اليهود وما انزل الله
على بشر من شيء بقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ومنها الاتفاق على ان كلمة التوحيد مفيدة له وهو مبني على كون النكرة في سياق النفي
دالة على العموم وعلى ان قول القائل من رد علي ضالتي فله كذا يوجب استحقاق الجعالة لكل رادّ لها وعلى وقوع الحنث فيما اذا حلف ان لا يضرب
احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا نذره الى غير ذلك مما لا حصر له وقد يستدل ايضا بوجهين الاول انها لو كانت مشتركة لكان تاكيد الجمع المعرف
بكل واجمعين مؤكدا للالتباس والتالي باطل اما الملازمة فتكرر اللفظ الدال عليه فان تكرر الدال يوجب تاكيد المدلول وكان المراد بتاكيد الالتباس تاكيده
في الكلام وتقويته بتعدد موارده حيث كان قبل ذكر التاكيد في المؤكد فقط وبعده فيهما فتتم الملازمة اما مؤكدا للالتباس في المؤكد فرد ما قيل من ان تاكيد
المبهم عنده لا يوجب تاكيد ابهامه والتباسه وهذا ظاهر واما بطلان التالي فلانا نعلم ضرورة ان المقصود من التاكيد انما هو تكثير الايضاح وازالة الاشتباه
ويمكن دفعه بان قرينة التاكيد الناشئة من ان ارادة العموم في موارد استعماله عند ذكر التاكيد قائمة هناك على ارادة العموم فلا محذور والثاني
ان العموم معنى ظاهر تمس الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه مراعاة للحكمة وفيه نظر لان ذلك لا ينافي الاشتراك على انا لا نم وجوب الوضع لكل ما تمس
الحاجة الى التعبير عنه لامكان التادية في البعض بطريق المجاز حجة القائلين بالاشتراك لغة امران الاول ان تلك الالفاظ تستعمل في العموم تارة
وفي الخصوص اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب منع الاصل المذكور اولا كما مر تحقيقه وبان الدليل المخرج عنه على تقدير تسليمه ثانيا كما
عرفت من ضميمة عدم التبادر وغيره الثاني انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل والاحاد لا يوجب العلم ولو كان
متواترا لما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهور فساده من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه حجة السيد على كونها مشتركة في عرف الشرع الا
العموم فقط نظرا ما تر في بحث الامر من ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يحملون تلك الالفاظ على العموم ويستدلون بها والكلام فيه كما مر
حجة من جعلها حقيقة في الخصوص فقط امران الاول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال ان يكون المراد
الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى من جعله حقيقة في المحتمل الثاني قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص
الحاقا للقليل بالعدم مبالغة والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاشهر الاغلب تقليلا للمجاز والجواب عن الاول اولا بانه اثبات اللغة بالترجيح و

الاستحسان

والاستحسان وهو باطل وثانيا بانه معارض بكون الحمل على العموم احوط لاحتمال ان يكون مرادا فيوجب الحمل على الخصوص الاخلال ببعض مقصوده وهذا
لا يطرد اذ قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثاني بان مجرد الشهرة لا يوجب الحقيقة سيما اذا كان مبنيا على ذكر قرينة التخصيص خصوصا
بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم فقط **تمهيد مقال لتوضيح حال** الحق ان اسم الجنس كرجل مجردا عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي
وعليه المحققون وقيل هو موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه مع ان هذا القائل يخص النزاع على ما حكاه السكاكي بغير المصادر
المجردة عن اللام والتنوين ومن الظاهر عدم مساعدة الوجدان على الفرق ولا فرق في ذلك بين وقوعه مستعملا مع اللواحق من اللام او التنوين وادوات
التثنية والجمع وبدونها وزعم الفاضل المعاصر انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بازاء معانيها المعهودة ثم اورد على نفسه سؤالا حاصله ان اسم الجنس ابدا
يستعمل مع اللواحق وهو معها موضوع باوضاع نوعية وبدونها لا يقع في صحيح الاستعمال فلا حاجة الى القول بانه موضوع للمهية من حيث هي واجاب عنه
اولا بان المهية من حيث هي مفهوم مستقل يحتاج الى اللفظ للتفهيم وثانيا بانه يستعمل مجردا عن اللواحق في الاسماء المعدودة وليس بمهمل وثالثا
بان من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا في معنى مدخوله كما في تنوين التمكن كقولك رجل جاءني لا امرأة هذا محصل كلامه وفي الوجوه التي اجاب بها نظر اما في الاول
فلانه ليس بحاجة الى ما ذكر لا يوجب وضع المجرد كيف وهو لا يقع في الصحيح من الاستعمال اعني الاستعمال الذي تتعلق به مقاصد العقلاء والحاجة انما تدعو الى الوضع
ما يقع فيه واما في الثاني فلان اسماء المعدودة ليست باسماء اجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير مستعملة في معانيها الوضعية بل هي حكايات
عن الالفاظ المستعمل فيها فهي اسماء لاسماء الاجناس ولا نم ان المستعمل عن الالفاظ المحكية تتجرد عن اللواحق مع ان اسماء المعدود لا تقع في صحيح
الاستعمال مجردة عن اللواحق ولو تقديرا بناء على عدم خلو المحكي عنها وضعا فلا يتم بها المقصود ولو اراد تجردها عنها لفظا فغير مفيد كما في صورة الوقف
في غيرها من الاسماء المتمكنة لانها تستعمل مع تجب اوضاعها النوعية بناء على ثبوتها كما يقول به ولهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع واما في الثالث
فلان للخصم ان يقول بان اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع للمهية من حيث هي وانه عند التجرد عنها وعن سائر اللواحق ليس موضوعا للمعنى
بدليل عدم صحة الاستعمال كذلك فلا يثبت ما قصده المجيب وبالجملة فالسؤال المذكور مما لا محيص للقائل المذكور عنه الا ان يمنع المجيب الوضع النوعي بالنسبة
الى المنون بتنوين التمكن وهو بعيد جدا على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجديه الا الجواب الاخير او يتمسك بان الاوضاع النوعية اللاحقة لاسم
الجنس مع اللواحق تتوقف على وضعه مجردا وفيه ان كون تلك الاوضاع بأسرها نوعية مما لا داعي اليه حتى يرتكب له هذا الوضع الذي لا يقع الاستعمال على الصحيح
حسبه بل يمكن ان يجعل احدها شخصيا والبواقي نوعية واما على القول المختار فالسؤال المذكور واضح الاندفاع فان قولنا في رجل مثلا انه مجردا عن
اللواحق اسم جنس موضوع للمهية من حيث هي ليس معناه انه يكون كذلك بشرط التجرد عن اللواحق بل معناه ان اللفظ المذكور بمجرده اي من غير اعتبار
ضميمة معه موضوع للمهية من حيث هي وانه بهذا الاعتبار يسمى اسم الجنس وظاهر ان ذلك لا ينافي طريان اللواحق اذ لا ريب ان اللفظ المجرد بهذا المعنى
مما يصح استعماله فيتم ما ذكرناه من دعوى التبادر هذا ثم ما يقتضيه ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية ففيه ان الواضع وضع اجمالا
كل اسم جنس منونا للفرد المنتشر معرفا باللام للمهية الحاضرة في الذهن تارة وللمعهود تارة وللاستغراق اخرى فهو بمكان من الضعف فانا
لا نفرق بين تركيب اسم الجنس مع حرف التعريف والتنكير وتركيبه مع سائر الحروف ولعل منشأ الوهم القائل بهذه الادوات بمدخولها حيث
يعد عرفا كلمة واحدة ويرفعه ان ذلك لا يجدي في مقابلة التبادر والاتفاق كلهم على ان الادوات يفيد المعاني الزائدة على معاني مدخولها وقد الزم

الفاضل المذكور في اللام حيث صرح بانها في اسم الجنس المعرف كلام في المدلول مدخولها فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضع بانفرادها ايضا وح فلا حاجة الى التزام
بهمن الوضع النوعي وربما كان ذلك مبنيا على ما زعمه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها
الافرادية والتركيبة بحسب الوضعين وقد بينا فساد ذلك في مقدمات الكتاب على ما لا مزيد عليه بل التحقيق ان اسم الجنس مجردا عن اللواحق موضوع للمهية من حيث
هي كما حكم التبادر كما مر وتلك اللواحق موضوعة باوضاع حرفية بازاء معان لاحقة لها كساير الحروف فلفظ رجل وانسان وحيوان وجسم وغيرها موضوعة
بازاء جهات مخصوصة بوضع اسمي والتنوين الداخلة عليها موضوعة بازاء تقييدها بفرد لا بعينه لا باعتبار كونه مفهوما مستقلا فيكون معنى اسميا بل
باعتبار كونه الة لملاحظة حال مدخولها كما هو الشان في وضع الحروف وكذلك حرف اللام موضوع للاشارة لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها فيكون معنى اسميا كمدلول
لفظ الاشارة بل باعتبار كونها مرآة التعرف حال المشار اليه من المهية المعينة لان الاشارة تقتضي ملاحظة المتعين بصفة تعينه وهذا هو التحقيق المطابق للقواعد
الموافق لما يساعد عليه الذوق والتبادر ويقتضي المقام وتوضيح المراد ان لاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات احديها ان يتجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان
غير منصرف كحمراء وصفراء فاذا قيل رأيت حمراء واريد ان الرؤية وقعت على الفرد فان اريد بحمراء نفس الجنس واريدت الفردية بقرينة الرؤية او غيرها
كان حقيقة وان اريدت الفردية منه كان مجازا ومن هنا يظهر وجه ضعف اخر في السؤال المذكور الثانية ان يلحقه تنوين التمكن وهو يفيد تمامية الكلام
فقط وهذا في المعنى يرجع الى القسم السابق واغلب ما يكون ذلك اذا كان اسم الجنس محمولا كقولك هذا رجل فان الظاهر من مقام الحمل قصد الجنسية دون الفردية
لعدم استقامة اعتبارها مع التساوي ولزومها للحمل مع اخصية الموضوع فيلغو اعتبارها في المحمول وكذا اذا قيل جائني رجل لا امراة في احد الوجهين
الثالثة ان يلحقه تنوين التنكير ويسمى نكرة وقد يطلق النكرة على ما ينافي الاقسام الثلثة ومدلولها فرد من الجنس لا بعينه بمعنى ان شيئا من الخصوصيات غير معتبر فيه على
التعيين وان اعتبر فيه احدها لا على التعيين فيصح ان يجتمع مع كل تعيين لان عدم التعيين معتبر فيه فلا يجتمع مع تعيين وبالجملة تقييد الحقيقة بكل واحد
من الافراد غير متعين بل بحيث يصلح ان يقع بدل كل فرد فرد اخر فتقييده تقييد ترديدي لا تعييني فالتقييد بالفرد الماخوذ في مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار
كونه مفهوما بل باعتبار كونه الة لملاحظة حال الجنس ومنه يظهر ان مدلول النكرة جزئي وليس كليا كما سبق الى كثير من الاوهام فان الجنس الماخوذ باعتبار كونه
معقدا بفرد اي متحدا معه جزئي لا غير والفرق فيما ذكرناه في تحقيق مدلول النكرة بين ان يكون الفرد معينا عند المتكلم كما في جائني رجل او عند المخاطب
كما في ان رجلا اتيك او يكون غير متعين عندهما كما في جئني برجل اذ التعيين اي حاصل في المثالين الاولين زائد على مدلولها وخارج عنه ولهذا لو اريد
بها معه كان مجازا ولا يتوهم ان اسم الجنس على التقدير مستعمل في الفرد بل مستعمل في نفس مفهومه اعني الجنس وان اطلق على الفرد لان التقييد
بالفرد انما يستفاد من التنوين وتحقيق المقام وتوضيحه ان اطلاق الكلي على الفرد يقع على وجهين احدهما ان يطلق عليه باعتبار تحقق الطبيعة
الكلية التي هي مدلوله فيه كاطلاق الانسان على زيد باعتبار كونه انسانا في قولك ما رأيت انسانا وهذا حقيقة قطعا لان اطلاق اللفظ على فرد مفهومه
بهذا الاعتبار اطلاق له على نفس مفهومه وعلى قياس الاطلاق في الفرض المذكور الثاني ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان اللفظ غير
موضوع لذلك وهذا كما لو اطلق انسان واريد به زيد باعتبار خصوصيته والفرق بين الاطلاقين ان اللفظ في الاطلاق الاول مستعمل في الطبيعة
من حيث هي لان اطلاقه على الفرد باعتبار ما حصل فيه من الطبيعة اطلاق له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة اذ التقدير ان اللفظ موضوع
بازائها بل جزئها وفي الاطلاق الثاني مستعمل في المركب من الطبيعة وقيد الخصوصية او التقييد بها واللفظ غير موضوع بازائه بل بازاء جزئه فاستعماله فيه

استعمال له فيه

استعمال له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكلية فيكون مجازا او المراد انه غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي وانه مجاز باعتباره فلا ينافي
كونه حقيقة فيه باعتبار وضع اخر كما لو كان اللفظ مشتركا بين الكلي والفرد وكذلك الحال في اطلاق المنون على فرد معين من مدلوله فانه قد يطلق ويراد به
المهية المقيدة بفرد معين على ان يكون التعيين مرادا من غير لفظه فيكون حقيقة اذ لا يزيد مدلوله على الطبيعة المقيدة باحد افرادها وقد اريد ذلك
من لفظه واريد التعيين من غيره وقد يطلق ويراد التعيين من لفظه فيكون مجازا لدخول التعيين وفوات عدم اعتبار التعيين هذا التحقيق
ما اتفق عليه جماعة من المحققين وهو بمكان من الظهور والوضوح وزعم الفاضل المعاصر في توجيه كون اطلاقه حقيقة على الوجه الاول ان معنى رجل مثلا
ح في ظرف التحليل شخص متصف بانه رجل فله نسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين تستلزم هذه النسبة الخبرية اعني النسبة في قولنا
رجل بالحمل المتعارف فهو على حد الحمل حيث لا يجوز في شيء من طرفيه والنسبة وهذا محصل كلامه وهو لبعده عن الانظار المستقيمة مما لا يعرف له وجه
اذ لا حاجة الى التكليف ارجاعه الى الحمل كما عرفت مع انه ليس بين مدلول المادة ومدلول التنوين نسبة تقييدية كما يقتضيه ظاهر كلامه لان التنوين
كما عرفت موضوع للتقييد بالفرد باعتبار كونه الة لتعريف حال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار معنى نسبي يمتنع ان تحمل نسبة لان النسبة تستدعي
تصور طرفيها بالاستقلال وهذا ظاهر جدا وزعم في توجيه كونه مجازا في الوجه الثاني ان مدلول اللفظ ح فرد هو الكلي لا غير بدعوى ان الكلي والفرد حقيقة
واحدة وموجود واحد فيفيد حصر الكلي فيه فيلزم التجوز لان زيدا لا غير معنى مجازي للفظ رجل قال وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد
الخصوصية كان مجازا ثم قال فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم دعوى انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية
رجل فيستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ الموضوع للمهية
لم يستعمل فيها بل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون مجازا ولا يلزم منه افادة الحصر واجاب عنه بانه ناش من الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم
اورد في بيانه كلاما حاصله ان الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له استعمالا استلزاميا في ظرف التحليل للحمل الذاتي كما لو علمنا ان لفظ الاسد
موضوع لحيوان ولم نعلم بعينه فاذا وصف لنا وميز وقيل هذا الاسد فهذا حمل ذاتي والمجاز عبارة عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بان يقيد
هذا يعني المعنى الغير الموضوع له وذلك يعني المعنى الموضوع له بالحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان الاسد في قولنا رايت اسدا يرمي مستعمل في الرجل
الشجاع على دعوى انه الحيوان المفترس لان التشبيه لم يقع الا فيهما استعمالا استلزاميا للحمل الذاتي واستعمل الرجل الشجاع يعني لفظ
الاسد المستعمل فيه في زيد استعمالا استلزاميا للحمل المتعارف فهو مجاز باعتبار الاول وحقيقة باعتبار الثاني وكذا الكلام في ساير انواع
المجاز كاطلاق الغيث على النبات في مثل رعينا الغيث لان اطلاقه عليه مبني على دعوى ان النبات هو الغيث الحقيقي لا انه فرد من افراده
فيكون صدقه عليه بالحمل الذاتي نعم اطلاق الغيث بمعنى النبات على نبات مخصوص من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولهذا
نجعله بهذا الاعتبار حقيقة اذ المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي فظهر ان ما نصوا على مجازيته من استعمال العام في الخاص راجع الى ادعاء كون العام
منحصرا في الخاص تحقيقا للحمل الذاتي المعتبر في المجاز انتهى ملخص كلامه اقول والنظر في مواضع الاول فيما بنى عليه من اعتبار الحمل الذاتي في صدق الحقيقة والمجاز
فهو غير واضح لانه ان اعتبر الحمل الذاتي بين اللفظ والمعنى فواضح الفساد ضرورة انهما متباينان وان اعتبره بين المعنى المستعمل فيه ونفسه فغير مفيد
لظهور ان كل شيء يحمل على نفسه بهذا الحمل وان اعتبره بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فان اراد نفس المفهوم فغير سديد لان المفهوم زائد

عليه قطعا وان اراد به معروض الملحوظ بهذا العنوان فهو مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة وغير مستقيم على الاطلاق في جانب المجاز اما انه مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة فلانه يكفي في معرفتها العلم بانه يصدق على تمام المعنى المستعمل فيه اعني ما اريد من اللفظ انه موضوع له اللفظ بالحمل المتعارف ولا اعتبار عليه اصلا كما لا يخفى واما انه لا يستقيم على الاطلاق في المجاز فلان مرجع ما بني عليه امر المجاز الى دعوى كون معناه متحدا مع المعنى الحقيقي بحسب الحقيقة وهذا كما ترى انما يتجه في بعض انواع الاستعارة كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب واما في المجاز المرسل فمما لا يعقل له وجه اصلا ووضوح ان اطلاق الغيث على النبات ليس مبنيا على كون الغيث الحقيقي هو النبات وكذا اطلاق القرية على الاهالي ليس مبنيا على دعوى كونهم نفس القرية فان ركاكة الدعوى في الاول وقبحها في الثاني مما لا يخفى على احد وقس عليه الكلام في ساير الاقسام مبنى المجاز على وجود العلاقة بين المعنيين فمتى وجدت جاز اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر من غير حاجة الى دعوى ان احدهما هو الاخر ومرجع ذلك في الحقيقة الى تنزيل احد المعنيين منزلة الاخر واعارة اللفظ الموضوع بازائه له نظرا الى ما بينهما من المناسبة والعلاقة رخصة وضعية او طبعية ولا يلزم من جواز تنزيل احدهما منزلة الاخر في ارادته من لفظه دعوى العينية والاتحاد في الحقيقة نعم تلك الدعوى المذكورة في كثير من انواع الاستعارة بل اعتبارها فيها مما يوجب مزيد حسنها وبلاغتها كما مر لكن ليس المدار في جميع اقسام المجاز بل الاستعارة عليه الثاني فيما ذكر من ان اطلاق الاسد على الشجاع مجاز واطلاق بعض الشجاع على زيد حقيقة ومحصله ان للاستعمال المذكور اعتبارين حقيقة باحدهما ومجاز بالاخر وهذا في غاية السقوط والضعف لان الاستعمال الواحد لا يتصف بالحقيقة والمجاز معا وان للارادة هناك استعمالين ولو بالقوة فضعفه اظهر وايضا الاسد بمعنى الشجاع ليس موضوعا لزيد بالخصوصه والا من حيث كونه شجاعا فلا يستقيم دعوى انه حقيقة فيه باعتبار الثالث فيما فسر به كلام القوم من قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز حيث زعم انهم ارادوا به قصر مدلول العام على الخاص وهذا غير سديد لفساد الدعوى في نفسها وعدم مساعدة كلامهم عليها اما انها فاسدة في نفسها فلانا لا نم صحة استعمال رجل في قولك رايت رجلا في هذا المعنى بان يراد به من هو الرجل لا غير لبعده عن مظان الاستعمال وكانه قاس ذلك بمثل زيد هو الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة وهو قياس مع وضوح الفارق وتوضيح المقام ان اطلاق الكلي على الفرد وحمله عليه قد يكون بقصر دلالته عليه وقد يكون بقصر مدلوله عليه فتارة من حيث المراد ومرة من حيث الوجود وحينا من حيث المهية وهذا قد يكون قصرا على مهية الفرد وقد يكون قصرا على نفسه ومنشاء الوهم في ذلك عدم الفرق بين هذه الاقسام فان ما ذكره من افادة الحصر انما يتم على التقدير الثالث والاخير فان قصر وجود المحمول على الموضوع او قصر مهية الشجاع في زيد وعدم تجاوزه الى غيره وقد يريد به ان لا مهية لزيد سوى مهية الشجاع والحمل على هذين التقديرين متعارف وقد يريد على ذلك فيتجه انه نفس مهية الشجاع والحمل على هذا ذاتي ولا خفاء في وجه دلالة الاول الحصر واما وجه دلالة الاخير عليه فلان قضيته كون زيد نفس مهية الشجاع ان لا يكون غيره شجاعا لان الشيء لا يتجاوز عنه نفسه واما القسم الثاني فلا دلالة على الحصر فان كون الكلي تمام مهية الفرد لا يستلزم اختصاصه به والا لانحصر افراد كل نوع في فرد واحد ولا يتجوز في القسم الاول من هذه الاقسام الثلثة مطلقا لان الكلي لم يطلق فيه الا على معناه الكلي واما في القسمين الاخيرين فان كانت الدعوى متفرعة على الاستعمال كما هو الظاهر بان اطلق الشجاع على مفهومه ثم ادعي انه نفس زيد او مهيته ووجهه ظ وان كان الاستعمال متفرعا على الدعوى بان استعمل الشجاع في زيد او في مهيته بعد دعوى انه الشجاع فلا ريب في مجازيته لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الادعائية واما اطلاق الكلي على الفرد فقصر مدلوله عليه من حيث الارادة والحكم فلا اشكال في كونه حقيقة حيث لم يستعمل الكلي الا في معناه الكلي اذ لم يرد كونه في ضمن الفرد من لفظه والا لكان قصرا في دلالته بدون غيره واما استعماله فيه بقصر دلالته

فلا ريب في كونه

فلا ريب في كونه مجازا لكونه مستعملا في غير معناه لمكان ضميمة الخصوصية ولا اشعار في شيء من هذين الاستعمالين بالحصر فظهر ان للكلي بالنسبة الى الفرد في الاطلاق عليه او حمله عليه اعتبارات خمسة يشتمل اثنان منها على افادة الحصر دون البواقي وهما لا ياتيان في محل البحث بل محل البحث من القسم الاول واما ان كلامهم لا يساعد عليه فلان قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز مما لا اشعار فيه بالمعنى المذكور بل صريح فيما ذكرنا وهو ان يطلق العام اعني الكلي ويراد به الخاص مع قيد الخصوصية فان الخاص مشتمل على مهية العام وخصوصية لاحقة لها فاذا اطلق على الخاص باعتبار تحقق مهية العام فيه كان حقيقة لانه في الحقيقة اطلاق له على مهية العام لا غير كما عرفت وكونه في ضمن خصوصية انما اريد من غير لفظه وان اطلق واريد معها الخصوصية او التقييد بها كان مجازا لان اللفظ غير موضوع للمركب فان قلت العام والخاص متحدان في الخارج وان تمايزا بحسب العقل فاطلاق لفظ العام على الخاص الخارجي سواء كان باعتبار عمومه او خصوصه او المجموع لا يكون الا حقيقة قضاء لحكم العينية فلا يتم ما ذكرت من التفصيل قلت لفظ العام اعني الكلي موضوع للمهية من حيث هي لا من حيث تحققها في الذهن ولا من حيث تحققها في الخارج كما هو التحقيق فاطلاقه على المهية الخارجية على الحقيقة انما يكون لا من حيث كونها خارجية بل من حيث هي وبهذا الاعتبار والحاصل عين كل خاص الا انها لا اختصاص لها بمعين فتخصيصها في الاستعمال يوجب ارادتها منه مع الخصوصية واللفظ غير موضوع لها كذلك فيكون مجازا لا محة ثم اعلم ان تنوين التنكير كما ياتي لافادة الوحدة الشخصية فيؤكد نفي المثنى والمجموع بطريق قصر الافراد والفردي نحو جائني رجل لا رجلان ولا رجال كذلك تاتي لافادة الوحدة الجنسية بطريق القصر القلب والافراد الجنسي فيؤكد نفي الجنس الاخر نحو جائني رجل لا امرئة كذا قيل والاظهر ان التنوين في المقامين لافادة ما التنكير اعني اخذ المهية مقيدة باحد تشخصاتها الفردية كما هو مفاده في ساير المواضع لكن الحكم المتعلق بمدخولها قد يعتبر تعلقه به لا بشرط اي من غير اعتبار زائد عليه كما هو الظاهر من الاطلاق ومع ذلك لا ينافيه تعلقه بفرد اخر ولا بنوع اخر ولهذا يصح ان يقال جائني رجل ورجل اخر او امراة وقد يعتبر تعلقه به بشرط لا ومع ذلك فقد يؤخذ ذلك بالقياس الى نفس مدلول المدخول اعني الجنس فيدل عليه بتعبير عن جنس اخر اعتبار الحصر بالقياس اليه فيقال جائني رجل لا امراة ويجوز ان يكون تنوينه للتمكن وقد يؤخذ بالقياس الى مدلوله منونا اعني احد الافراد فيدل عليه بتعبير عن الزائد فيقال جائني رجل لا رجلان ولا رجال وقد يؤخذ بالقياس اليهما فيدل عليه بتعبير عن جنس اخر وعن الزائد فيقال جائني رجل لا امرئة ولا رجلان الرابعة ان يلحقه لام التعريف وهي حرف وضعت للاشارة الى الحقيقة المتعينة باعتبار تعينها الجنسي او الشخصي وانما اعتبر التعيين لان الاشارة لا تقع بدونه ويمكن القول بانها موضوعة لملاحظة مدلول مدخولها متعينا بالتعيين الجنسي او الشخصي مجردا عن اعتبار الاشارة والاول اظهر ومثلها ام في لغة ثم انها تاتي لامور الاول ان يشار بها الى الحقيقة المتعينة بالتعيين الجنسي باعتبار تعينها الجنسي وينقسم الى اقسام ثلثة لان الحقيقة المأخوذة بالاعتبار المذكور اما ان تجرد عن اعتبار تحققها في الفرد او يؤخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التقدير الثاني اما ان يعتبر تحققها في جميع الافراد او فرد لا بعينه فالاول هو المعرف بلام الجنس والحقيقة كما في قولك الرجل خير من المرئة فان اللام في الرجل والمراة اشارة الى الحقيقتين باعتبار تعينها الجنسي كانه قيل هذه الحقيقة المتعينة خير من هذه الحقيقة المتعينة ومنه اللام الداخلة على المحدود كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الا للمهية من حيث هي وحيث ان الاشارة المستفادة من اللام تقتضي ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعينها الجنسي وجب تعريف مدخولها وميزت مصحوبها عن المجردة عنها وان كان المعنى متعينا في نفسه على التقديرين بان ذلك

ان المعرفة عبارة عما دل وضعا على معين باعتبار كونه معينا فاسم الجنس اذا تجرد عن اللام دل على معين لكن لا باعتبار كونه معينا اذ لم يوضع لك
ومصاحبة التعيين غير اعتباره ومصاحبة ملاحظته ولهذا كانت نكرة واذا اقترن بها دل على معين باعتبار كونه معينا فتكون معرفة وعلى قياسه
علم الجنس كاسامة فانها موضوعة للمهية المتعينة باعتبار تعينها الجنسي او الذهني ولهذا تعد معرفة ويعامل معاملتها وبه يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع
للمهية المعينة لا باعتبار تعينها كاسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس الا ان التعريف في الاول اذ هو ملحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عارض
وطار على الكلمة بضميمة امر خارج وان الاول يتضمن الاشارة الى المهية بخلاف الثاني هذا على ما تراه من ان المعتبر في المعرف بلام الجنس وعلمه هو التعين الجنسي
لكن المتداول في كتب القوم وغيرهم ان المعتبر فيها التعيين الذهني حيث صرحوا بان اسامة يدل على المهية الحاضرة في الذهن لكن لا باعتبار حضورها
وتميزها فيه ولفظ الاسد واسامة يدلان عليها باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا ايضا لا يخلو من وجه الا ان الاول اسد واقرب الى الاعتبار والفرق
بين التعيين الجنسي والتعيين الذهني مما لا يكاد يخفى فان الاول مما يثبته العقل للمهية وان قطع النظر عن وجودها فيه وان الثاني لا يثبته الا بملاحظة وجودها
فيه فان قلت اذا كان كل علم الجنس والمعرف بلامه عبارة عن المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها كما يقولون لكان معنى اكرم الرجل اكرم
المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه ولكان معنى رايت اسامة رايت المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وظاهر ان المهية باعتبار
حضورها في الذهن مما لا يصلح لتعلق الاكرام والرؤية به وعلى قياسه سائر الموارد قلت يمكن التفصي عنه بان ملاحظة المهية باعتبار اطلاق اللفظ عليه لا
يوجب ان يكون الحكم عليها بذلك الاعتبار فيجوز ان تلاحظ المهية باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار اخر وفيه تعسف واعلم ان الغالب دخول
لام الجنس على المفرد وقد يدخل على الجمع كما في قولهم فلان يركب الخيل والمراد ركوبه على جنسها لكنه قليل لا يصار اليه الا بقرينة ثم اعلم ان الخبر كثيرا ما يعرف بلام
الجنس قصدا الى قصره على المبتدا ولو على سبيل المبالغة كما في قولك زيد الاسد وانت الرجل وقد سبق تحقيق الكلام فيه وح فيتحقق للمعرف بلام الجنس قسم
رابع وهو ان يشار بلامه الى الجنس باعتبار تمام تحققه وتحصله في الخارج من غير اعتبار كونه فردا او افرادا فان للمهية بهذا الاعتبار نوع تعين وتميز فيصح
الاشارة اليها واعلم ايضا ان المعرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحققه في الخارج نحو النار حارة وقد يحكم عليه باعتبار تحققه في الذهن نحو الحيوان
جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبارين نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر عن هذا الاعتبار بمرتبة التقرير وقد يحكم بالاعتبارين نحو
الاشيء ليس بموجود والثاني هو المعرف بلام الاستغراق الجنسي نحو ان الانسان لفي خسر والثالث هو المعرف بلام العهد الذهني كما في ادخل السوق حيث
لا عهد وليس مفاد اللام في هذين القسمين الا الاشارة الى الحقيقة باعتبار تعينها الجنسي وانما يستفاد باعتبار كونها في ضمن جميع الافراد وبعضها
من امر خارج كقرينة الاستثناء في الاول وتعلق ادخل به في الثاني وحيث ان مفاد المعهود الذهني بعد اعتبار القرينة فرد من الحقيقة لا بعينه كان
بحكم النكرة وصح وصفه بها كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني بناء على ان يسبني صفة للئيم نعم فرق بينه وبين النكرة من حيث ان الحقيقة في العهد
الذهني ماخوذة باعتبار تعينها الجنسي او حضورها الذهني لمكان اللام ولهذا قد يعامل معاملة المعارف وفي النكرة مجردة عن هذه الاعتبار ويظهر من بعض
المعاصرين ان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في فرد لا بعينه باعتبار معهودية الفرد وكونه جزئيا من جزئيات المهية ومثل له بالمثال المذكور وقال
فانه لا يجوز فيه ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد بقرينة استحالة الدخول اليه ولا من حيث وجودها في ضمن فرد معين
اذ التقدير عدم التعيين فيتعين ارادة فرد منه لا بعينه وفيه نظر اما اولا فلان قرينة ادخل انما يقتضي ان يكون الامر بالدخول متعلقا بالمهية من حيث

تحققها في ضمن

تحققها في ضمن فرد ما اما كونه مرادا من اللفظ الدال عليها فلا يصار اليه لمجازيته من غير قرينة واما ثانيا فلان معهودية المهية لا توجب معهودية فرد غير معين
منها وان اعتبر من حيث كونه جزئيا من جزئياتها وانما الثابت معهودية المهية فقط وح فلا يصح ان يجعل اللام للاشارة الى الفرد المراد نظرا الى تعيين المهية و
اما ثالثا فلانه يرى وجود الطبايع في الخارج ويقول بجواز تعلق الاحكام بها من حيث هي وانما يلزم الاعتبار المذكور عند من يمنع جواز تعلق الاحكام بالطبايع
من حيث هي كما هو المختار ثم التعريف بلام العهد الذهني كما يتحقق في المفرد وهو الغالب كذلك يتحقق في المثنى والمجموع ومنه الاخير بقوله تعالى من النساء والولدان
لا يستطيعون حيلة فان المراد بالجمع افراد غير معلومة بقرينة الوصف بالنكرة الا للاشارة الى الطبيعة من حيث هي ويكون اعتبار تحققها في ضمن افراد غير معينة
طاريا على اعتبار التعريف كما في تعريف المفرد بها لا سيما اذا اشتمل على مفرد من لفظه فان اداة الجمع ح تدخل على المعرف بلام الجنس لان اللام تدخل على المجموع
وكذا في تثنية علم الجنس وجمعه واعلم ان ما قررناه من ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي راجع الى المعرف بلام الجنس هو المطابق لما قرره بعض
المحققين كالتفتازاني وغيره وخالف فيه بعض المعاصرين فمنع رجوعهما اليه لان مدلول المعرف بلام الجنس المهية المعراة عن ملاحظة الفرد فاستعماله
في الفرد استعمال له في غير ما وضع له فانه وان لم يوضع بازاء المهية بشرط التعري عن ملاحظة الفرد لكنه وضع لها في حال التعري والاوضاع توقيفية فلا
رخصة في ارادة غيرها معها ثم اختار كونه مجازا فيهما وفيه ما فيه فان المعرف بلام الجنس في العهدين غير مستعمل في الفرد كما ذكره في بيان المنع بل في المهية المتعينة
من حيث تعينها واعتبارها من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين او جميع الافراد مراد من غير لفظه كما صرح به او لا عند نقل مقالتهم فلا يكون مستعملا
الا في معناه وكونه موضوعا للمهية في حال التعري عن الفرد راجع الى كونه موضوعا لها لا بشرط التعري ولا ينافي اعتبار تقييدها بالفرد اذا اريد من احد
اخر ولولا ذلك لامتنع تركيب الالفاظ بحسب مداليلها الحقيقية الثاني ان يشار بها الى مدلول مدخولها المتعين التعين العهدي باعتبار كونه كذلك في المفرد
الى الحقيقة المتعينة كذلك وفي التثنية والجمع يشار بها الى الفردين المتعينين او الافراد المتعينة كذلك ويسمى هذا بالمعهود الخارجي ثم هذا التعيين قد يكون
حضوريا كما في قولك يا ايها الرجل فان اللام في الرجل اشارة الى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك وكذا نحو يا ايها الرجلان ويا ايها الرجال فان
اللام فيهما للاشارة الى الفردين الحاضرين او الافراد الحاضرة باعتبار كونها كذلك وقد يكون ذكريا كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول فان اللام في الرسول اشارة الى الحقيقة المتعينة بالذكر باعتبار كونها كذلك وكذا جائني رجلان او رجال فاكرمت الرجلين او الرجال
وبيانه يظهر مما مر وقد يكون لغير ذلك كما في قولك جائني الرجل الذي كان معنا امس او الرجلان اللذان كانا او الرجال الذين كانوا معنا امس وبيانه
ايضا على قياس ما سبق ثم لام العهد كما ياتي لتعيين الفرد والافراد كما مر كذلك قد تاتي لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم الفقير العدل ثم قلت اعط الفقير
مشيرا بها الى الفقير العدل وقد تاتي لتعيين المعنى كما اذا كان احد معاني اللفظ معهودا بينك وبين مخاطبك فتشير باللام اليه نحو جئني بالعين مشيرا
الى الاحد بعينه المعهودة هذا فقد ظهر مما ذكرناه هنا وفيما سبق ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان الى المعرف بلام الجنس وان
افترقا عنه باشتمالهما على اعتبار لا يشتمل هو عليه وان المعرف بلام العهد الخارجي لا يرجع اليه وهذا هو المطابق لما نص عليه جماعة من المحققين
كالتفتازاني والمحقق الشريف لكن رجوع العهد الذهني الى المعرف بلام الجنس متعين لان اللام على ما عرفت موضوعة للاشارة وهي تستدعي
تعين الحقيقة التي تشير اليها وهي انما تتعين في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد لابهامه واما ارجاع الاستغراق الى المعرف بلام الجنس فغير
متعين لانه كما يجوز ان يشار الى المهية الماخوذة بحسب تعينها الجنسي ويعتبر تحققها في ضمن جميع الافراد وكذا يجوز ان يشار اليها باعتبار تحققها في ضمن

جمع الافراد بدون اعتبار لتعينها الجنس لان ذلك ايضا نوع تعين اما كاف في صحة الاشارة اليها كما في الجمع المستغرق ثم ان المحقق الشريف
بين وجه خروج المعرف بلام العهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس دون العهد الذهني بان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة
اخرى واورد عليه الفاضل المعاصر بالنقض بالاستغراق والعهد الذهني فان تعيين الجنس لا يكفي ايضا في تعيين جميع الافراد او فرد ما بل لا بد من
معرفة اخرى وفيه لا يخفى فان مقصود المحقق الشريف بالمعرفة التعيين المحصل للتعريف المعتبر في المعارف لا العلم والدلالة كما هو مبنى الايراد و
توضيح ذلك ان اللام في العهد الذهني وفي الاستغراق المفرد على البيان المعروف ليس الا لتعريف الجنس واما كون الجنس مرادا من حيث تحققه في ضمن فرد ما
او جميع الافراد فمستفاد من امر خارج كما نبهنا عليه بخلاف العهد الخارجي فان اللام فيه لتعيين الفرد ولا يكفي فيه التعيين الجنسي فوجب ان يكون تعيينا
اخر فاتضح التغاير بين التعيينين وبه حصل التغاير بين القسمين ثم استظهر المحقق الشريف ان يكون العهد الخارجي موضوعا بوضع آخر عام بازاء
خصوصية كل معهود ويظهر ضعفه مما مر فان وضع اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعين من التعينات اللاحقة له كاف في حصول هذه الاقسام ولا
حاجة الى الالتزام بتعدد الوضع فظهر مما قررنا ان الفرق بين العهد الذهني والخارجي من وجهين الاول ان الحقيقة في العهد الذهني مقيدة بفرد
غير معين وفي العهد الخارجي مقيدة بفرد معين الثاني ان تقييد الحقيقة بالفرد في العهد الذهني انما يعتبر بعد اخذها متعينة ومتميزة بالاشارة
اذ الاشارة لا تقع الى غير معين وفي العهد الخارجي يعتبر قبله لصحة الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة الثالث ان يشار بها الى جميع افراد
الحقيقة ويسمى بلام الاستغراق كما في قولك اكرم العلماء حيث لا عهد فان اللام فيه للاشارة الى ما دل عليه لفظ علماء من مجموع الافراد كما سيأتي
وانت اذا احطت خبرا بما حققنا في المقام تبين عندك ان اللام موضوعة بالوضع الجزئي لمعنى وحداني وهي الاشارة الى مدلول مدخولها وان الاقسام
المذكورة ناشية من انقسام التعيين المعتبر في صحة الاشارة اليها واتضح لديك بطلان القول بان اللام مشتركة بين هذه المعاني بالاشتراك
اللفظي والمعنوي او حقيقة في البعض ومجاز في البعض كما ذهب الى كل بعض واعلم ان اللام لا تجامع مع التنوين والسر فيه ان تنوين التنكير
يقتضي تقييد مدلول مدخولها باحد مصاديقه ماخوذا باعتبار عدم اعتبار تعينه للمخاطب حال الاطلاق واللام تقتضي اخذه باعتبار التعيين
حال الاطلاق فيتدافعان واما عدم مجامعتها لتنوين التمكن فلكونها على صورة التنكير او لمنع الواضع واما عدم مجامعتها مع الاضافة فلان
قضية الاضافة تعيين مدلول المضاف بنسبته الى ما اضيف اليه ولو في الجملة فلا يصح اعتبارها في المنكر لكونه ماخوذا بشرط عدم اعتبار التعيين حال
الاطلاق مطلقا ولا ينافيه جواز تعيينه بالوصف لتأخر اعتباره عن حال الاطلاق مع ان مفاد الوصف مجرد التقييد دون التعيين ولو في الجملة
وان استلزمه غالبا ولا يلائم اعتبارها في المعرف لتعينه بدون الاضافة وحيث ان لا منافرة كلية بينهما فقد رخص في الجمع بينهما في بعض الموارد كما
قررناه في محله ثم ههنا مباحث جليلة سيرد عليك تحقيقها تفصيلا ينبغي التنبيه على امور الاول المتداول المعروف في موارد الاستعمال اسم الجنس من
منكره ومعرفه اقسام ان يطلق ويراد به الجنس من حيث هو ويراد الخصوصية حيثما تكون مرادة من غير لفظ ولو بقرينة حالية واطلاقه على الفرد
من حيث الخصوصية بالمعنى الذي جعلناه مجازا او ان جاز بالنظر الى وجود العلاقة لكن لم يثبت وقوعه في مقام لان القرائن المتداولة التي
تدل على ارادة الجنس باعتبار الفرد لا تدل على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هي كاشفة عن حصول تلك الارادة وظاهرة لا يصار الى حمل اللفظ على
معناه المجازي ما لم تقم قرينة على موجبة لذلك ومثله في القياس صيغة الامر على ما اخترناه من انها موضوعة للطلب المطلق المشترك بين الايجاب و

الندب فانها

والندب فانها لم تقع مستعملة فيما هو المعهود من موارده الا في مجرد الطلب وانما يفهم الايجاب والندب من الشواهد الخارجية فيسقط ما قيل عليه من لزوم التجوز
فيها في اغلب موارد استعمالها نظرا الى انها تستعمل غالبا في مقام الايجاب او الندب وذلك لانه انما يلزم التجوز فيها اذا اريد منها الايجاب او الندب
وقد عرفت ان الامر على خلافه الثاني قد ذكر ان المراد باسم الجنس الماهية من حيث هي وبمعرفة الماهية لا من حيث هي بل من حيث تعين جنسي او شخصي
لاحق لها فربما يتراءى ان بينهما تنافيا لان ارادة الماهية من حيث هي تنافي ارادتها لا من حيث هي ووجه الدفع ان هناك ارادتين ارادة من لفظ
الجنس وارادة من غيره فارادة الماهية من حيث هي اي من غير اعتبار زائد عليها انما هي بالنسبة الى لفظ الجنس بمعنى انه لا يراد منه ما يزيد على الماهية
وارادتها لا من حيث هي بمعنى ارادتها مع اعتبار امر زائد عليها بمعنى كونها في ضمن فرد معين ونحوه انما هي بالنسبة الى ما لحقه من اللام اذ
يستفاد منها الاعتبار اللاحق للجنس وكذا الكلام في ساير اللواحق فلا منافاة الثالث الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال اطلاق على ما هو
مقصود من اللفظ لذاته بخصوصه والاطلاق يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا يقسم اطلاق الكلي على الفرد على قسمين ولا يقسم استعماله فيه الا تسامحا
فالنسبة بينهما عموم مطلق وربما توهم بعضهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا لذاته فيتباينان وهو بعيد جدا والاظهر انهما مترادفان او
متساويان وان كان الغالب استعمالها على النهج المذكور الرابع يفترق اسم الجنس عن الجنس على ما اخترناه افتراق الاسم عن المسمى وعن المعرف
بلامه وعلمه لفظا بالتنكير والتعريف ومعنى بما عرفت من اعتبار تعين الجنس فيهما دونه وهذان يتفارقان بان التعريف في المعرف عارض بدخول
اداته وفي علمه بمعنى اصلي معتبر في وضع الكلمة وقد مر الاشارة الى ذلك وافتراق هذه الاقسام عن العهد باقسامه وعن الاستغراق وافتراق بعضها عن
بعض ظاهر مما مر ويفترق الجمع عن اسم الجمع من حيث ان الجمع يدل على الماهية بمادته وعلى وصف الجمعية بهيئته واداته واسم الجمع يدل عليها
بجوهره سواء لم يكن له مفرد من لفظه كقوم ورهط او كان ولكن لم يعتبر في وصفه كصحب وركب بدليل ان الجمعية يفهم منهما من نفس اللفظ دون
الهيئة لكونها كهيئة المفردات وقد يفرق بان الجمع ما دل على آحاد مجتمعة واسم الجمع ما دل على مجموع الآحاد وهو وهم وافتراقهما عن الجنس واسمه واضح
والجنس والكلي الطبيعي متساويان وهو ظ وزعم بعض المعاصرين ان بينهما عموما مطلقا وعلله بان كل جنس لا يكون كليا طبيعيا لان الكلي
الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا هذا لفظه وهو كما ترى يدل على ان مراده التفارق في نفس الكلي اقول ان اراد بنفس الكلي
نفس مفهومه كما هو الظاهر من كلامه ففساده ظ لان مفهوم الكلي كلي طبيعي قطعا لانه معروض الكلي المنطقي حيث يصلح للصدق على جزئياته كمفهومه وكلية
الانسان وكلية الحيوان وغير ذلك والكلي الطبيعي كما يكون امرا حقيقيا كذلك يكون امرا اعتباريا والشيء كما يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه كالسلب المطلق
فانه يتصف بالثبوت او بما يضاده كمفهوم الجزئي فانه يتصف بمفهوم الكلي كذلك يجوز ان يتصف بمفهوم نفسه كمفهوم الكلي والوجود والشيء والموجود
والواحد ونحو ذلك لا يقال يلزم ان يكون الشيء اعم من نفسه لانا نقول الاعمية بحسب الصدق ولا فساد فيها وبحسب الحقيقة غير لازم وان اراد ان معروض
الكلي المنطقي باعتبار كونه كليا منطقيا اي باعتبار صدقه على كثيرين جنس وليس بذلك الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار كونه صالحا لان يتصف بالكلية
المنطقية اذا وجد في الذهن وهو بهذا الاعتبار ايضا جنس فهذا مع بعده عن ظ كلامه مدفوع بانه ان اراد الماهية المقيدة بذلك الاعتبار فلا ريب في صدقه
عليها وان اراد مع القيد فلا نم ان الماهية بهذا الاعتبار يسمى جنسا الخامس من جعل الفاضل المعاصر المعرف باللام المستعمل في العهد الذهني حقيقة
باعتبار وضع المدخول مجازا باعتبار وضع المعرف ورد على من جعل المعرف حقيقة فيه وعده من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية

بان المعرف بلام الجنس معناه المهية المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد فاطلاقه على الفرد خروج عن معناه الحقيقي فان اخذ المهية معراة عن ملاحظة
الافراد وان لم يستلزم ملاحظة عدمها في الافراد حتى ينافي تحققها في الافراد لكنه ينافي اعتبار وجودها فيها وبانه لا مدخل للام في دلالة لفظ الكلي على فرده
فيلزم الغاء اللام وبانه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما اذ لا وجود له وانما الكلي موجود في ضمن فرد معين وبان المعرف موضوع للمهية في حال عدم
ملاحظة الافراد ولم يثبت رخصة استعماله في حال ملاحظتها ثم اورد على نفسه ان ذلك يتجه بالنسبة الى المدخول ايضا واجاب بان ما ذكره من كونه حقيقة في الفرد
انما هو باعتبار الحمل دون الاطلاق وهو غير متصور في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما اذ فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وانما
الموجود مصداقه ونقض عن النقض باطلاق النكرة كرجل في جئني برجل بانها موضوعة بالوضع النوعي من حيث التركيب مع التنوين بازاء فرد ما وهو الله
كلي فيكون طلبه طلبا للكلي لا للفرد ولا للكلي في ضمن الفرد حتى انه لو اريد بهذا المثال المذكور ذلك اعني الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد مجازا لعدم وجودها
بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل ولا رجل في نحو جاء رجل فحقيقة سواء اريد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة الموجودة ثم تعجب من القوم حيث
اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس مع انه اولى بالدخول قال ولعلهم توهموا انه لما اطلق هنا واريد به الفرد بخصوصه فهو مجاز ثم افسد هذا الوهم بان ليس
ذلك بمعنى ارادة الخصوصية فان المشار اليه في قولنا هذا الرجل هو المهية الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا
وزعم ان من جعل العهد الذهني من اقسام المعرف بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام المتعلقة بالطبايع التي هي مداليل المعرف بها منها ما يتعلق بالمهية
من حيث هي من غير حاجة الى ملاحظة الافراد اصلا كالحسن والقبح والحل والحرمة ونحو ذلك ومنها ما يتعلق بالمهية اصالة ويدل على التعلق بالافراد
تبعا كقولنا اشتر اللحم فانه يدل على طلب طبيعة اللحم اصالة وعلى طلب الاتيان بفرد ما تبعا من باب المقدمة فظن في القسم الثاني ان هذا المعنى التبعي مدلول
اللفظ مع انه ليس كذلك بل لازم لمدلوله هذا محصل كلامه وملخص مرامه وفيه ما لا يخفى فان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في الجنس الماخوذ باعتبار تعينه
الجنسي والذهني فهو مستعمل في معناه الحقيقي واعتبار تقييده باحد الافراد على البدلية مراد من دلالة خارجة من لفظ كتعلق الدخول به في قولك ادخل السوق
فلا ينافي كونه حقيقة وهذا معنى قولهم انه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يقدح كون المعرف بلام الجنس معناه المهية المعينة المعراة
عن ملاحظة الافراد فان المراد كونها معراة عن ملاحظة الافراد على ان لا يكون الافراد مرادة من لفظها فلا ينافي كون ملاحظة الافراد بدلالة خارجة والا
لبطلت الحقايق عند طريان التركيب عليها ومن هنا يظهر ضعف قوله وبان المعرف موضوع للمهية آه ولا يلزم الغاء اللام اذ لم يكن لها مدخل في
دلالة الكلي على الفرد اذ ليس الغرض من الاتيان بها الدلالة على ذلك بل على اخذ الجنس من حيث كونه متعينا ومتميزا والتقييد ناظر الى انضمام الاعتبارات
الخارجة الى اللفظ فان اراد الالغاء بالنسبة الى تلك الاعتبارات بمعنى عدم دلالتها عليها فلا محذور ومعنى وجود الكلي في ضمن فرد ما وجوده في ضمن
كل فرد اعتبر تقييده به على البدلية والترديد وبعبارة اخرى المراد وجوده بوجود المقيد باحد افراده على البدلية وهذا المعنى مما لا غبار عليه ولو
جعلنا فردا ما كليا فلا ريب في اشتماله على مفهوم الكلي وزيادة اعتبارية كالفرد المعين فحيثما يوجد فرد ما يوجد الكلي في ضمنه فمعنى وجوده في
ضمنه وجوده في ضمنه عند وجوده واما الايراد الذي اورده على نفسه فواضح الورود ولا يختص بالمدخول بل يجري في جميع الحقايق كما نبهنا عليه واما
ما اجاب به عنه فغير منقح المقصود والظاهر انه يريد بالحمل حمل مدلول مدخول اللام بحسب وضعه الافرادي على مدلول المعرف بحسب وضعه التركيبي
وهو كما ترى لانه ان اراد ان بينهما حملا بحسب مفاد اللفظ فواضح السقوط وان اراد امكان اعتبار الحمل بينهما فهو مع خلوه عن الجدوى مما لا يساعد

كلامه السابق

كلامه السابق عليه فان المفهوم منه كون الاطلاق حقيقة لا كون الحمل حقيقة ومع ذلك ينافيه قوله وهو غير متصور في العهد الذهني لعدم صحة
حمل الطبيعة على فرد ما لان معنى العهد الذهني على مذهبه ايضا فرد ما من الطبيعة غاية الامر انه يجعله مجازا فيه وهو لا يصحح الحمل عليه حقيقة كما يقتضيه
بيانه ثم انكاره لصحة حمل الطبيعة على فرد ما مما لا يصغى اليه لان فردا ما اذا كان متحدا مع الطبيعة في الخارج جاز حملها عليه باعتباره يدل على
ذلك صحة قولك جئني بانسان يكون عالما وقوله فان فردا ما لا وجود له في الخارج ان اراد ان لا وجود له فان اراد بفرد ما احد الافراد لا بشرط
التعيين فسقوطه ظاهر لوجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى الماخوذ لا بشرط يجامع كل شرط وان اراد بشرط عدم التعيين فهو ليس بالمعنى المبحوث
عنه واما ما التزم به في لفظ النكرة من اثبات وضع نوعي لها فمما لا اصل له كما نبهنا عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكلي الموجود في ضمن الفرد فانه لا
وجود له فيه بالفعل فغير سديد اذ لا يعتبر في اطلاق اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال الاطلاق والا كان المقصود بالامر المستعمل على وجه الحقيقة
تحصيل الحاصل ولا وجوده في غير حال الاطلاق كما اذا لم يتفق صدور الفعل من المامور مع ان الرجل في المثال الذي ذكره موجود حال الاطلاق
غاية الامر انه لم يعتبر تعينه وهو لا ينافي وجوده مع التعينات واما اخراج القوم للعهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس فوجهه واضح مما قررنا لان
مدلول المعرف بلام العهد الخارجي هو الجنس باعتبار تعينه الخارجي وهو مغاير لمدلول المعرف بلام الجنس لان مدلول الجنس باعتبار تعينه الذهني او
الجنسي واما ادخال المعهود الذهني فيه فوجهه ظاهر مما بيناه ثم قد تبين مما قررنا ان المعهود الخارجي يستعمل في الفرد المعين حقيقة وان خصوصية
الفرد مرادة من قرينة الاشارة لا من لفظ الجنس وان ما ادعاه من استعمال العام في الخاص يقتضي الحصر مما لا وجه له ثم ما زعمه من ان الحسن
القبح والحل والحرمة تتعلق بالطبايع من حيث هي قد افسدناه في بعض مباحث النهي بما لا مزيد عليه وكذا ما زعمه من ان الامر بالصيغة يستلزم
الامر بافرادها من باب المقدمة قد بينا ما فيه في بحث المقدمة مع انه لو تم فانما يتم في الطبيعة المامور بها دون ما تعلق به كما هو محل البحث
الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد وعليه محققوا اصحابنا ولا خلاف فيه بين اصحابنا على ما حكاه بعضهم وكانه لم يعتد بخلاف السيد او
اراد نفي الخلاف عند من قال بان للعموم لفظا يخصه او يرى ان السيد لا ينكر افادته للعموم في اللغة ولو بالنظر الى ظهور اللفظ فيه وان لم
يختص عنده بحسب الوضع لكن ما يحكى عنه ما اورده في الاحتجاج على اثبات النقل الشرعي في الفاظ او اراد بالجمع المعرف ما ورد منه في الشريعة لئلا
المسئلة من مسائل الفن وارادة بالاقتضاء الاقتضاء في الجملة ولو بحسب الشرع وهذا اقرب المحامل كما لا يخفى وكيف كان فالمسئلة واضحة بعد
ملاحظة العرف واللغة وان الشك فيها هين فلا ينبغي ان يلتفت اليه ثم هنا كمباحث لا بد من التنبيه عليها الاول افادة الجمع المعرف للعموم
وليست لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق الى اوهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والادات موضوعا نوعيا لذلك كما توهمه
بعض المعاصرين بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لان يشار اليه لدى السامع سوى الجميع فيتعين الارادة بيان
ذلك ان مدلول الجمع عبارة عن فوق الفردين لان اداته الملحقة بمفرده وهو اسم الجنس موضوعة بوضع حرفي لملاحظة مدلول ما لحقت به متحدا مع
ما زاد على الفردين وقد قررنا ان اللام موضوعة للاشارة الى ما يتعين من مدلول مدخولها فهي في الجمع للاشارة الى الافراد المتعينة فحيثما يكون هناك
ما يقتضي تعيين جملة من الافراد كعهد او وصف او شبهه كانت الاشارة اليه راجعة والا تعين الحمل على الجميع لانه المتعين عند السامع بخلاف ما
دونه من المراتب حتى اقل الجمع لتردده عنده بين كل جملة فلا يصلح لرجوع الاشارة اليه وقريب من ذلك الوجه في افادة الموصول للعموم

حيث لا عهد مع انها حقيقة في الخصوص عند العهد نحو زيد الذي اكرم اباك وذلك لانها موضوعة لمعانيها المتعينة بصلاتها من حيث كونها متعينة
بها مع تضمن بعضها للاشارة ايضا كالذي والتي واولى ولولا ذلك لما كانت معارف ولتمت معانيها بدون صلاتها ولاريب ان معانيها انما
تتعين بصلاتها اذا كانت معهودة باعتبارها او اخذت من حيث حلولها في جميع الافراد والمعيدة بها فحيث لا عهد يوجب المصير الى الاول
يتعين الثاني فهي في المعنى بمنزلة المعرف بلام الجنس او العهد او المعرف بلام الاستغراق ولا فرق فيما ذكرناه بين مفرد الموصول ومثناه ومجموعه
وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون الجمع موضوعا للمهية المطلقة المقيدة باحدى المراتب كما هو المختار وبين ان يكون موضوعا بالوضع العام
لخصوصية كل مرتبة من المراتب كما هو ابعد الوجوه في الجمع اذ لا تعيين لغير الجمع على التقديرين كما بينا واما نحو قولهم فلان يركب الخيل حيث لا يقصد
الا الركوب على جنسها من غير اعتبار لكونه فيما فوق الاثنين فمبني على المسامحة في التعليق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل على حد
قرأت الكتب ولمست الثياب او على استعمال الجمع في مدلول اسم جنسه لغة ووصف الجمعية مجاز واما ما يقال من ان الجمع فيه باق على معناه وان
الاشارة فيه راجعة الى جنس الافراد لا اليها فان اريد بجنس الافراد جنس مفهومها فغير سديد لان الفردية الملحوظة في الجمع معنى حرفي لا يصلح للاشارة
اليه وان اريد به جنس معروضها اعني مدلول المفرد فقد يشكل بان الجنس في مدلول الجمع ماخوذ باعتبار تحققه في ضمن الافراد فان اشير اليه بهذا
الاعتبار كانت الاشارة الى الافراد لا الى الجنس وحده كما هو المقصود وان اشير اليه مجردا عن الاعتبار المذكور فهو بهذا الاعتبار ليس بمدلول الجمع فلا
يصلح لان يشار اليه باللام لانها تختص بالاشارة الى المدلول بمدخولها نعم اذا كان الجمع ماخوذا عن مفرد معرف بلام الجنس امكن الجنس مقدما صح
ما ذكر فيه فيكون بمنزلة العهد الذهني في المفرد كما سبق الاشارة اليه لكن لا يستقيم اعتباره في المثال المذكور اذ لا مفرد له بل ولا فيما له مفرد ولم يسلم
بنائه فيه كالجمع المكسر اذ التحقيق فيه انه موضوع لما زاد على الفردين من مدلول مفرده بوضع وحداني نوعي او شخصي الى عدم تعلق القصد بالركوب
على الثلثة او ما زاد في موارد اطلاقه غالبا ولا يذهب عليك ان تطرق الاحتمال المذكور حيث يصح لا ينافي ما قررناه من ظهور الجمع المعرف
في الاستغراق للوجه السابق لبعد الاحتمال المذكور فان الظاهر دخول اللام على المجموع لا دخول اداته على المعرف لان اتصالها بالكلمة اقوى
من اتصال اللام بها الثاني اذا وقع الجمع المعرف في سياق النفي كما في قول القائل والله لا اتزوج الثيبات ولا ازور الفساق كان المفهوم
منه السلب الكلي ولهذا الحنث اذا تزوج ثيبة او زار فاسقا فان حملنا الجمع على العموم كما هو قضية اطلاقهم هناك اشكل الامر في وجه
افادته للسلب الكلي هذا فان سلب العموم لا يستلزم الا السلب الجزئي كما في قول ما كل ما يتمنى المرء يدركه وان حملناه على الجنس على حد قولهم فلان
يركب الخيل واستظهرنا منه ذلك حيث يقع في سياق النفي ارتفع الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي نفي جميع الافراد لكنه ينافي اطلاقهم
القول بان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد من غير تخصيص بسياق الاثبات اللهم الا ان يدعى ان ذلك في الالة بالقرينة حيث يلزم
في المثالين ونظايرهما عراء الكلام عن الفائدة لو حمل على العموم ويتوجه عليه ان ذلك لا يلزم فيما فيه لو سلم استطرادا بمعونة العرف وكلامهم مبني على
تقدير التجرد عن القرينة وبالجملة والتحقيق ان يبني على الوجه الاول ويجاب بان السلب المتعلق بالعام يعتبر تارة من حيث الوصف اعني العموم
واخرى من حيث الموصوف اعني الافراد فان اخذ بالاعتبار الاول كما يتعين في العام المسور بكل كان مفاده سلب العموم الذي هو في قوة السلب
الجزئي لان رفع العموم لا يقتضي الا رفع بعض الافراد وان اخذ بالاعتبار الثاني كما يتعين في الجمع المعرف والمضاف والموصول كان مفاده السلب الكلي

المتعلق السلب في نفس الافراد لانها معناه وكذلك الفعل المنفي يعتبر تارة اسناده الى العام او تعليقه به قبل اعتبار النفي فيه وذلك وبان يعتبر ورود
النفي على الفعل المسند او المعلق بالعام فلا يقتضي النفي الا نفيه عن البعض ويعتبر اخرى نفيه قبل اعتبار الاسناد او المتعلق بان يسند المنفي الى
كل فرد او يعلق به فيقتضي عموم السلب من قبيل الاول قولك ما اكلت كل رمانة بل بعضها حيث نفيت الاكل المتعلق بكل فرد فلا يقتضي الا سلبه
عن البعض فلا ينافي اثباته للبعض ومن قبيل الثاني قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فان النفي فيه لم يتعلق بحب كل فرد بل جعل المنفي تعلق بكل فرد
ولهذا كان مفاده عموم السلب فيكون الجمع المحلى في سياق النفي للعموم لا ينافي عمومية السلب المتعلق به بمعونة العرف وبيانه لهذا مزيد تحقيق الا انه
تم الثالث قال بعض المعاصرين قضية الاصل ان يكون الجمع المحلى باللام للاستغراق الجماعات دون الاحاد لان مدلول الجمع جنس الجماعة فاذا عرف
باللام ولا بد منه للاستغراق كان استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله من الجماعات فيكون على قياس المفرد حيث ان استغراقه عبارة عن تناول
لما يصدق عليه مدخوله من الافراد الا ان الاتفاق والتبادر اخرجاه عن ذلك الى العموم الافرادي بسلخ المعنى الجمعية والظاهر ان معناه الاصلي قد هجر
وان الهيئة التركيبية موضوعة لذلك بوضع مستقل هذا ملخص مرامه على ما يستفاد من تضاعيف كلامه وقد اقتفى في ذلك اثر جماعة ممن تقدموا
عليه اقول وفساده ظاهر مما تلونا عليك في تحقيق معنى اللام وما اوردناه في تحقيق الاستغراق في الجمع المعرف وان شئت مزيد بيان للمرام وزيادة توضيح
للمقام فنقول ان ما يساعد عليه التحقيق ويرشد اليه التدبر بالنظر الدقيق ان اللام موضوعة بوضع حرفي للاشارة الى مدلول مدخولها اعني الجنس
من غير فرق بين المفرد والمثنى والمجموع الا ان المفرد لما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار زايد كان صالحا لان ياخذ بهذا الاعتبار ويشار اليه باللام
وان يؤخذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد وبعض معين منها ويشار اليه بها على ما سبق تفصيله ومدلول الجمع على ما عرفت هو الجنس باعتبار تحققه فيما
زاد على الفردين فاللام فيه للاشارة الى الجنس الماخوذ بهذا الاعتبار وحيث ان الجنس الماخوذ بالاعتبار المذكور عين الافراد صح ما ذكرناه سابقا
من ان اللام في الجمع للاشارة الى الافراد واما افادته للاستغراق فمبني على ما عرفته من ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه عند المتكلم عقلا وعند
المخاطب وضعا وظهورا اطلاقيا وعند عدم القرينة لا يكون شيء من مراتب الجمع متعينا عند السامع الا الجميع فالاشارة من المتكلم دليل على
ارادة ما هو المتعين عند السامع اعني الجميع دون غيره ومن هذا التحقيق يظهر انه لا فرق بين استغراق المفرد المعرف وبين استغراق الجمع المعرف
في حيث ان اللام فيهما للاشارة الى الجنس الماخوذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد وكون الجنس ماخوذا في الاول اظهر وجهية باعتبار تعينه
الجزوي وفي الثاني باعتبار تعينه الافرادي لا يوجب الفرق بين الاستغراقين اذ انما يوجب الفرق بين المعنيين وكذا كون الاستغراق في الاول
افراديا وفي الثاني صالحا له ولغيره لا يوجب الفرق بينهما في نفس الاستغراق بل في كيفيته فان الفرق لفظا من حيث ان الجمع يدل على كون الجنس
ملحوظا في ضمن الافراد بواسطة جزئه وهو الاداة وليس في المفرد ما يدل على ذلك وانما يستفاد اعتبار المتكلم اياه من امر خارج ومن هذا البيان
يظهر فساد ما زعمه من ان حمل العموم في الجمع على العموم الافرادي يوجب انسلاخ معنى الجمعية وابطالها كيف ولو صح ما ذكره لصح اطلاق
الجمع على الواحد والاثنين كصحة اطلاقه على ما زاد اذ المانع من ذلك قبل دخول اللام انما هو معنى الجمعية المعتبرة في مدلول الصيغة وقد بطلت
ولم يحدث بعده مانع اخر وهو مما لا يلتزم به احد وزعم المحقق الشريف ان الجمع دال على الجنس مع الجمعية فلو اجرى حالة الاستغراق على
قياس المفرد كان معناه كل جماعة فيلزم التكرار في مفهومه لان الثلثة مثلا احدى الجماعات فيندرج فيها بنفسها وجزء من الاربعة فما زاد

حتى المجموع فيندرج في ضمن كل مرتبة وكذا سائر الجماعات فيكون مدلوله تكرارا محضا قال ولهذا ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بكل
واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد في استغراقه كانه قد بطل منه معنى الجمعية وصار للجنسية وتارة بالمجموع من حيث المجموع كما في قولك
للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل هذا ملخص كلامه وضعفه ظاهر اذ غاية ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات ان
يكون قول القائل اكرم العلماء بمنزلة قوله اكرم كل جماعة منهم او اكرم كل علماء فكما لا تكرار في الثاني بحكم العرف واللغة فكذا ما هو بمنزلته وتحقيقه ان
التكرار انما يلزم هناك على تقدير الجمود على ما يقتضيه اللفظان بحسب اصل الوضع لكن لا يتعلق القصد به في الاستعمال كما لا يراد غير صور التكرار ويلغى
صور التكرار اما بقرينة عدم الفائدة في اعتبارها ولغير ذلك ثم ما توهمه من ان تفسيرهم للجمع المعرف بمعنى كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية منه مردود
بما عرفت انفا بما لا مزيد عليه بقي الكلام في ان عموم الجمع المعرف مجموعي او افرادي فنقول الذي يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول الجمع مجموع الاحاد
لا كل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة اليه الا الاشارة الى تلك الافراد والظاهر من تعلق حكم او نسبة بما يدل على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول
القائل جئني العلماء بمنزلة قوله جئني بهذه الجملة فقولهم في الصورة المذكورة اقرار للكل بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا لم تنصب قرينة على اعتبار
تعلق الحكم بالمجموع من حيث الاحاد وان نصبت عليه قرينة كما هو المستفاد غالبا من الحكم المتعلق به كان للعموم الافرادي وامثلته كثيرة

فصل اختلفوا في ان المفرد المعرف هل يفيد العموم عند عدم العهد او لا فذهب الى كل فريق والظاهر ان حكم المثنى المعرف حكم المفرد في ذلك فيمكن
ان يعتبر المفرد هنا بما يقابل المجموع فيتناول احتج الاولون بوجهين الاول جواز وصفه بالجمع على ما حكاه بعضهم من قولك اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر وهذا ضعيف لان الاستعمال المذكور شاذ نادر لا اختصاص البعض بقلة في خصوص الموردين فيمكن القدح في صحته او ثبوته و
لو سلم فهو مقصور على مورد السماع فلا يثبت المقصود في غيره ومع ذلك فهو ارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها على انه معارض باستعمالهم
في الجنس في مثل قولهم الرجل خير من المرأة وهو مطرد في الحدود والتمسك باحد الاستعمالين ليس باولى من التمسك بالاخر واجيب ايضا بالمنع من
دلالته على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد واعترض عليه الفاضل المعاصر تعالى صاحب لم ره بانه
مبني على ان لا يكون عموم الجمع افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق وضعفه ظاهر لان مدلول المفرد المعرف على تقدير افادته للعموم كل فرد ومدلول الجمع
مجموع الافراد على ما مر بيانه لا كل فرد فيمتنع ان يوصف احدهما بالاخر ولا ينافي ذلك ما قررناه من ان عموم الجمع في الغالب افرادي لا مجموعي لان ذلك
بحسب تعلق الحكم به وهذا واضح نعم يتجه الكلام في تعلق الجواب المذكور برفع الدليل فيمكن تنزيله على منع الصغرى الدليل من جواز وصفه بالجمع فيرجع
الى المنع من صحة ما تمسك عليه من المثالين او ثبوتها واطراده لما مر من المنافرة او يمنع كبراه من كون الموصوف بالجمع عاما افراديا بل
مجموعيا لما مر وهو غير موضع النزاع الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجاب عنه بعضهم بانه مجاز
لعدم الاطراد واورد عليه بعض المتاخرين بانه لا مجال لانكاره افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة
التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا حيث لم يستعمل في غيره لكان
مجازا على حد سائر صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة يفيد وقوع الاستثناء منه في الاية لا ينهض باثبات ذلك بل انما
يثبت المعنى الذي لا نزاع فيه هذا كلامه ونحن نقول قد عرفت مما حققناه سابقا بان مفاد اللام في المفرد وغيره ليس الا الاشارة الى مدلول

مدخولها

مدخولها ماخوذا بتعيين لاحق له فمفادها في المفرد الاشارة الى الحقيقة التي يدل عليها اللفظ بتعينها الجنسي او الشخصي ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد
المتعينة ولو بعهد وشبهه فمن زعم ان اللام مستعملة في شيء من موارده في الاستغراق فقد اخطأ نعم يفيد الاستغراق في الجمع لا بمعنى انها تستعمل فيه
في الاستغراق بل بمعنى انها تحمل على الاستغراق جميع افراد الاحاد عند عدم ما يقتضي تعيين ما دونه لما سبق ذكره واما في المفرد فهي ظاهرة في الاشارة
الى الحقيقة من حيث تعينها الجنسي حيث لا يكون تعيين عهدي نعم قد يؤخذ الحقيقة المشار اليها بالاعتبار الاول باعتبار تحققها في جميع الافراد لا لدلالة
اللام او المعرف بها عليها اذ ليس مدلولها كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل لدلالة امر اخر عليه كقرينة الاستثناء في الاية ونحوها فيفيد العموم بمعونة
بل كما يؤخذ الحقيقة المشار اليها باللام المدلول عليها باللفظ منكرا بالاعتبار المذكور بدل عليه بامر خارج كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت وقولهم تمرة
خير من جرادة فلا فرق في استفادة الاستغراق من المفردين معرفة ونكرة فكما ان المعتمد في الثاني غير لفظه فكذلك في الاول وبهذا يسقط
ما ذكره التفتازاني من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازا وساق المثالين وغيرهما وذلك لانا لا نسلم انها مستعملة في تلك الموارد ونظائرها في
تلك الموارد ونظائرها في غير معناها الاصلي اذ القرينة التي تدل على اعتبار العموم فيها لا تدل على كونه مقصودا من لفظها والتجوز انما يلزم على تقديره
كما مر هذا ولا يجعل اللام في المفرد ايضا للاشارة الى الحقيقة المتعينة من حيث تحققها في ضمن جميع افرادها كما مر الاشارة اليه ولعله خلاف الظاهر حيث
يراد به الاستغراق من حيث ان تعين الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع افراده تعين ضعيف لشوبه بضرب من الابهام فلا ينصرف
الاشارة اليه فظهر مما حققنا بطلان كل من الاستدلال والجواب والايراد وبقي الكلام فيما جعله المورد مورد النزاع وبطلانه مما لا يكاد
يخفى اذ كون المفرد المعرف حقيقة في الجنس والعهد مما لا ارتياب فيه اصلا وكلما تهم مصرحة به فكيف يتصور وقوع النزاع في اختصاصه
بالاستغراق بل الذي يناسب ان يجعل محلا للنزاع بحيث يوافق كلمات القوم ولا ينافي ما حققناه هو ان المفرد المعرف اذا استعمل مجردا
عما يعينه للعهد مع عدم صلوح الحكم للتعلق بالجنس من حيث هو فهل الظاهر تعلق القصد بمدلوله باعتبار تحققه في جميع الافراد او لا فمن
قال بالاول قال بانه يفيد الاستغراق ومن قال بالثاني نفى ذلك فالمراد بالافادة الافادة ولو بواسطة الاطلاق توسعا احتج الاخرون
ايضا بوجهين الاول عدم تبادر العموم منه عند الاطلاق الثاني انه لو عمه لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا وما ان الحجتان كما ترى
انما تثبتان بظاهرهما كون المفرد المعرف مجازا في العموم اذا استعمل فيه او كونه غير لازم لمعناه عند الاطلاق ولكن قد تمسك بهما من قال
بالاشتراك بينه وبين الاستغراق وبين غيره وحمل كلام الاخرين ممن دافعه على نفي العموم عليه هو غير واضح نعم يمكن تاويل الدليل
الاول بان المراد عدم تبادر العموم منه على التعيين فلا يكون حقيقة فيه على التعيين لكن يشكل تنزيل الدليل الثاني لان عدم الاطراد لو صلح
دليلا فانما يصلح دليلا على المجازية لا على الاشتراك الا ان يراد عدم اطراده بالنسبة الى كل ما يصلح له المفرد المعرف حقيقة وفيه تعسف تنبيه
قد عرفت ان مدلول المفرد المعرف هو الحقيقة الملحوظة باعتبار تعين لاحق لها فمدلوله في غير العهد هي الحقيقة الملحوظة باعتبار تعينها الجنسي
وح فاذا تعلق بها ما يصلح لان يكون لاحقا لها من حيث هي فلا اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد الحدود التي هي من قبيل التصورات
وفي غيرها شائع ولهذا نسمع المنطقيين يقولون لا عبرة بالقضايا الطبيعية في العلوم والا كان تعلق الحكم بها قرينة على اعتبارها من حيث
الفرد وهذا مطرد في الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هي غير معقول فان الحقيقة من حيث هي مجردة عن اعتبار

تجوزان م

الوجوه والعدم مما لا يصح تعلق الارادة او الكراهة بها وتعلقهما بها باعتبار الوجود يتعلق بها باعتبار الفرد لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا يكون
الا جزئية ولا نعني بالفرد الا هي ذلك ولا يتوهم ان هذا ينافي القول بان الاوامر تتعلق بالطبايع دون الافراد لان المراد هناك ان ما يتعلق به صيغة
الامر ولا ريب ان ما يفيده الصيغة انما هو طلب الايجاد وهو انما يتعلق بالطبيعة من حيث هي لانها مدلول المادة التي وردت عليها الهيئة فيخدم
دون الفرد والكائنات الطبيعة بالقياس الى الطلب جزئية لانه انما يتعلق بها باعتبار وجودها الخارجي وهي بهذا الاعتبار شخصية لا محة وقد مر التنبيه
على هذا مرارا واذا حققت ذلك في الاحكام التكليفية فقس عليه الحال في الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي او سببيتها او مانعيتها
او صحتها او بطلانها غير معقولة بل كل ذلك انما يلحق الهيئة باعتبار تحققها في الخارج ومما حققناه يظهر فساد ما زعمه بعض المعاصرين حيث قال
والقول بان الطبايع تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهر بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح قال
وغاية ما يتوهم انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه ان القول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء لا يمكن التكليف بها ثم قال ولا فرق بين تعلق
الحل والجواز والحرمة ونحوها هذا كلامه ونحن نقول من الواضحة الجلية التي لا يكاد يعتريها شك او تخفى على اولي العقول ان مطالب العقلاء بل وغيرهم
لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها او عدمها او تعلقها بها من حيث هي ممتنع انه لو قدر قول قائل لا اريد حقيقة الشراب بل من حيث
وجودها وعدمها بل اريدها من حيث هي والحلف بها كذلك لم يشك احد في كونه سفها وهذيانا ومع ذلك لا يتبين كونه امرا او نهيا لان ارادة
الماهية من حيث هي قدر مشترك بينهما وحيث انها مرادة في الامر باعتبار الوجود وفي النهي باعتبار العدم فاذا تجردت عن الاعتبارين
بقيت مرددة بينهما وانت عند التامل والتحقيق تجد ان من اجاز ذلك قد اشتبه عليه نفس الامر وليس امر وجداني عليه لسبق امر وجداني عليهم
بعض الشبهات فاخذ الماهية المطلقة بها حد الاعتبارين وزعم انها مجردة عنهما وقد مر التنبيه على ذلك في مباحث النهي وكذا الحسن والقبح
بالمعنى الذي يستتبع الاحكام واما الحسن بمعنى كمال الماهية والحقيقة والقبح بمعنى نقصها فيجوز ان يلحق الماهية من حيث هي واليه ينظر قولهم الرجل
خير من المرأة فان وجه الخيرية كمال حقيقته بالنسبة الى حقيقتها ونقصان حقيقتها بالنسبة الى حقيقته وكذا الحال في مفاهيم الاستعمال بالنسبة
الى الطبايع التي تقع قيودا للمطلوب او لمتعلق الحكم ولو بواسطة او وسايط كما في ادخل السوق وان امكن عدم اعتباره نعم يستثنى من ذلك
ما يقع منها قيدا للوجود والايجاد من غير واسطة كما في اوجد الاكرام فان المراد هناك نفس الطبيعة وقد مر التنبيه على ذلك سابقا واذا تبين
لك مما حققنا ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعي او ما يكون بمنزلته لزم اعتبارها من حيث الفرد والوجود فنقول اذا كان الحكم مما يصح تعلقه
بالحقيقة باعتبار فرد ما بحيث لا يكون في الحمل عليه منافيا في مقتضى المقام حمل عليه لان امتناع تعلق الحكم بالحقيقة من حيث هي انما يقتضي اخذها باعتبار
الفرد في الجملة واقل اخذها باعتبار فرد ما فاذا لم يكن هناك ما يوجب اعتبار ما يزيد عليه تعين الاقتصار عليه كما في قولك اعط الفقير درهما او
جئني بالرجل حيث لا عهد والثاني في اخذ الحقيقة باعتبار فرد لا بعينه ما ينافي وضع المقام كلزوم الاجمال حيث لا يكون شاهد على التعيين كالعهد
وشبهه تعين اخذها باعتبار جميع الافراد كما في قوله تعالى واحل الله البيع فان الحمل على حلية فرد ما منه مبهم غير معقول لان المبهم لا وجود له فيمتنع قيام
الوجودية والكائنات الاعتبارية به وحمله على فرد معين عندنا ترجيح غير مرجح وعلى المعين في الواقع يوجب الاجمال المنافي لمقتضى الحال حيث انه
سبق في مقام البيان وعلى فرد لا بعينه على البدلية مخالف لاطلاق الكلام على ما هو المفروض في المقام فان مرجع ذلك الى اشتراط حصول الآخر ومع

بعدم حصول

بعدم حصول الآخر وليس في اللفظ ما يدل عليه فتعين التعميم وقد يصار الى التعميم نظرا الى كونه انسب بما يقتضيه المقام واوفق بما سبق له الكلام من اظهار الامتنان
والانعام ومنه قوله تعالى خلق الماء طهورا الحديث وهذه الحكمة تدخل في المفرد المعرف فيوجب حمله على العموم كذلك وقد توجد في النكرة فتوجب حملها عليه
ومنه قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فان التنوين فيه اما للتمكن والمراد بالماء الجنس باعتبار تحققه في جميع الافراد بقرينة ما ذكرنا وللتنكير والمقام
يفيد مفاد لفظ كل فكانه قيل كل ماء والفرق بين الحكمتين ان الاولى تقتضي التعميم بحسب الافراد التي يتحقق فيها الامتنان والاولى تقتضي ذلك بحسب الافراد
المتساوية في تعلق الحكم بها دون المرجوحة ولهذا ينظر ما تعارف بينهم من حمل المطلق على الافراد المتعارفة اي المتعارفة بحسب مقام الحكم وتحقيقه ان تعلق
الحكم بالحقيقة حيث يتعذر تعلقه بها من حيث هي يقتضي اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما فيعم كل فرد لا رجحان لغيره في ذلك الحكم عليه فاذا اتفق
رجحان البعض لكونه اوفق بالحكم المذكور من غيره بحيث يوجب في متفاهم العرف صرف المراد اليه عند الاطلاق تعين الحمل عليه وهذا مما يختلف باختلاف
المقام والاحوال فلفظ العبد في مثل قول القائل وكلتك في شراء العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم دون المريض والمعيب فالاطلاق فيه بمقتضى المقام
يقوم مقام التصريح بالقيد بخلاف ما لو نذر ان يعتق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح السليم هو الراجح المتعارف في مقام
التوكيل في الشراء دون مقام النذر وكذا الحال في مثل قولك اشتر لي عبدا ونذر ان يعتق عبدا يعني ان النكرة موضوعة لفرد لا بعينه ومما حققناه
يتضح لك فساد ما زعمه بعض المعاصرين في المقام من ان انصراف المطلق الى الافراد الشايعة لعله مبني على توهم الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ
مع هجر معناه اللغوي او مع بقائه واشتهار المعنى العرفي او على صيرورته فيها مجازا مشهورا فرجح على الحقيقة المرجوحة ثم اورد على الاول باستبعاد
دعوى وعلى الثاني بانه لا مدخل للشهرة في تعيين احد معاني المشترك وعلى الثالث بمعارضة الشهرة لاصالة الحقيقة ثم عين لحوق الحكم للافراد
الشايعة لتحقق ارادتها على تقدير ارادة كل من المعنيين على التقديرين الاخيرين بخلاف غيرها ولا يخفى ان منع كون الشهرة قرينة
على تعيين احد معاني المشترك مع كونه مكابرة مناف لما ذكره في الاخير من معارضتها لاصالة الحقيقة وكون الافراد الشايعة محققة الارادة
لا يصلح الا لاثبات الحكم الظاهري في مقام العمل ومقصود القوم من دعوى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة تعيين المراد كما اوضحنا
وجهه ومع ذلك ففساد الاحتمالات المذكورة ظاهر اذ ليس شيء منها من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة ولا سيما الاول اذ لفظ العبد في
مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح السليم والا لفهم ذلك منه في مثال النذر ايضا ولكان قولك اشتر لي عبدا صحيحا كان او مريضا سليما
كان او معيبا مجازا وهو معلوم الخلاف واحتمال ان يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل مقام التوكيل لخصوص الصحيح السليم مما لا يكاد يخفى
فساده بعد التامل في كيفية الدلالة ومنشائها والا لامكن سد باب المجاز بفتح هذا الباب فيقال المجاز موضوع لمعناه المجازي عند حفافه
بالقرينة فلا يتحقق مجاز اصلا بل التحقيق انه ليس مستعملا في معناه والتقييد بالصحيح والسليم انما يفهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ
فصل الجمع المضاف ظاهر في العموم كالمعرف باللام وهذا مما لا خفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال في منشاء هذا الظهور ولعل
السر في ذلك كون الاضافة مقتضية لان يكون المراد بالمضاف الشيء المعهود عند المخاطب بالاضافة باعتبار كونه معهودا عنده بها لانها موضوعة
لنسبة المضاف الى ما اضيف اليه باعتبار كونه متعينا عند المخاطب بتلك النسبة والى هذا اشار بعض محققي النحاة حيث قال تعريف الاضافة
باعتبار العهد فلا تقول جاءني غلام زيد الا لغلام معهود بينك وبين المخاطب قال نجم الائمة هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد يؤتى

غلام زيد من غير اشارة الى المعين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه كثير من الكلام وح فحيث لا تكون قرينة توجب تعيين البعض
تعين الحمل على الجميع لتعينه عند المخاطب بخلاف ما دونه من المراتب لتردده بين الجملة كما عرفت في المبحث المتقدم هذا اذا كان الجمع مضافاً
الى المعرف كعلماء البلد ورجال الدار واما اذا كان مضافا الى النكرة كرجال دار وعلماء بلد فيحتاج الى مزيد توجيه وذلك بان يق اضافة
الجمع الى النكرة لما لم توجب التعيين من حيث ما اضيف اليه نظرا الى ابهامه بهذا الاعتبار وان اوجب التخصيص فلو لم يعتبر المضاف اعني الجمع
ح باعتبار الجميع بل باعتبار بعض غير معين زاد فيه الابهام المنافي لوضع الاضافة ولو اعتبر من حيث الجميع قل نظرا الى كون الابهام فيه
ح من حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى اصل ما فيكون بحكم اقرب المجازات في وجوب الحمل عليه عند تعذر الحقيقة واما المفرد
المضاف فالحق انه لا يفيد العموم فيه مطلقا كما يظهر بالتتبع في موارد استعماله لا يق يمكن التمسك في اثبات عمومه بالبيان المتقدم في الجمع
وتوجيهه السابق بل ليس المراد ح المفرد بالمضاف الطبيعة من حيث هي لما مر من حيث الفرد فحيث لا قرينة على ارادة البعض يتعين
الحمل على الجميع لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح والخروج عما يقتضيه اصل الاضافة لانا نقول الظ من تعريف المفرد بالاضافة عند عدم
العهد تعريفه باعتبار الجنس او التميز في الذهن فمعنى غلام زيد هذه الطبيعة الخاصة من الغلام فلا يجري فيه الوجه المذكور والفرق بينه
وبين الجمع ان مدلول الجمع الافراد ولا تعين لشيء من مراتبه لدى السامع عند عدم العهد الا الجميع بخلاف المفرد فان مدلوله
المهية والجنس فيمكن اعتبار التعيين فيه بحيث لو الجنس كما في المفرد المعرف باللام او الصنفي كما في المقام او الشخصي كما مر في العهد و
لا يشكل ذلك باستلزامه تعريف المضاف الى المنكر لان التعيين بالمنكر يفيد كمال التعيين المعتبر في التعريف وان افاد التخصيص
واعلم ان بعض الاصوليين صرح في بعض مباحث الامر بان المصدر المضاف يفيد العموم واثبت به عموم الامر في قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره واستشهد عليه بصحة الاستثناء منه في الآية والحق ان المصدر المضاف كغيره من المفردات
المضافة مما لا اشعار له بالعموم بنفسه فان قولنا اعجبني ضرب زيد محتمل لان لا يترتب على اعجاب كل ضرب صدر منه واما الامر في الآية فهو مفيد للعموم
لا لما ذكروه بل لوقوعه في سياق ما هو في معنى النهي كما مر التنبيه عليه في محله فصل الاكثر على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم وقيل بل يفيده وعن
الشيخ انه يفيده نظرا الى الحكمة ولا فرق في موضع النزاع بين انواع الجمع ولا بين المنون منه وغيره نعم ينبغي ان يراد به ما عدا المضاف
لما مر من افادة العموم والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون لنا ان الجمع بحكم التبادر موضوع للمهية الملحوظة باعتبار كونها متحدة مع ما زاد
الفردين والمهية الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة للصدق على كل جملة من الافراد حتى الجميع فاذا دخل عليه التنوين وهي ظاهرة
في النكارة التي مفادها مصداق من مصاديق ما دخلت عليه لا بعينه كان مدلوله احد تلك المصاديق لا على التعيين فتردد بين الجميع
وما دونه من المراتب مما فوق الاثنين فلا يختص بالجميع والظ انه لا نزاع في صلوحه للجميع على البدلية وان كان منونا قال العلامة التفتازاني
لا نزاع في ان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث انه احد افراد الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة واما النزاع في كونه
ظاهرا في العموم على حد سائر الصيغ هذا ثم عندي على صلوح الجمع المنون لجميع الافراد وعلى لحوق التنكير به اشكالان ينبغي التعرض
لهما ولدفعهما تنقيحا للمرام وتحقيقا للمقام الاول ان قضية كون الادات في الجمع حرفا وكون الحروف [illegible] موضوعة بالوضع

العام ملعان

العام ملعان خاصة على التحقيق في اوائل الكتاب ان يكون مدلول الجمع خصوص مرتبة من المراتب التي هي فوق الاثنين دون القدر المشترك بينها اذ
كما بيناه في وضع الحروف فلحوق التنوين به يوجب طريان النكارة عليه بحسب مصاديق المرتبة التي استعمل فيها الجمع والظ ان هذا لا يتحقق في حق الجمع اذا
تعدد في مصاديقه الثاني ان التنكير لا يخ اما ان يكون لاحقا لما عرضت عليه وصف الجمعية او لنفس الوصف وفي الاول يوجب التدافع بين مفاد
التنوين الدالة على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الدالة على التعدد وفي الثاني يبطل لما سبق التنبيه عليه من ان الجمعية المفهومة من الجمع معان
وانها غير ملحوظة لنفسها بل الملاحظة حال ما تعلقت به بدليل ان الدال عليها حرف او بالحكمة بالاتفاق ومعاني الحروف مما يمتنع وصفها بوصف
او تقييد لان كلا من الوصف والتقييد في قوة الحكم يستدعي كون الموصوف والمقيد متصور النفس ملحوظا لذاته والى هذا ينظر ما يق من عدم
جواز دخول الحرف عليه اذ ليس المراد دخوله عليه لفظا فان جوازه من الامور الجلية التي لا يعتريها وصمة الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله
على الاسم والفعل وجوابه ان الحروف حيث كانت موضوعة لمعان التبعية ملحوظ بها احوال ما دخلت عليه وارتبطت به فلا جرم كان مدخولها معان
مستقلة بالذات ملحوظة في نفسها فان ما يلاحظ لغيره يستدعي كون الغير ملحوظا لنفسه بالضرورة والسر فيه ان وجود معنى الحرف في
الذهن وجود عرضي فيمتنع قيامه بمثله للزوم قيام المعنى بالمعنى وهو مح وتعلقه بشيء عبارة عن قيام لحاظه به فلا يتعلق بمثله واما ما اشتهر
ما بين علماء الميزان في بيان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة من ان السلب في المعدولة متعلق بالمحمول وفي السالبة
بالنسبة فتسامح لان السلب لا يتعلق بالنسبة بل التحقيق انهما مشتركان في كون حرف السلب فيهما متعلقا بالمحمول واما الفرق فان تعلق السلب في
المعدولة متقدم على اعتبار النسبة وفي المحمول اعني اخذ المحمول محمولا وفي السالبة متاخر عنه فالنفي يتعلق في السالبة بالمحمول المثبت و
تعلق النسبة في المعدولة بالمحمول المنفي هذا وينبغي تنزيل كلامهم هذا ونظائره عليه وجه دفع الاول ان كون الجمع موضوعا للقدر المشترك من
المراتب لا ينافي كون اداته موضوعة بالوضع الحرفي وذلك لان معنى كون الوضع عاما والموضوع له خاصا ان الواضع لاحظ معنى كليا ووضع
اللفظ بازاء ذلك المعنى منضما الى احدى خصوصيات افراده كما في اسماء الاشارة والضمائر او خصوصياتها على جعل ذلك المعنى آلة لملاحظة حاله كما في الحروف
بل سرها فان من مثلا موضوعة للقدر المشترك من الكل لا انها موضوعة لخصوص كل فرد من افراد الابتداء للقطع بان المفهوم منها في قولك
سرت من البصرة او سر من البصرة انما هو خصوص ابتداء وهو ما لوحظ به حال السير مقيسا الى البصرة لا خصوص فرد منه هذا اذا
اعتبر خصوصية المفهوم مجردا عما يعتريه من اللحاظ والافلا ريب في كونه جزئيا حقيقيا بهذا الاعتبار كما سبق تحقيقه وح فكون اداة الجمع
موضوعة للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي كون وضعها حرفيا مع ان الاشكال المذكور وارد على تقدير كونها موضوعة لخصوصية كل
مرتبة من المراتب ايضا لانه ايضا كلي وان كان اخص من الاول وينبغي تنزيل كلامهم عليه وجه دفع الثاني ان النكارة ليست لاحقة
لوصف الجمعية ولا لموصوفها المجرد عن اعتبارها اعني مدلول المفرد من المهية من حيث هي بل لاحقة لتمام مدلول الجمع اعني المهية
الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة للكل كصلوحها للبعض فباعتبار التنكير فيها يجب ترددها بين ما يصلح له من المصاديق من غير اختصاص
لها ببعض دون بعض نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا وقع الجمع المنكر في مقام الاخبار كقولك جائني رجال من اهل
الدار فان [illegible] عدم مجيء الجميع وعدم العلم به والا كان المناسب تعريفه فتعين الاول حيث يتبين عدم الثاني هذا كتحقيق المقام

عَلَى ما سياعد عليه النظر الجليل والتحقيق ان الجمع المصحح مشتمل على مادة موضوعة للجنس وعلى اداة موضوعة بوضع حرفي لملاحظة الجنس اعني مدلول المفرد
ومقيدا بمصداق من مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين فيكون تقييده بكل مصداق تقييدا ترديديا بمعنى ان تقييده بكل مصداق
على وجه يصلح لتقييده بمصداق آخر على البدلية ومثله الجمع المكسر وما المفرد له الا انهما موضوعان لهذا المعنى بوضع وحداني كما مر في المشتق
فحكم الجمع حكم المفرد المنون والمثنى في ان مدلولها اتم الا بعد اخذ الجنس مقيدا بالشخص وان افترقت من حيث ان المعتبر في المفرد تقييده
بشخص واحد وفي المثنى بشخصين وفي الجمع باشخاص ومن حيث انه قد اعتبر في وضع التنوين عدم اعتبار التعيين في مدلول مدخولها حال
الاطلاق كما مر ولم يعتبر ذلك في اداة التثنية والجمع فاتضح من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمثنى كمدلول المفرد المنون جزئي لا كلي كما يقتضيه التحرير
الاول ومما يحقق ذلك ان التعدد المستفاد من التثنية والجمع ليس راجعا الى النفس الحقيقة لوضوح عدم تعددها في نفسها ولا الى مفهوم المفرد
لظهور عدم تعدد هذا المفهوم في نفسه الى المصداق فيكون مدلولها الطبيعة المقيدة بمصداق الفردين او ما زاد فيكونان جزئيين لان الطبيعة
المأخوذة من حيث التقييد والاتحاد بالفرد جزئية لا محة ولا يشكل ذلك بنحو كليين وكليات وجنسين واجناس ونوعين وانواع
فان المثنى والمجموع في مثل ذلك جزئي بالقياس الى مدلول الكلي والجنس والنوع وانكان المعروض لها كليا ومن هنا يظهر الحال في المفرد المنكر
بالمقايسة ومما قررنا يتضح ايضا ان التنوين الداخلة على الجمع انما للنكارة فيكون موكدة للنكارة المعتبرة في مدلوله بل محققة اياه للتنكير
ولهذا لا يقبل التعريف معها فان مفاد الجمع المهية المقيدة بمصداق ما فوق الاثنين لا بشرط اعتبار تعيين المصداق ولا بشرط اعتبار
عدمه فيصح ان يعتبر المصداق معينا ويدل عليه باداة عدم العهد والاستغراق وان يعتبر من حيث عدم اعتبار التعيين فيه ويدل
عليه بالتنوين المفيدة لذلك المجردة التمكن وربما يؤيده الاستغناء عنه في الجمع بالواو والنون لتمامية الاسم فيه بنون هذا و
احتج موافقونا بوجهين الاول القطع بان رجالا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لآحاد جنسه بدلا فكما ان رجلا ليس للعموم
يتناولا لكل بحيث ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من المراتب وفيه نظر لان الظ ان من قال بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه لعموم المراتب
والجماعات بل انما يقول باختصاصه بالمرتبة الاخيرة والذي يناسب الاستدلال به على عدم افادته للعموم ان يق فكما ان رجلا لا يختص بشيء من آحاده
وكذلك يجب ان لا يختص رجال بشيء من مراتبه التي منها الجمع لتساويها في الصلوح ولزوم الترجيح من غير مرجح على تقدير التخصيص ببعض دون
بعض هذا على ما يقتضيه ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر بالمفرد المنكر في عدم الاختصاص بالعموم وان اريد الحاقه به في عدم الدلالة
على العموم مطلقا اتجه عليه ان يق لا نم دعوى المساواة بينهما لحصول الفرق فان العموم بمعنى جميع الافراد واحد مصاديق الجمع المنكر
وليس باحد مصاديق المفرد المنكر وعدم دلالة المفرد عليه لا يوجب عدم دلالة الجمع عليه فتدبر الثاني لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل
الجمع اتفاقا ولو كان للعموم لما صح واورد عليه بان هذه دلالة بالقرينة لظهور ان احدا لا يملك عبيد الدنيا ورده التفتازاني وغيره بان معنى
العموم جميع عبيده لا غير كما في قولنا له عندي العبيد ولا قرينة على نفي ذلك وهو جيد حجة القول بانه للعموم وجوه الاول ان الجمع حقيقة في
كل مرتبة من مراتبه فلو حمل على الجمع فقد حمل على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عنه اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في كل واحد
على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع وهذا الجواب انما يستقيم اذا كان مقصود المستدل حمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة بخصوصها مرادة

عنه بالمطابقة

عنه بالمطابقة فيكون موضوعا بالوضع العام خصوصيات المراتب وهذا وانكان بظاهر كلامه اوفق الا انه في نفسه بعيد بل ربما كان ارجع الى
القول بان المشترك ظاهر في حكم عند الاطلاق ظاهر في جميع معانيه واما اذا كان المقصود حمله على جميع الافراد المشتملة على جميع حقايقه تضمنا
فالنقض المذكور منقوض بان بينهما فرقا من حيث ان جميع الافراد ليس باحد الآحاد التي يصدق عليها المفرد المنكر على البدل بخلاف الجمع
فانه حقيقة في الجمع ايضا وهو يشتمل على جميع حقايقه فيكون الحمل عليه اولى وعلى هذا فقوله فقد حمل على جميع مصاديقه معناه فقد حمل على معنى
يتضمن جميع حقايقه وثانيا بان الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من المراتب بل في القدر المشترك بينها فلا يكون له دلالة على خصوص شيء منها
وهذا الجواب قد اختاره العضدي واعترض عليه التفتازاني بان كل مرتبة من المراتب فرد من افراد القدر المشترك فيكون الجمع حقيقة
فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد وقلت جاءني انسان وهذا الاعتراض لا يخ
من ضعف لان كلام المستدل ظ في ان الجمع حقيقة في كل مرتبة بخصوصها وانه لو حمل على العموم فقد حمل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه فيندفع
بالجواب المذكور ومبنى الاعتراض على ان المراد كونه حقيقة في كل ولو من حيث القدر المشترك وهذا بعيد عن ظ كلام المستدل نعم على تقديره لا يتجه الجواب
المذكور ولكن نظر المجيب الى ظ الدليل وللمستدل ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقدير ان يكون الجمع للقدر المشترك ايضا فيجعلها قرينة
على كونه ماخوذا باعتبار الفرد الاعم وهو الجميع فالتحقيق في الجواب منع الاولوية المذكورة لان مرجعها الى الاستحسان ولا تعويل عليه واعلم
ان ما ذكره المستدل من ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه يحتمل بظاهره وجهين الاول ان الجمع موضوع للحقيقة باعتبار كونها متحدة
بمرتبة من المراتب الكلية لا على التعيين لكن يابى عن هذا ظ قوله فقد حمل على جميع حقايقه اذ لا يكون للجمع على التقدير المذكور الا حقيقة واحدة فانه
لا يزيد مفاده باعتبار الهيئة على مفهوم التقييد الملحوظ بين حال الطبيعة والمراتب وظاهر انه مفهوم واحد كمفهوم مادته وان تغاير قيوده المعتبرة
على وجه البدلية لخروجها عنه كخروج لحاظ حال الغير عن مدلوله وان اعتبر فيه تحقيقا للحرفية فان ذات الحصة لا تغاير الهيئة المضافة مقيدة في موارده
لان تعدد اضافاتها وقيودها ولا ينافي ذلك جزئيتها حيث يضاف الى الجزئي ومثله الكلام في المجموع على ما اخترناه الا ان القيود المعتبرة فيه عندنا
مصاديق المراتب وعلى القول المذكور نفس المراتب ومنه يظهر الحال في المنكر والمثنى ايضا ويمكن ان يجعل تعدد موارد اطلاقه فلا ينافي الوحدة المذكورة
الثاني انه موضوع بالوضع العام بازاء كل واحدة من المراتب بخصوص كوضع اسماء الاشارة بالنسبة الى احاد المفهوم المشار اليه فيكون بحكمها
في كونه حقيقة في كل مرتبة بالتعيين فيتحقق له حقايق كاسم الاشارة وكل من الوجهين لا وجه له اما الاول فلانه لو كان مدلول الجمع ما ذكر فيه لصح
اكرم كل مسلمين مريدا به العموم بحسب المراتب كما يق اكرم كل مسلم ويراد به العموم بحسب الافراد وبطلان التالي قاض ببطلان المقدم واما الثاني
فلانه لو كان ذلك معنى الجمع لما تناول قولنا اكرم كل رجال الا فرادا ما زاد على مرتبة واحدة وفساد التالي يقضي بفساد الاول بل الحق انه موضوع للقدر
المشترك بين المراتب كما يراه العضدي وغيره او الخصوص مصداق من مصاديق ما فوق الاثنين كما حققناه والفرق بين هذا المعنى والمعنى المذكور
في الوجه الاول مما لا يكاد يخفى لان معنى الجمع على الوجه الاول كلي فان مفهوم الرجل المقيد بمفهوم الثلثة والاربعة فما فوقهما قدر مشترك بين افراد كثيرة
صادق على موارد عديدة كمفهوم المقيد بمفهوم الواحد والاثنين عند من يرى ذلك معنى المفرد المنكر والمثنى بخلافه على الوجه المختار فان الطبيعة المقيدة
بالمصداق او المصاديق لا تكون الا جزئية واعلم انه يظهر من صاحب المعالم ره انه منزل مقالة المستدل في الجمع على الاشتراك بين المراتب اشتراكا لفظيا

وروده بعد المنع من الاشتراك بان استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد مجاز فلا يصار اليه عند عدم القرينة ولاخفاء في بعد التنزيل المذكور لاستلزامه القول باشتراك صيغ الجمع بين معان غير متناهية وكونها موضوعة باوضاع غير متناهية وهو واضح الفساد جدا ولو ثبت مثل هذا القول لادى غرابته الى اشتهار نقله مع ان احدا لم ينبه عليه واما ما اورده عليه من كونه مجازا فمبني على انحصاره من ان الاستعمال المذكور مجاز في المفرد فان الاشتراك هنا في ادوات الجمع وهي من المفردات وقد عرفت في محله ان المختار عندنا المنع من ذلك مطلقا الثالث انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وهو باطل لانه تخصيص من غير مخصص والجواب اما اولا فبالنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم قولا واحدا فيكون مختصا بالبعض ويلزم الفساد المذكور واما ثانيا فبالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتباره قيدا وهو العموم اعتبار عدمه وهو الخصوص حتى يلزم التخصيص من غير مخصص بل هو اما للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون صالحا للكل منهما من غير اختصاص له باحدهما او للطبيعة المقيدة باحد المصاديق على البدلية فلا يتعين لاحدها الرابع ان هذه اللفظة محتملة للقلة والكثرة فاذا وردت في كلام مجردة عن القرينة وجب حملها على الكل اذ لو اراد البعض لبينه وهذا الاحتجاج محكي عن واجيب عنه اولا بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا وهذه المعارضة كاصل الحجة تحتمل وجوها يقدح على بعضها دون بعض وتوضيحه ان قول المستدل لو اراد البعض ان اراد به البعض على التعيين فصحيح لكن التعليل عليل لان عدم ارادة البعض على التعيين لا يوجب ارادة الكل على التعيين لجواز ارادة كل منها لا على التعيين كما هو مفاد الجمع وان اراد البعض لا على التعيين فان اراد بالبيان مطلق البيان اتجه عليه المنع من بطلان التالي لانه قد بين ذلك بلفظ الجمع المنكر الصالح للكل والبعض وان اراد البيان بغيره اتجه عليه منع الملازمة وقول المجيب لو اراد الكل مستقيم على الوجه الاول وفاسد على الوجهين الاخيرين الا انه على التقدير الاخير يصح ان يكون الزاميا وثانيا بانا نمنع عدم القرينة لان كون اقل الجمع مرادا قطعا يصلح قرينة واعترض عليه بانه لا يلزم من كون اقل المراتب مرادا قطعا ان لا يكون ما زاد عليه مرادا ايضا بل الوجه في الجواب ان اللفظ حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الكل والبعض كان محتملا لهما الا ان اقل المراتب مراد قطعا وما عداه في محل الشك الى ان يقوم عليه دليل وليس فيه ما ينافي الحكمة وفيه ان اللفظ اذا كان محتملا للاقل والاكثر وكان الاقل معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا يستدعي بيانا بل يكفي فيها التعويل على ترك البيان بخلاف ارادة الاكثر فيصح ان يعتبر ذلك قرينة على ارادة الاقل واليه ينظر كلام المجيب بناء على ما يساعد عليه كلام المعترض في جوابه والتحقيق ان لفظ الجمع انما كان موضوعا لاحد مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين كما نقول به فارادة ذلك لا يقتضي تعيين شيء من المصاديق ولا رجحانه وان كان للقدر المشترك بين الاقل والاكثر كما عليه الاكثرون ظاهرا فارادته لا يقتضي ارادة شيء من الخصوصيتين او رجحان ارادتهما فان صدقه على الاقل على حسب صدقه على الاكثر من غير رجحان فبطل ما ذكر في الجوابين من ان اقل المراتب مراد قطعا وان غيره غير مراد او مشكوك في ارادته نعم يتجه ذلك فيما اذا كان الحكم لاحقا له لا باعتبار الجمعية بل باعتبار الافراد والصواب في الجواب ان يفصل بين ما اذا تعلق الحكم بالجمع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجاب على التقدير الاول بناء على المذهب المشهور في الجمع اما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي فبان القصد لم يتعلق به بالافراد اصلا حتى يكون عدم بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فبان الحكم على هذا القول يتعلق بمدلول الجمع باعتبار ما يصدق عليه من افراده ولا ريب في ان نسبته اليها على نهج واحد من غير ان يكون هناك قدر متيقن وهذا الجواب على المذهب المختار في الجمع

الفرد ويختار

الفرد ويختار في الجواب على التقدير الثاني ما ذكره المجيب الاول على التوجيه الذي ذكرناه نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا كان تعلق الحكم ببعض لا على التعيين موجبا للاجمال المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله مياها طاهرة او احل عقودا فان طهورية جملة من المياه او حلية جملة من العقود على التعيين غير معقول ومعه بدون البيان يوجب مخالفة الحكمة فيتعين التعميم وقد مر نظيره في المفرد المنكر هذا لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لم يتفق له في الكتاب والسنة على اثر فصل اختلفوا في ان اقل ما يصدق عليه الجمع فالاكثر على انه ثلثة وهو المختار وقيل اثنان ثم اختلف الاولون فمنهم من منع اطلاقه على ما دون الثلثة مطلقا ومنهم من اجاز اطلاقه على الاثنين مجازا ومن هؤلاء من سرى المجاز الى الواحد ايضا وهو جيد حيثما ساعد عليه العلاقة ودعوى الاطلاق كما يظهر من مدعيه ضعيفة ولتحرير محل النزاع فنقول الظاهر انه لا فارق في هذا النزاع بين سالم الجمع ومكسره واسمه وضميره وما دل على معناه من الموصول واسم الاشارة ولا بين مذكر هذه الاقسام ومؤنثها فيمكن ان يكون المراد في عنوان هذا المبحث ما يعم هذه الاقسام كما من باب عموم المجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح عليه وهو القسم الاول لقسميها ويكون الباقي داخلا في النزاع معنى وتبعا واما لفظ الجمع فلا ريب في خروجه من هذا النزاع باعتبار معناه المصدري فانه بهذا الاعتبار عبارة عن مطلق الضم واطلاقه على الشيئين المجتمعين او الاشياء المجتمعة توسع من باب اطلاق المصدر على معنى اسم المفعول واما باعتبار معناه الاسمي فالنزاع ثابت فيه في الجملة فما حكاه العضدي عن المنتهى من دعوى الوفاق عليه غير مسموع او محمول على الجمع باعتبار معناه المصدري اذ يحق النزاع لا باستعمال لفظ الجمع بمن تاخر عنه وكان هذا اظهر على ما يسبق من الجواب المعروف عن الاحتجاج بحديث الجماعة فيمكن ادخاله في محل النزاع لا باستعمال لفظ الجمع فيه بان يكون المراد به لفظه ومعناه فانه غير جائز اذ لا يقتضي المنع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقتضي المنع من ذلك ايضا بل باستعماله في معنى صادق عليه وعلى غيره والاولى ان نفسر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح ونجعل شمول النزاع للبواقي باعتبار المعنى والتبعية واما نحن وانا ونضرب وضربنا فلا نزاع في انه حقيقة في الاثنين فما زاد وقد نبه عليه بعضهم واما مجموع المضاف الى التثنية والجمع فهي داخلة في النزاع باعتبار كونها حقيقة او مجازا فما حكاه العضدي عن المنتهى من ان نحو صغت قلوبكما خارج عن محل النزاع لانه موضع وفاق فهو بظاهره غير سديد فان الظاهر انهم بانوا عن ذلك مع ما فيه من النزاع في الاشتراك في الجمع بحسب حالي الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه الذوق فلو جاز ان يحمل كلامه على الاتفاق في جواز الاستعمال فان ذلك غير بعيد نظرا الى وقوعه في الكتاب العزيز ثم الظاهر منهم انه لا فرق بين جمع يكون مفرده فردا او يكون زوجا او جمعا فكما ان الاقل الاول على القول بالثلثة ثلثة افراد كذلك اقل الثاني ثلثة ازواج واقل الثالث ثلثة جموع ولهذا ينظر قول من قال اقل الجمع تسعة الا ان وقوعه غير ثابت هذا وحكى المحشي الشيرازي عن العلامة ره عن الفتوحات المكية ان مؤلفها قال رأيت رسول الله صلى الله عليه في بعض الوقايع فسالته عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى انه اثنان فما الحق فقال ص اخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان ومثل له بعضهم بالخفين فانه يطلق على زوجين من جنس الخف وجمع خفاف لا يطلق على ثلثة افراد من هذا الجنس وهو محل النظر اذ المستند هنا انما على عدم كونه حقيقة فيما دون الثلثة عدم تبادره وتبادر غيره وقد سبق ان ذلك يقتضي ان لا يكون حقيقة فيه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة لاصالة عدم النقل وعلى جواز اطلاقه على الواحد والاثنين مجازا وجود العلاقة المصححة له كالتعظيم وتنزيل الغير الجماعة منزلتها اولتهما ذلك وقد قيل في قوله

وانّا لحافظون انّ المراد به هو الله سبحانه وتعالى وحده تعظيما حيث جرت عادة العظماء ان يتكلّموا عنهم بصيغة
وعن اتباعهم بصيغة التكلّم والجمع ثمّ استعيرت منه للعظمة وجرّدت عن معنى الجمعيّة ويمكن ان يكون المراد به هو
سبحانه تعالى مع الملئكة والحفظة بامره وقد فسّر بعض النّاس النّاس في قوله تعالى الّذين قال لهم النّاس بنعيم بن
مسعود مدعيا وفاق المفسّرين عليه وهو اسم جمع وفسّر الموصول في قوله تعالى والّذين آمنوا الّذين يقيمون الصّلوة
ويؤتون الزّكوة وهم راكعون بامير المؤمنين ع كما نطق به جملة من الاخبار الى غير ذلك احتجّ القائلون بانّه
حقيقة في الاثنين بوجوه منها قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين للاجماع على حجبهما ومنها قوله تعالى انّا معكم
مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهرون ع ومنها قوله ص الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب امّا عن الاوّل فبانّ
الاجماع انّما قام على حجب الاخوين على كونه مستفادا من الآية سلّمنا لكنّه مجرّد استعمال وهو لا يوجب الحقيقة
لثبوت استعماله فيما فوق الاثنين ايضا والاشتراك على خلاف الاصل كما حقّقناه سابقا ولو سلّم انّه على الاصل
فقد بيّنا ما يوجب الخروج عنه وامّا عن الثاني فبالمنع من ارادتهما فقط بل مع فرعون مضافا الى ما سبق في الآية السابقة
وامّا عن الثالث فبانّ المراد انّ صلوة الاثنين فما فوقهما صلوة جماعة فيقدّر طرف الاسناد او انّهما بحكم الجماعة في
انعقاد الجماعة والفضيلة كما ورد المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن من يصلّي معه وذلك لانّ الانسب بشان الشّارع بيان
بيان الاحكام الشّرعيّة لا بيان موضوعات اللغة وقد يجاب ايضا بانّه خارج عن محلّ النّزاع لانّ الكلام في صيغة
الجمع لا في لفظه وكانّه ناظر الى اجماع المثنى او يريد به معناه المصدري والحقّ انّ لفظ الجمع والجماعة بمعناهما الاسمي حقيقة
ايضا فيما فوق الاثنين كالصّيغة بدليل تبادره منهما وعدم تبادر ما دونهما على ما يظهر من العرف احتجّ القائلون بالمنع
مطلقا بما نقل عن ابن عبّاس من انّ الاخوين ليسا باخوة وانّه لو صحّ الاستعمال في الاثنين لجاز جائني رجلان عالمون
ورجال عالمان اذا اريد عالمان ورجلان والجواب عن الاوّل بانّه معارض بقول زيد الاخوان اخوة فالوجه انّ
ان يجمع بينهما بحمل كلام النّافي على نفي كونه حقيقة وحمل كلام المثبت على كونهما مرادين منه مجازا وعن الثّاني بمنع الملازمة
لانّهم ربّما راعوا في ذلك صورة حقيقة وحمل كلام المثبت على كونهما مرادين منه مجازا وعن الثّاني بمنع الملازمة لانّهم ربّما
راعوا في ذلك صورة اللفظ واستبعده العضدي بما حاصله انّه لو كان على وجه مراعاة الصّورة لجاز جائني زيد وعمرو
العالمون نظرا الى انتفاء الصّورة وردّه التفتازاني وغيره بانّ مقصود المجيب مراعاة الصّورة اعمّ من ان يكون
حقيقة كما في التّثنية او حكميّة كما في العطف والاظهر على ما اخترناه من اثبات الجواز في الجملة ان يجاب بانّ ثبوت
النّفي في صورة مخصوصة لا يوجب ثبوته مطلقا كيف وقد بيّنا وقوعه في بعض الموارد الموجب لجوازه فيها والسرّ في ذلك
انّ جوازه يتبع العلاقة وهي غير مطّردة في جميع الموارد منه قد اشتهر بين النّحاة انّ اقلّ جمع القلّة ثلثة الى العشرة و
اقلّ جمع الكثرة ما فوق العشرة الى ما لا حصر له وربّما يحكى وفاقهم عليه وهو ضعيف او صريح العرف قاض بعدم الفرق

وربما

وربّما يظهر من عدم تعرّض علماء الاصول لذلك اطباقهم على فساده ويمكن الجمع بانّ كلام النّحاة ناظر الى اصل اللغة والجمع فيها على
التّفصيل المذكور وكلام الاصوليّين على فساده ناظر الى العرف وهم لا يفرّقون بينهما لكن التزام مخالفة العرف واللغة في
مثل ذلك لا يخ عن بعد ثمّ اعلم انّ اهل الميزان كثيرا ما يطلقون الجمع ويريدون به ما فوق الواحد وهل هو منقول في عرفهم الى
ذلك او مجاز مشهور وجهان اظهرهما الاوّل وهو المعروف بين اهل العلم فصل لا ريب في انّ النّكرة في سياق النّفي تفيد العموم
بمعنى انّ النّفي والحكم المنفي يتعلّق بكلّ فرد فرد من آحاد مفهومها فتارة بالنّصوصيّة وذلك اذا كان النّفي بلاء الّتي لنفي الجنس كما في
قولك لا رجل في المراد او كانت مقرونة بمن ظاهرة نحو وما من دابّة او مقدّرة نحو ولا رطب ولا يابس وقولك لا شيء وبدونها
ونظائرها اذا ما وقعت في سياق النّفي مطلقا كقولك ما شيء عندي وليس احد في الدّار وليس بدّ من هذا الامر وتارة بالظّهور
كما اذا وقعت النّكرة ممّا عدا المذكورات اسما لليس او ما يشابهها من ما ولا ان النّافيتين كقولك ليس رجل او لا رجل او ما رجل
في الدّار وانّما جعلنا عمومها من باب الظّهور دون النّصوصيّة لانّها كما تاتي لعموم النّفي كما هو الظّاهر الغالب كذلك قد تاتي لنفي فرد
واحد دون ما زاد عليه فيقال ما في الدّار رجل بل رجلان او رجال بخلاف القسم الاوّل فانّه لا يصحّ ان يقال لا رجل او من
رجل في الدّار بل رجلان او ليس فيها احد بل اثنان وهكذا وما يتوهّم من انّ جواز الاستثناء منها لا ينافي نصوصيّتها في العموم
فمع عدم جريانه على الوجه الّذي نختاره في الاستثناء مدفوع بانّ المراد بكونها نصّا في العموم تمحّضها له بحسب الوضع وان جاز ان
يستعمل في غيره مجازا عنه بخلاف المنفي في القسم الثّاني فانّه بحسب الوضع لا يتمحّض للعموم هذا تحقيق ما ذكروه ونحن
نقول لا ريب في انّ النّكرة في سياق النّفي انّما يقتضي العموم على حسب اطلاقها وتقييدها فالعموم في النّكرة المطلقة بالنّسبة الى
افراد مفهومها المطلق وفي النّكرة المقيّدة بالنّسبة الى افراد مفهومها المقيّد فقولك ما جائني رجل يقتضي العموم بالنّسبة
الى افراد مفهومها المقيّد الى جميع افراد الرّجل وقولك ما جائني رجل عالم او لا رجل عالما في الدّار يقتضي العموم بالنّسبة الى افراد الرّجل
العالم لا مطلق الرّجل وليس هذا عندي من باب التّخصيص بل من باب التّقييد لانّ السّلب انّما يسلّط على المقيّد بعد اخذه
مقيّدا وعلى هذا فاذا قيل ليس في الدّار رجل فان اريد به فرد لا بشرط كما هو معناه الاصلي كان تعلّق السّلب مستلزما لسلب
جميع ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد وامتنع قولك بل رجلان او بل رجال لانّهما يشتملان على فرد لا بشرط
فنفيه بلا واثباته ببل تناقض وان اريد به فرد بشرط لا اي بشرط عدم الزّيادة وكان تعلّق السّلب مستلزما لنفي كلّ
فرد بشرط لا مطلق الفرد لما عرفت من انّ عموم النّكرة المنفيّة على حسب اطلاقها وتقييدها فاذا كان المنفي مقيّدا بشرط
فلا جرم يكون العموم على حسبه وصحّ قولك بل رجلان او بل رجال ولا تناقض لانّهما يشتملون على مدلول فرد بشرط عدم
الزّيادة بل بشرطها فظهر انّ النّكرة في سياق النّفي نصّ في العموم مطلقا من غير فرق بين ادواته وموارده وفرقهم بين
لاء النّافية للجنس وبين باقي ادوات السّلب اذا دخلت على غير الالفاظ المذكورة حيث جعلوا الاوّل نصّا في العموم
كغيره من ادوات السّلب الدّاخلة على الالفاظ المذكورة والثّاني ظاهرا فيه مستندين فيه بامتناع عطف المثنّى والجمع

بل على الاول دون الثاني وذلك لانهم ان ارادوا ان مدلول المنفي عند العطف فرد لا بشرط فهو خطاء ظاهر كما بيّنا وان ارادوا
ان مدلوله فرد بشرط لا فان ارادوا انه ح لا يقتضي العموم بالنسبة الى كل ما يصدق عليه انه فرد بشرط لا فنخالف لما يشهد به
صريح العرف بل العقل ايضا فان فرد لا بشرط ماخوذ من لا بشرط فنفيه يقتضي نفي جميع احاده وان ارادوا انه لا يقتضيه بالنسبة الى
مطلق افراد الرجل ففيه ان المنفي ح ليس المطلق بل المقيد وعموم النكرة المنفية ليس على الاطلاق بل على حسب اطلاق مفهومها و
تقييده من غير فرق بين التابعة للجنس والمعنا لها وبين غيرها نعم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان التي لنفي الجنس لا تدخل الا على
الجنس دون الفرد سواء اعتبر لا بشرط او بشرط لا ومن هنا امتنع عطف المثنى والمجموع عليهما مثلا لان ذلك انما يصح اذا كان
المنفي فرد الا بشرط لا واما غيرها فيصلح لنفي الجنس والفرد بالاعتبارين فيصح ان يعطف عليها بالمذكور فالوجه ان يحمل كلامهم على
ان التي لنفي الجنس والمعنا لها صريحة في عموم النفي بالنسبة الى الافراد مدخولها وما عداها ظاهر فيه وان كان صريحا في العموم في الجملة
ثم انهم خصوا حكم الوقوع في سياق النفي بالنكرة مع ان كثيرا من المعارف ايضا يفيد العموم في سياق كالموصول في قولك
اهن من يكرمك والجمع المعرف في قولك لا تهن العلماء ونحو ذلك فنقول ليس المقصود تخصيص الحكم المذكور بالنكرة حتى يلزم منه
ان لا يكون مثل هذه المعرفة في سياق النفي للعموم كيف وقد حكموا بانها للعموم من غير تخصيص لها بسياق الاثبات بل المقصود
ان افادة النكرة للعموم تختص بما اذا وقعت في سياق الاثبات حتى انها اذا وقعت في سياق الاثبات لم تفده وصفا
بشهادة العرف والاستعمال واما احتجاج بعض المعاصرين عليه بعدم صحة الاستثناء منه مطردا فضعيف لان الاستثناء
انما يطرد فيما لولاه لوجب دخوله كما في العام الشمولي لا فيما لولاه لجاز دخوله كما في العام البدلي نعم ينبغي ان يفسر النكرة في
العنوان بما يكون نكرة بحسب المعنى اي ما دل على الطبيعة المجردة او الماخوذة باعتبار كونها متحدة مع فرد لا على التعيين فيخرج مثل كل في
قولك ما رايت كل رجل فان مدلوله المقيد بالرجل معنى معين لا يقبل الابهام والاشتراك ويدخل فيه العهد الذهني والعلم الجنس
اذا اخذ باعتبار فرد لا بعينه والمضاف الى احدهما فان وقوعها في سياق النفي يوجب العموم فان المفهوم من قولك لا تدخل السوق
ولا تمن من اسامة ونحو ذلك هو العموم وبهذا التوجيه يستقيم حصرهم صيغ العموم فيما مر بالنسبة الى ذلك وكذا الحال في المعرف
بلام الجنس فانه اذا وقع في سياق النفي على العموم ايضا نحو لا توجد القتل ولا تفعل الزنا ولا تصنع الظلم ونحو ذلك فانه لا يصدق
نفي جنس الا بنفي جميع افراده ويلحق بالنفي النهي لانه طلبه فيشتمل عليه والاستفهام الانكاري ولرجوعه الى النفي وذلك نحو كف واحذر
واجتنب مما يفيد مفاد النفي وقد يلحق به الشرط ايضا وهو حسن ان اراد العموم كمتى ومهما فانهما يفيدان عموم الازمان كما يفيدان
عموم ما يقع في سياقهما من فعل الشرط وتوابعه فقولك متى جاءك رجل فاكرمه يتناول جميع افراد المجيء والرجل ولا يبعد
تعميم الحكم الى وقوع النكرة في سياق ساير الفاظ العموم فانها تعم افرادها تبعا لعموم العام لافراده ولا فرق فيما مر بين تعلق
السلب وشبهه بالنكرة او بما تعلق بها ولو بواسطة او وسايط فيدخل مثل لفظ فاسق في قولك لا تكرم عالما تراه جليسا لفاسق
ثم الجمع المنكر اذا وقع في سياق النفي وشبهه كان حكمه حكم المفرد فيفيد العموم بحسب الجماعات دون الافراد وكذلك المثنى ولهذا

قيل عموم

قيل عموم المفرد في النفي اشمل من عموم المثنى وعمومه اشمل من عموم الجمع وذلك لان السلب الوارد على المفرد ظاهر او نص في نفي
الاحاد المستلزمة لنفي المثنى والجمع بخلاف نفي المثنى فانه لا يستلزم نفي المفرد والجمع كالمفرد فصل اختلفوا في ان الالفاظ التي
وضعت للخطاب كيا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا هل تكون خطابا لغير الموجودين وتعميم بصيغته اولا ذهبت الحنابلة على
ما حكي عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني وعليه اكثر اهل الخلاف والمراد بغير الموجودين غير الموجودين في زمن
الخطاب كما هو الظاهر وربما فسر بغير الموجودين في مهابط الوحي وله وجه الا ان ظاهر اللفظ المذكور والادلة الاتية لهم لا يساعد عليه
ولتحرير الامر في محل البحث فنقول نزاعهم في المقام يحتمل وجوها الاول ان يكون في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي اعني الخطاب
الشفاهي بالمعدومين وعدمه الثاني ان يكون في جواز استعمال لفظ الخطاب في المعدومين وعدمه الثالث ان يكون في قيام
الدليل على تناول الالفاظ الخطاب الواردة في لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز وعدمه والظاهر ان النزاع المعروف
هنا انما هو في الوجه الاول بل ربما يتعين حمل كلام المانعين عليه دون الوجهين الاخيرين ارادته اما كلام المثبتين فيقبل
الوجه الثالث ايضا وعلى تقديره يرجع النزاع لفظيا وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجه الخطاب الى المعدومين لا
من جهة اطلاق لفظ الناس والذين آمنوا عليه فان جواز اطلاق الاول عليه حقيقة والثاني مجازا حيث يتجرد عن معنى
المضي ليس من موضع النزاع في شيء وان احتمله بعض الافاضل اذ لا يرتاب احد في انه في قوله تعالى ملك الناس اله الناس وفي
قوله عز شانه وعد الله الذين آمنوا الاية صالح لان يتناول المعدومين منهم حال الخطاب ثم النزاع كما ترى
يختص بالخطاب اللفظي الشخصي كما يظهر من تحريرهم لمحل النزاع ولما يساعد عليه ظاهر حججهم واما الخطاب النفسي كما يزعمه الاشاعرة
فقد حكي عنهم انهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو قضية قولهم بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من موضعه واما الخطاب
بالكتابة شخصيا كان او نوعيا وبالنوع من اللفظ فلا اشكال في جواز تعلقه بالمعدومين ولو مشروطا بوجودهم واجتماعهم
لشرايط تعلق الخطاب بهم كما سياتي والظاهر انه خارج عن محل البحث فان اطلاق الخطاب على ذلك مجاز ثم الخطاب
بالمعنى المذكور قد يكون بلفظ الاول دال عليه كما في المثال المذكور وقد يكون بغيره كقولك للمخاطب زيد قائم
وعمرو قاعد وتعبيرهم عن محل البحث والنزاع بما وضع للخطاب المشافهة وتمثيلهم بما مر يوجب تخصيصه بالاول
والتحقيق انهما متساويان في وجه المنع والجواز وان افترقا على تقدير الجواز من حيث ان الاول يستلزم التجوز في لفظ الخطاب على
ما سنحققه بخلاف الثاني ثم هل النزاع في خطاب المعدومين مطلقا او عند انضمام الموجودين اليهم وجهان ومنهم من نص على التفصيل
كالتفتازاني حيث اجاز خطاب المعدومين بضميمة الموجودين ومنع من خطاب خاصة والحق عندي امتناع تعلق الخطاب
اللفظي الشخصي بمعناه الحقيقي بالمعدومين بل بغير الحاضرين خاصة ~~والحق عندي امتناع~~ مطلقا وجواز تعلقه بهم مجازا مطلقا
حيث يشتمل على فائدة فلنا في المقام اذن دعويان لنا على اولهما ان الخطاب على ما يساعد عليه العرف عبارة عن توجيه
شخص الكلام في الخارج نحو الغير للافهام به وهذا يستدعي امرين الاول مقارنة وجود الموجه اليه بوجود الكلام لامتناع

وان اصلها اطلاق ... الحكم ... المعدوم ... بعضهم ...

وقوع التوجه نحو المعدوم او وقوعه بلفظ معدوم اما الاول فلان توجه شيء نحو غيره والنسبة اليه يستدعي تميزا فيما توجه اليه بالضرورة
وقد ثبت في محله ان المعدوم الخارجي لا تميز له فيه حال عدمه فيمتنع التوجه لانه عبارة عن ايجاد التوجه وانشائه ولان مرجع
التوجه هنا الى الابلاغ وهو مما يمتنع تحققه في الخارج بدون تحقق المبلغ اليه بالضرورة واما الثاني فلظهور ان التوجه امر
يحصل بحصول اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا بقاء له بعد انقضائه وهذا من الامور البينة التي لا يعتريها اثر الارتياب فيمتنع وقوعه
بلفظ معدوم فظهر ان الخطاب بمعناه الحقيقي يمتنع ان يتعلق بالمعدومين الثاني حضور الموجه اليه بمعنى كونه بحيث يبلغه شخص الكلام اذ
على تقدير عدمه لا يقع الفهم به فيمتنع من العالم به قصد الافهام به ولو اعتبرنا مع ذلك حصول الافهام به ايضا كما هو الظاهر من موارد
استعماله امتنع مع عدم الحضور مطلقا من غير فرق بين العالم والجاهل وغيره فظهر ان الخطاب بالمعنى الحقيقي لا يتعلق بغير الحاضر
ايضا وعلى هذا فحيث يكون اللفظ موضوعا للخطاب يختص استعماله على الحقيقة بما اذا كان المخاطب موجودا حاضرا سواء كان
الخطاب تمام معناه كالكاف الحرفية التي في ذلك واخواتها او جزئه كالكاف الاسمية في جئتك والتاء في ضربت واخواتهما
فانها موضوعة لشخص المخاطب والخطاب باعتبار كونه آلة لتعرف حاله او لازمه كيا واخواتها فان معناه طلب التوجه من المنادى
المخاطب كل ذلك بدليل التبادر كما يفصح عنه التصفح في موارد اطلاقها ولنا على الثانية وجود العلاقة المصححة للاستعمال من
تنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر فان توجه النفس نحو الشيء وانصرافها اليه يوجب تميز ذلك عندها الكامل
بتميز حتى يرى كأنه امر محسوس حاضر فيصح منها الاشارة اليه والخطاب معه تنزيلا لذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك عند
ذكرك لمن تكرهه وتعاديه ايها اللئيم الخبيث صنعت كذا وكذا اشباهه وتخاطبه وتسند اليه ما يليق به عندك بلفظ
من غير فرق بين المعدوم مطلقا حال خطابك وغير الحاضر وهذا شايع في العرف واللغة في النظم والنثر وعلى هذا الخطاب الى
الملفق من الحاضر وغيره بل الوجه فيه اظهر ومنه قوله تعالى فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا وكون الخطاب امرا
نسبيا انما يستدعي وجود المخاطب وحضوره اما على الحقيقة كما في الخطاب الحقيقي او على سبيل الفرض والتنزيل كما في الخطابات المجازية
ولا تختلف فان ذات المخاطب متحدة في المقامين لظهور ان المخاطب بالخطاب الحقيقي هو بعينه المخاطب بالخطاب المجازي
وانما تختلف بحسب الاعتبارات اللاحقة له على كل من التقديرين فانها في الاول واقعية وفي الثاني تقديرية وعلى قياسه التعبير عنه
بضمير الغيبة واسم الاشارة ونحوها وعند التحقيق انما ينافي التجوز في هذه الالفاظ في نظاير المقام من حيث معانيها الحرفية
دون الاسمية واما التكاليف المستفادة من تلك الخطابات فانما يتعلق بالمخاطبين بها على تقدير وجودهم بالشرائط المعتبرة
ومن جملتها بلوغها اليهم فيمتنع تعلقها بهم بدونها لامتناع تحقق المشروط بدون شرطه وليس الامر ولو احتج من باب
الاخبار بحصول الطلب عند حصول الشرط على ما يسبق الى بعض الاوهام كيف والامر على الوجه المذكور مما لا يحتمل الصدق والكذب
ولو كان من باب الاخبار لاحتملها بل انما هو انشاء بما طلب مشروط وتوضيحه ان الامر كما قد ينشأ طلبا مطلقا غير مقيد
بوقوعه لشيء كذلك قد ينشأ طلبا مشروطا مقيدا بوقوعه بحصول شيء ففي الاول يتعلق الطلب بالمامور حال الانشاء وفي الثاني

يتوقف

يتوقف تعلقه به على حصول الشرط وعند حصوله يتعلق به بذلك الانشاء ان لم ينسخه ويمكن حمل الخطابات الشرعية القابلة
للتعميم على مثل هذا المعنى الا انه في خطابات النبي ص والائمة ع خروج عن الظاهر من غير مستند ظاهر لان الوجوه التي تمسكوا بها مدخولة واما
بالنسبة الى خطاباته تعالى فغير بعيد ان جعلناها من الخطابات الشفهية نظرا الى انها انما كانت تبلغ الحاضرين بواسطة جبرئيل والنبي ص
والذي كان يبلغهم اليهم لم يكن نفس تلك الخطابات بل حكاياتها وهي تبلغ المعدومين ايضا مع ان التزام اختصاص تلك الخطابات
لاهل المجلس مطلقا او خصوص اهل المجلس الاول تعسف ظ والتعميم اليهم والى غيرهم من الموجودين فقط ليس باولى من التعميم اليهم والى
غيرهم للزوم الخروج عن ظاهر الخطاب على التقديرين فان رجح الاول بانه اقرب الى الحقيقة امكن معارضته بان الثاني اوفق بما
هو المقصود في المقام من تعميم الاحكام ولا يتوهم انه يلزم على هذا التقدير استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي حيث انه مستعمل
في الموجودين او الحاضرين الذين هم مدلوله الحقيقي وفي غيرهم وهم مدلوله المجازي وذلك لان الموجودين او الحاضرين انما يكونون مدلوله
الحقيقي اذا اطلق واريد منه خاصة واما اذا اطلق واريد منه مع غيرهم فلا ريب في ان المجموع المركب ليس هو المعنى الذي
وضع اللفظ بازائه فيكون استعماله فيه مجازا محضا واما ما ذكره بعض الافاضل من ان جميع الخطابات الشرعية معلق على شرائط
التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى آحاد المكلفين فمن حصلت له اندرج تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه
الحقيقي والمجازي فغير سديد لان ما يصلح للتعليق انما هو الحكم المستفاد من الخطاب دون نفس الخطاب وهذا واضح وقوله لجواز تعلقه
بالمعدوم حال الخطاب لا ينافي كونه منجزا كيف ولولاه لم يحتج الى تنزيل المعدوم منزلة الموجود الحاضر نعم يتجه اعتبار ذلك في الخطاب النوعي
بالنسبة الى افراده الذهنية او الخارجية اي ذاته عند توجه المخاطب اليه كما سيأتي ولكنه بعيد عن مساق كلامه واما ما يقال عليه من ان التعليق
لا يصح من العالم بالعواقب فقد بينا ما فيه في بحث الواجب المشروط واعلم انه كما يقع الخطاب باللفظ كذلك يصح بما يدل عليه من الخطوط
والنقوش وكما يصح بشخص اللفظ والخط كذلك يصح بنوعهما وتحقيق ذلك ان الخطوط ليست موضوعة بازاء المعاني ابتداء والا لتعسر ضبطها
ولا لشخص من الكلام على التعيين او على البدلية لعدم دلالتها عليه مع تخلفها عنها وانما هي موضوعة بازاء الملفوظات اعني ما يقع التلفظ
بها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ ولا ريب في انها امور كلية منطبقة على جزئيات متكثرة بحيث لا تتخلف عنها في الدلالة الا عند اي بل
باوضاعها فكما ان اللافظ يخاطب بالالفاظ فيوجهها الى من يقصد توجيهها اليه ليفهم معانيها كذلك الراقم يخاطب بها بخطه فيوجه الى من يقصد
توجيهه اليه ليفهم الالفاظ من حيث دلالتها على معانيها ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقصود مخاطبا بعينه كما في المكاتيب المتداولة
او غير معين وان اشتمل على تعيين اجمالي كما في مقالة المصنفين اعلم وافهم وتدبر ونحوها فانها خطابات منهم الى كل من وقف على
تلك الرقوم ولا يقدح في ذلك افراد الضمير وتعدد المخاطبين مع ما ثبت عندنا من المنع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد
لان مدلول المكتوب هو النوع دون الشخص فيصح اعتبار تعلقه بالمتعدد ولو بحسب تعدد تحققاته الخارجية وتعدد تعقلاته الذهنية
الناشي من تعدد تصوراتهم له مع احتمال ان يحمل الخطاب الى النوع الثاني في كلامهم فكانه قيل اعلم ايها الناظر في الكتاب فلوحظ الجميع بعنوان
واحد وخوطبوا بخطاب واحد بتنزيلهم منزلة شخص واحد بل مصنفاتهم من اولها الى آخرها خطابات الى الناظرين اليها ممن لهم اهلية النظر فيها

وان لم تشتمل على لفظ خطاب الّا ما شذ منها وندر كقولهم في مفتتح الكتاب نحمدك اللهم وشبهه ولذلك لا فرق فيما مرّ بين الخطوط التي قصد
التوجيه والخطاب باشخاصها كما في المكاتيب او قصد بانواعها اعني القدر المشترك بين المرسوم منها وبين غيره من الافراد كما في
كتب المصنفة فان المصنفين انما يقصدون توجيه نوع ما رسموه الى الناظرين اليها حتى ان النسخ الماخوذة من نسخهم ايضا موجّهة
الى الناظرين اليها لتحقق النوع الموجه فيها نعم لا بدّ من اعتبار قصد الحكاية والاختصاص العرفي ليتحقق التميز ولا تتداخل عبائر الكتب و
فيما بيّن ذلك ان الوضع انما يلحق الامور الكلية من اللفظ والخط وشبههما دون الشخصية لانتفاء الفائدة المعتد بها في حقه فكما ان
الواضع لم يضع شخصا من اللفظ بعينه بازاء معنى بل وضع الامر الكلي الدائر بين مصاديقه لذلك لم يقع شخصا من الخط بازائه
بل وضع القدر المشترك بين مصاديقه لم فيصح التوجيه والخطاب في المقامين بالشخص والنوع لا يقال اذا لم يكن الشخص موضوعا كيف
تحقق التوجيه به اذ لا وجه لتوجيه غير الموضوع في غير مقام الحكاية لانا نقول حيث كان الشخص في الخارج عين النوع فتوجيه احدهما
عين توجيه الاخر في الخارج وان تغايرا في العقل والفارق بين الوجهين المذكورين ان المقصود في احدهما توجيه النوع في ضمن
شخص دون غيره وهذا متعين في الالفاظ الموضوعة للخطاب اذا استعملت في معانيها الحقيقية كما يظهر مما مرّ وفي الاخر توجيهه باعتبار
موارده وافراده فهما في الحقيقة اعتباران يطرءان على توجيه النوع هذا ويمكن ان يجعل الموضوع في القسمين نفس الجزئيات
بان يكون جميع الاوضاع نوعية لامكان الفرق باتحاد النوع الموضوع وتعدده لكنه بعيد عن الاعتبار وعلى تقديره فالوجه
ان يجعل الخطاب في كتب المصنفين بحسب خصوصيات النقوش وما يليها من خصوصيات الالفاظ المتصورة الملفوظة وتوضيحه ان المتخاطب
ثم يلاحظ نوع الكلام الذي يؤلفه ويتوصل بملاحظته الى ملاحظة خصوصيات من افراده المحدثة عن القاصدين حكاية كلامه او
ما قام مقامه ويوجهه الى من يتعلق قصده بمخاطبته وعلى هذا يسمى الكلام في النقوش ولا يخفى ان تسميته ما عدا توجيه شخص اللفظ المعين
خطابا مجاز كما عرفت في مفتتح الاحتجاج لكن لا يستلزم التجوز فيما خوطب به ما لم يكن الالفاظ الموضوعة للخطاب اذا تحقق هذا فنقول
خطاباته تعالى في الكتب لا تخ اما ان تكون من قبيل الخطاب بالالفاظ او بالنقوش او بالالفاظ وبالنقوش والفرق بين هذا وسابقه
مع استلزامه للخطاب بالالفاظ ايضا على ما مرّ ان الخطاب بالالفاظ هناك يتبع للخطاب بالنقوش وهذا اصل على احد تقديريه تبعي على الاخر
وعلى التقادير اما ان يكون الخطاب الى معين من الموجودين حال الخطاب او الى الحاضرين او غير معين منهم ومن غيرهم والصور المحتملة
لا تزيد الا على هذه الصورة والاظهر انها من قبيل الخطاب بالالفاظ النوعية لا بالكتابة لعدم نزولها على النبي كتبا وان كان
في بعض الآيات دلالة ولا بالالفاظ الشخصية لان الشخص انما كان يبلغ غير المخاطبين بها غالبا من جبرئيل او النبي واما كان
يبلغ المخاطبين حكاياتها فيستدعي توجه الخطاب اليهم على هذا التخريج عن الظاهر بحكاية التاويل بتنزيلهم منزلة الحاضرين ولا
ريب ان حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهو اوفق بما هو المقصود من تعميم الاحكام المتعلق خطاباته تعالى بكل من يصلح
لان يخاطب بها عند وقوفه عليه من الغائبين والمعدومين كتعلقها بالموجودين والحاضرين ممن لهم اهلية الفتوى وغيرهم وان
توقف بناء غيرهم في تعيين مراده تعالى ولو غالبا على تقليدهم ويحتمل انه خاطب الناس خصوصا او عموما بلسان رسوله الشخص
ما خاطبهم

ما خاطبهم به اما اولا او مطلقا بمعنى انه انشاء الخطاب بكلامه بتنزيله منزلة كلام نفسه كما هو حقيقته كونه خليفة عنه فيكون كلامه بمنزلة
الكلام الذي يخلقه تعالى في الهواء ابتداء كما في مخاطبته لموسى ع وفيه تعسف والفرق بين ومما حققنا يتضح ان نزاع المعظم مع الحنابلة اما
في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين او في قيام الدليل على ان خطابات الشرع مستعملة في غير معانيها الحقيقية وقد اشرنا الى ذلك
في صدر البحث والاقوى جواز استعمال لفظ الخطاب في غير الموجود او غير الحاضر في الجملة مما لا مجال لانكاره تم الحجة المعروفة للمانعين امران الاول
القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا وانكاره مكابرة الثاني انه يمتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوهما
مع وجودهم وادراكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم بالمنع اجدر لكونه عن الفهم ابعد واجاب التفتازاني عن الاول بانه حق فيما اذا كان
الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين وكان اطلاق لفظ الناس والذين آمنوا عليهم بطريق التغليب فلا
قال ومثله شايع في الكلام يعرفه علماء البيان واورد عليه بان هذا الجواب مما لا مساس له بالدليل المذكور على ما اشتهر بيانا في محل النزاع
من حمل الخطاب على الخطاب الحقيقي اعني الخطاب الشفاهي لظهور ان اللفظ بعد التغليب او تنزيله المعدومين منزلة الموجودين لا يكون
لا يكون للخطاب الحقيقي اعني الخطاب الشفاهي نعم لو كان المقصود منع استعمال الفاظ الخطاب في المعدومين مطلقا كما يوهمه واطلاق الدليل
المذكور نهض الجواب المذكور على دفعه لكن يرد عليه ان التزامه المنع فيما لو اختص الخطاب بالمعدومين مما لا وجه له على هذا التقدير ايضا
فان جواز استعمال لفظ الخطاب في خصوص المعدومين وما يحكمهم من الجمادات ونحوها في الجملة تنزيلا لها منزلة الموجودين وذوي العقول
مما لا يكاد يخفى لاشتهاره في النظم والنثر اللهم الا ان يدعى عدم جواز ذلك بالنسبة اليه تعالى لانتفاء الفائدة في حقه وهو لو تم فانما يتم بالنسبة
الى ما هو محل البحث عن الخطاب اللفظي واما بالنسبة الى غيره فممنوع فان الذي يستفاد من بعض الآيات والاخبار ان لجميع المخلوقات
حتى الجمادات والنباتات والحيوانات العجم نوع شعور وادراك تدرك بارئها وصانعها وتسبحه وتقدسه بحسب ذلك الشعور والادراك
قال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال جل ذكره والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقال تبارك
اسمه وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وتدل ايضا على ان الله يخاطبها وهي مخاطبته بلسان يناسب حالها قال جل
ذكره واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا الآية وقال تبارك اسمه وقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
وقال جل جلاله ويوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد الى غير ذلك واجاب عن الثاني بان عدم توجه التكليف بناء
على الدليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا ورد بان هذا انما يرد اذا كان استدلالهم بعدم توجيه التكليف على عدم عموم الخطاب
وليس كذلك كيف والمعدوم عند الاشاعرة منهم مكلف فالاوجه التحرير بان استدلالهم بعدم توجه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب
له قال بعض الناظرين في كلامه بعد نقل الرد المذكور وهذا وان دفع الجواب الا ان الاستدلال لا يخ عن شبهة مصادرة لان عدم
توجه الخطاب الى المعدوم في قوة عدم تناوله انتهى وفيه نظر لان مقصود الدافع في الرد ان الاستدلال انما هو بعدم توجه الخطاب
الى الصبي والمجنون ونحوهما على عدم توجهه الى المعدوم وانه ينافي ان يكون الخطاب متناولا للفظ على ما وقع في الجواب فظاهر ان هذا ليس من
المصادرة في شيء وانما تلزم المصادرة لو اراد ان الاستدلال بعدم توجه الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله له لكنه خلاف الظاهر من كلام

الدافع كما يرشد اليه انه جمع الضمير في المستدل به وافرده في المستدل عليه والا لكان عليه افراده في الموضعين وكان الناظر غفل عن
ذلك وحمل كلامه على الوجه الثاني نعم يرد على الدافع ان مقصود المجيب على ما يظهر من كلامه ان لا ملازمة بين ان يعم الخطاب لفظا
للصبي والمجنون ونحوهما ولا يعم التكليف المستفاد منه نظرا الى انتفاء الشرط في حقهم لظهور ان القائل بعموم الخطاب للمعدوم قائل
بعمومه للصبي والمجنون ايضا وحيث ان المستدل لم يأت عليه بحجة بل اقتصر على مجرد الدعوى كان المنع كافيا في الجواب ودعوى الدافع
ان الاحتجاج بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف لا يجدي في ذلك بل فيه اشعار بذهوله عن مقصود المجيب والتحقيق ان المجيب لم
يقصد ان الاستدلال بعدم التكليف واما عن ان الادلة انما تنفي تعلق التكليف بهم لا تعلق الخطاب ومن هنا يظهر ايضا ضعف
ما اورده بعض الافاضل عليه من انه انما يتجه لو حرر النزاع في شمول الخطاب للمعدوم وضعا وعدمه واما لو حرر في دخوله في المراد
وقرر الدليل بانهم لم يدخلوا في المراد فكذلك المعدوم اذ لا فائدة في تناول الصيغة لهم بعد تسليم خروجهم عن المراد اذ لا يكون ذلك
منعا لحكم الاصل ولا اولوية فان منشأه عدم الفرق بين الخطاب وبين الحكم المستفاد من الخطاب فانه قد يتخلف متعلقهما كما
في امر الغائب وقد يتحد مع اتحاد الزمان ولو عرفا كما في تحرك او اجلس فانه كما في قولك حج ان استطعت مع تأخر زمن الاستطاعة عن
زمن الخطاب فيكون الخطاب منجزا لا ينافي كون الحكم المستفاد منه معلقا على امر غير حاصل فمقصود المجيب ان الثابت في حق الصبي والمجنون
عدم التكليف لا عدم الخطاب فيرجع الى منع الاصل احتجت الحنابلة ايضا بوجهين الاول لو لم يكن الرسول صلى مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليهم والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا معنى للرسالة الا انه امر بتبليغ الاحكام ولا تبليغ بغير هذه العمومات
وهي لا تتناولهم الثاني ان علماء الاعصار لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار بتلك الخطابات وهو اجماع على تناولها لهم واجيب
عن الاول بانا لا نم ان التبليغ منحصر في العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل كما يحصل للمشافهين
بالمشافهة كذلك يحصل لغيرهم بنصب الدلائل والامارات الدالة على مشاركتهم لهم في الحكم وعن الثاني بانه لا يقتضي ان يكون ذلك لعلمهم
بتوجه الخطاب اليهم بل لعلمهم بثبوت حكمه عليهم للادلة الدالة على اشتراك التكليف بين الحاضرين وغيرهم واورد التفتازاني على الجوابين
سؤالا حاصله ان الادلة الاخر ايضا من قبيل الخطابات او ما يرجع دليل حجيته اليها كالاجماع فلا يصح الاحتجاج بها اذ التقدير انها لا تتناول
المعدومين واجاب بانه يجوز ان يثبت ذلك باجماع او بتنصيص على ثبوت الحكم او حجية الاول في حق الموجودين والمعدومين بطريق
آخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله صلى الجهاد ماض الى يوم القيمة ولا تجتمع امتي على الضلال انتهى والاظهر في الجواب ان يق ثبتت الحكم في
حق المعدومين بطريق اخبار الموجودين واعلامهم بتعلق الاحكام بهم عند وجودهم واستكمالهم الشرايط اذ لا نعني بالحكم الا الاثر
اللازم من الخطاب ظهر ان الحجتين المذكورتين لا تنهضان باثبات العموم سواء اريد به عموم الخطاب الحقيقي او اريد به ارادة العموم
من الفاظها الواردة في الشرع وقد يتشبث باثبات العموم سواء اريد به عموم الخطاب او اريد به ارادة العموم من الفاظها
الواردة في الشرع على الاثبات بوجوه اخر منها قوله تع كن عند ارادته الايجاد كما دل عليه الايات فان خطابه بهذا يتعلق بالمعدوم
والا لكان تحصيلا للحاصل وهو بمكان من الوهن والضعف اذ ليس المراد به صدور هذه اللفظ والا لتسلسل بل هو مجاز في ارادة

الحتمية والمشية كما يدل عليه العقل والنقل وكفاك في ذلك حجة قول الامام ومولى الانام زين العابدين سيد الساجدين ع في دعائه
المعروف ومضت على ارادتك الاشياء فهي بمشيتك دون قولك مؤتمرة وبارادتك دون نهيك منزجرة الى غير ذلك ولو سلم
فليس المراد به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون فطلبه منه محال على ان الامر المذكور يتساوى بالنسبة الى ذوي العقول وغيرهم من الجمادات
والاعراض فيلزم عليه التزام جواز خطابه تع باللفظ للجمادات والاعراض حتى المعدومة منهما مطلقا وهو مما يشهد صريح العقل بقبحه وفساده
ومنها ان الدليل المنع على تقدير صحته لا يجري في خطابه تع لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء وهذا ايضا ضعيف لانه
ان اريد ان الخطابات المتعلقة بالمكلفين في ازمنة وجودهم مع ما بينها من الاختلاف بحسب التقدم والتأخر الزمانيين ان اثبتت الى
الله تع كانت على حد سواء فهذا مما لا ينافي المقصود بل ربما كان اعترافا به وان اريد ان نسبة المكلفين الى خطابه تع متساوية وان
اختلف ازمنة وجودهم فغير معقول بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب اللفظي لانه زماني غير مستمر فكيف يتساوى نسبتهم اليه ولو التزم باستمراره
لزم ان يكون كل فرد من آحاد المكلفين مخاطبا بالاحكام في كل جزء من اجزاء الزمان وهذا في غير زمان وجوده فاسد لما مر من ان الخطاب
امر نسبي يمتنع تحققه في الخارج بدون وجه المخاطب على ان هذا غير معقول بعد حصول الامتثال والغدام المكلف للزوم تحصيل الحاصل على الاول
والتكليف بالمحال على الثاني واجيب ايضا بان خطابه تع لما كان مقرونا بتبليغ الرسول صلى لزم ان يعتبر فيه وجه المخاطبين واعترض عليه بان
التبليغ يتبع الخطاب فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما وفيه ان مقصود المجيب بالتبليغ تبليغ الرسول بنفسه كما هو
الظاهر وح فلا يتصور العموم فيه ومنها انه خاطب الناس قبل خلقهم بقوله الست بربكم كما هو نص الاية فلو كان قبيحا لما وقع وضعفه ايضا ظاهر
اذ لا نم ان الخطاب هناك للمعدومين بل للموجودين لانه تع خلقهم في عالم الذر ثم خاطبهم كما يدل عليه قوله جل شانه قبل ذلك واذ اخذ ربك
من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وقد نطق بمضمونه جملة من الاخبار واما ما يقال من انا نلتزم بمثل ذلك في المقام فنقول بانه تع خاطبهم بالاحكام
في عالم الذر ففيه انه خروج عن المبحث اذ الكلام في جواز تعلق الخطاب بالمعدوم والتقدير المذكور لو ثبت لا يكون منه مع ان الكلام
في عمومات الخطابات الواردة في لفظ الشريعة ودعوى انها متوجهة الى الموجود في عالم الذر شاوه تحقق به مخاطبتهم بالمعنى الذي سبق مجازفة
بينة ومنها ما ورد من الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين آمنوا وقول لا بشيء من آلائك رب اكذب بعد قول فباي آلاء ربكما
تكذبان فان ذلك يدل على ان القاري مخاطب بها والا لما حسن قولك ذلك بعدها ورد بان المقصود من ذلك اظهار الايمان لا جواب
الخطاب بدليل عدم استحبابه عقيب يا ايها الناس واستحبابه عقيب يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وفي الاستشهاد بالاية
الاخيرة نظر لامكان تعميم الحكم لها لاسيما بالنسبة الى ما تقدم ولا تجهر واله بالقول والاظهر في الجواب ان يق ما دل على استحباب التكلم بذينك اللفظين لا
صراحة له في كون اللافظ بهما مخاطبا بذينك الخطابين على الحقيقة اما الثاني فظ لعدم اشتماله على ما يقتضي ذلك فان مفاده الاعتراف بعدم
كونه مكذبا وذلك لا يوجب كونه مخاطبا واما في الاول فلجواز ان يكون المقصود منه التلفظ بذلك تنزيلا لنفسه منزلة احد المخاطبين به
لمناسبة المشاركة لهم في الحكم مع بيان كونه منهيا للقبول مستعدا للامتثال وخص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين آمنوا لما فيه من
اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى هذا فينبغي ان ينزل ما قيل من ان قولك لبيك في جواب عن نداء ابراهيم ع حيث امره تعالى

بان يؤذن في الناس بالحج فيفعل هذا ومنها قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ سواء جعل جملة الموصول مرفوعة بالعطف على الفاعل او منصوبة بالعطف على المفعول وتخصيص الاحتجاج به على الوجه الاول وهم كيف والثاني اقرب لفظا واوفق دلالة ورد بان الانذار بالقرآن لا يستلزم تعلق خطاباته بالمنذرين بل يجوز ان يكون لبيانه مساواة غير الحاضرين لهم ومشاركتهم اياهم في ذلك بقي الكلام في ثمرة النزاع فاعلم ان بعضهم ذكر ان الثمرة تظهر في مقامين الاول في ان الخطابات الشرعية على تقدير تناولها للمعدومين لا يجب عليهم الفحص عن مدلولها عند الموجودين ولا البحث عما فهموه بل وظيفتهم حملها على ظواهرها عندهم لان الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر عند المخاطب ويريد خلافه من غير نصب قرينة بالنسبة اليه واما على تقدير عدم التناول فليس وظيفتهم التعويل على ظواهرها عندهم بل يتعين عليهم ان يجتهدوا في تحصيل ما فهمه الموجودون حال الخطاب بالبحث عن مصطلحهم وعن وجوه القرائن الموجبة لصرفها عن ظاهرها عندهم وعدمه لانهم مشاركون لهم في التكليف وفيما فهموه من تلك الخطابات لان الحجة لهم ظواهر تلك الخطابات عندهم فان ما دل على ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة وان حكم الله في الاولين هو حكمه في الآخرين وامثال ذلك انما يقتضي الشركة في التكليف لا في التعويل لكل قوم على ما هو الظاهر عندهم من الخطابات الشرعية الثاني ان الخطابات المطلقة على القول بالشمول تحمل على اطلاقها في حق غير الحاضرين عند عدم ثبوت التقييد من خارج فيثبت الحكم في شانهم من غير فرق بين ان يتحدوا في الصنف مع الحاضرين وعدمه واما على القول الآخر فانما يثبت الحكم في حقهم اذا اتحدوا في الصنف كصلوة الجمعة حيث امر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور السلطان العادل او نائبه الخاص مع تحققه في حق الحاضرين فان جعلنا الخطاب مختصا بالحاضرين لم يكن في اطلاقه دلالة على نفي الاشتراط بذلك لتحققه في حقهم والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط وان جعلناه شاملا لغيرهم ايضا دل اطلاقه على عدم الشرط المذكور لان منهم من لا يتحقق الشرط المذكور في حقه وانما خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتصارا على ما ذكروه وفي المقامين نظر اما في المقام الاول فلان الفرق في حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين امر متضح العوار منحرف عن منهج السداد للاجماع ظاهرا على حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين لها مطلقا فلولا ذلك لم يعتبر ظواهر الاقارير والعقود والوصايا والشهادات ونحو ذلك في حق غير المخاطبين بها ولم يجز شهادتهم على شيء من ذلك ومن تتبع الاخبار تبين له ان الرواة كانوا كثيرا ما يعولون على مخاطبات الائمة ع لغيرهم من السائلين ودعوى اقتصارهم في ذلك على صورة حصول العلم بالمراد مجازفة واضحة ثم ما فرع على القول بالتناول من حجية ظواهر الخطابات في حقنا من غير حاجة الى البحث والاجتهاد اوضح فسادا من سابقه فانا بعد ان ثبت لدينا من طريان النسخ والتجوز والتخصيص والتقييد على كثير من تلك الخطابات لم يبق لنا وثوق بما نجده من تلك الظواهر قبل الفحص بل يخرج بذلك العلم الاجمالي عن حد الظهور والافادة الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتتبع في معرفة تلك الموارد والتعويل في تعيينها الى الادلة المعتبرة وهذا ايضا مما لا فرق فيه بين المخاطبين وغيرهم واما في الثاني فلان اعتبار الاتحاد في الصنف حتى في الكون في زمان النبي ص يوجب هدم اساس الشريعة وسد باب الاحكام بالكلية كذا قيل وليس بشيء لان المراد اعتبار الاتحاد حيث لا يقوم دليل على عدم اعتباره والاتحاد في الكون في زمان النبي ع مما قام الاجماع بل الضرورة على عدم اعتباره في معظم الاحكام

فلا يلزم

فلا يلزم على تقدير عدم اعتباره حيث لا يقوم عليه الحجة ما ذكره من الانهدام والانسداد نعم يرد عليه ان اطلاق التكليف بنفي اشتراطه بالكون في زمان النبي ص والاعتذار بان التكليف المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط انما يستقيم حيث يستمر الشرط دون ما ينقطع كالكون في زمان النبي ص واحتمال قيام القرينة على الاشتراط عندهم منفي بالاصل والاجماع منعقد على ان كل حكم تعلق بالمشافهين مطلقا كان تعلقه بغيرهم ايضا مطلقا مضافا الى عموم ما دل على ان حكم الله في الاولين جار في حق الآخرين فظهر ان الاستدلال بظاهر الآية على وجوب صلوة الجمعة متجه ان لم يكن هناك ما يوجب صرفها عن ظاهرها لعدم استدامة الشرط المعتبر في وجوبها في حقهم تنبيهات الاول ان الخطاب الى الواحد لا يقتضي التعميم لغة نعم نقول بعموم حكم المستفاد منه حيث لا يفهم قصد الخصوصية منه لقيام الادلة الخارجية عليه كالفحوى وكقوله عليه السلام حكمي على الجماعة ونسب الى الحنابلة القول بانه يقتضي التعميم وهو متضح الفساد بل ربما قيل بانهم لا يقولون انه يقتضي التعميم من حيث اللفظ بل من باب القياس الثاني لا كلام ظاهرا في ان الخطاب بصيغة المؤنث كيا ايها المؤمنات لا يتناول الرجال واما العكس كيا ايها المؤمنون فالظاهر اختصاصه بالرجال ما لم تقم قرينة على خلافه بدليل التبادر واجماع اهل العربية على ان واحد المذكر لا يتناول المؤنث وقيل بالدخول لان اهل اللسان يغلبون المذكر على المؤنث عند الاجتماع كما في قوله تعالى اهبطوا وجوابه ان وقوع ذلك لا ينافي ظهوره في خلافه وما ذكر انما يسلم اذا قام قرينة ولو حالية على ارادة الجميع ولا كلام على تقديره الثالث ان الخطاب بمن يستوي فيه المذكر والمؤنث لكن اذا كان الضمير العائد اليه مؤنثا اختص بالمؤنث واما اذا كان مغيرا لما ذكرنا اشترك فيه المذكر والمؤنث وقيل يختص بالمذكر وهو بعيد عن ظاهر الاستعمال وما نقل من نفي الشمول والخلاف الرابع آيات الكتاب منها خطاب منه تعالى اما للناس عموما كيا ايها الناس اتقوا ويا عباد فاتقون ومثله الامر بضمير الجمع المذكر حيث لا يتقدم ما يقتضي تخصيصه بالبعض كحافظوا على الصلوات بناء على استظهار العموم منه واما الى انواع منهم خصوصا كالمؤمنين واولي الالباب واهل الكتاب كما في الآيات المشتملة على الخطاب اليهم او الى الشخص والاشخاص كيا ايها النبي وان تتوبا ويا نساء النبي ومنها ما القاه تعالى لان يخاطب النبي ص اياه تعالى نحو قل رب اغفر وارحم او الناس عموما نحو يا ايها الناس او صنفا منهم خصوصا نحو قل يا اهل الكتاب قل يا ايها الذين هادوا وقل للمخلفين من الاعراب ستدعون ويمكن ان يجعل الخطاب في ذلك منه تعالى اليهم ويكون الامر بالقول امرا بتبليغ الخطاب فيرجع الى القسمين الاولين وان يكون مأمورا بان يخاطبهم بما يدل على تلك المعاني وان لم يكن بخصوص تلك الالفاظ او لان يخاطب به المسلمون كما في قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا ويحتمل فيه الوجه الاخير ايضا او لان يخاطبوا به النبي ص كقوله وقولوا انظرنا او لان يخاطب جبرئيل النبي ص وما نتنزل الا بامر ربك وما منا الا له مقام معلوم او لان يخاطب العباد ربهم كآيات الحمد ومن هذا القبيل ما ليفهم ع للادعية والزيارات لمخاطبة الداعين والزائرين وبجملة المراثي المنظومة للحسين ع والظاهر ان النزاع المتقدم في خطاباته تعالى يجري فيما القاه الى النبي ص ايضا وان لم يخاطب بها تعالى واعلم ان حكاية الخطاب خطاب الى من خوطب بالحكاية وليس المحكي خطابا اليه بل الى من خوطب به اولا وكذا الوجوبات الكتابية

فصل القول في التخصيص والمخصص مقدمة التخصيص قصر العام او حكمه على بعض ما يتناوله والمراد بالعام ما اعتبر في استعماله وضعه للعموم سواء استعمل فيه او لم يستعمل فيدخل العام الذي اريد به جميع مسمياته ثم صرف عنه الحكم الى البعض كما في بدل البعض على اظهر الوجوه او اخرج عنه البعض كما في التخصيص بالاستثناء على مسلكنا وبالشرط والغاية من حيث دلالتهما على اخراج الفرد الذي لا يشتمل على الشرط مثلا او لا يقارن ما قبل الغاية

مطلقا فان التقييد بها وان لم يكن معتبرا في الفرد لكن الفرد المقيد بها فرد قطعا وليس الحكم لا حقا له واما من حيث دلالتها على زوال
الحكم عن المحكوم عليهم عند زوال الشرط او بعد الغاية فليس من تخصيص العام اذ لا عموم له بالنسبة الى ذلك بل اما من باب
التقييد ان دل اللفظ عليه بالاطلاق او من تخصيص ما دل على عموم الحكم بالنسبة اليها ان كان هناك ما يدل عليه والتحقيق ان مفادهما
بالاعتبار الاول ايضا ليس من تخصيص العام بل اما من تقييد الحكم كما في الشرط لان الحكم فيه انما يتعلق بالجميع لكن لا مطلقا بل اذا تحقق
الشرط او من تقييد العام ضمنا كما في الغاية بالنسبة الى الافراد التي لا تقارن ما قبلها مطلقا فان المراد بالعلماء في قولنا اكرم
العلماء الا ان يفسقوا او الى يوم كذا العلماء الغير الموصوفين بالفسق والموجودين قبل الغاية المذكورة اذ لا معنى للتحديد بالغاية
بالنسبة الى من استمر الفسق في حقهم من زمن الخطاب وتاخروا عن الغاية وكذلك في حمل العام الذي اريد به البعض ابتداء بان اطلق
العام على الخاص باعتبار عمومه واما اطلاق العام على الخاص لا باعتبار عمومه بل باعتبار كونه موضوعا له بجملته فليس من التخصيص وان
قدر ظهوره عند الاطلاق في العموم سواء غاير وضعه وضع العام كما لو اطلق لفظ الرجال على الرجل عليه باعتبار كونه علما له اولا
كما في الجمع المعرف المعهود او الموصوف على ما عرفت وخروج ذلك عن الحد اما العدم تسميته عرفا قصرا بل هو تعيين لاحد محتملات
اللفظ او لان قيد الحيثية مفهوم من قولنا بعض ما يتناوله فالمعنى قصره على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وليس الاستعمال
فيما ذكر كذلك لكن يشكل ذلك في بدل البعض فان الحكم لا يلحقه من حيث كونه بعض مدلول اللفظ بل من حيث كونه مدلول لفظ
اخر وجوابه ان البدل الصحيح لما كان يستدعي علقة معنوية مخصوصة لظهور عدم صلوح كل لفظ للبدلية كذلك من كل لفظ لزم
ان يعتبر في بدل البعض من الكل علقة كونه بعضا من الكل فيشتمل على قصر حكم العام على بعض ما يتناوله كقولك جائني رجال اكرمت
الرجال الا بعضهم في دخوله في الحد وخروجه عنه مبني على دخوله قبل القصر في حد العام وخروجه عنه وحيث اخترنا سابقا دخوله في حد العام
لا جرم يدخل قصره في حد التخصيص ومثله الجمع المعرف الموصوف وقد تقدم الكلام فيه وقد يعرف التخصيص بانه اخراج بعض ما يتناوله
الخطاب عنه واورد عليه بان الخطاب لا يتناول ما اخرج عنه واجيب تارة بان المراد ما يتناوله لولا الاخراج كما يقال هذا عام مخصص
مع ان المخصص لا يكون عاما فان المراد ما يكون عاما لولا التخصيص واخرى بان المراد ما يكون يتناوله وضعا وان لم يكن مقصودا
وهذا الطرد لخروج تقييد المطلق منه ولا يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر المركب على بعض اجزائه باحد الاعتبارين
كما يطلق عليه العام باعتبار شموله الاجزاء فيسمى مثل العشرة عاما وقصرها على بعض اجزائها باحد الاعتبارين تخصيصا ولا يذهب
عليك ان الحد الثاني للتخصيص متناول له بهذا المعنى وايضا من منع من دخول الجمع المعهود في العام جعل قصره على البعض تخصيصا له
بهذا المعنى ثم التخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه وحصر في خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا زيدا واما
خص بالمتصل لان المنفصل لا تخصيص فيه والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والصفة نحو اكرم الرجال العلماء والغاية نحو اكرم الناس
الا ان يجهلوا وبدل البعض نحو اكرم الناس علمائهم وقد عرفت تحقيق القول في هذه الوجوه وقد يكون بالمنفصل وهو ما يستقل
بنفسه عقليا كان كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء او لفظيا كقوله عز شانه خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى حرمت عليكم

الميتة

الميتة والدم الآية فصل لا ريب في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس له فلا ينبغي ان يلتفت اليه واختلفوا في منتهى التخصيص فذهب
الاكثر الى اعتبار جمع يقرب من مدلول العام وربما يفسر بما فوق النصف والاظهر حمله على ما بعد عرفا قريبا منه وهو احسن من
التفسير المذكور وقيل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور وقيل الى ان يبقى اثنان وقيل الى ان يبقى ثلثة وقيل يجوز الى الواحد وفصل بعضهم
بين الجمع وغيره فاعتبر الثلثة في الجمع واجازه في غيره الى الواحد والحاجبي بعد ان نقل جملة من الاقوال المذكورة اختار في المقام تفصيلا اخر
فصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرهما من شرط او صفة فاجازه في الاول الى الواحد نحو
على عشرة الا تسعة واخذت العشرة الا احدها وفي الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وفي التخصيص بالمنفصل بين ان يكون في
محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في عدد كثير فاجازه في الاول الى اثنين ايضا وفي الثاني
الى ما ذهب اليه الاكثر من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ولا بد قبل الخوض في الادلة من بيان موضع النزاع فنقول قد سبق ان
التخصيص كما يطلق عندهم على قصر حكم العام كذلك قد يطلق على استعمال العام في الخاص والظاهر ان نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى الثاني
كما يظهر من بعض حججهم وللفرق بينه وبين النزاع الاتي في الاستثناء فان جماعة كالعلامة والحاجبي افردوا الكل مبحثا ونسبوا القول
باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام هنا الى الاكثر وهناك نسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء الى ما فوق النصف ولا يشكل ما ذكرناه
بما نقلوه عن الاكثر من مصيرهم في دفع اشكال التناقض المورد في الاستثناء الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي وان الاستثناء
قرينة عليه حيث ان المستثنى منه من العام المستعمل في الخاص فينافي قولهم بجواز الى ما دون النصف بقولهم هنا باشتراط بقاء جمع
يقرب من مدلول العام وذلك لجواز ان يكون اولئك الاكثرون غير هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل او البعض بالنسبة الى القائلين
بما جاد بقية الاقوال دون المجموع ولك ان تمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في احد المواضع لوقوعه في كلام البعض او يخص نزاعهم هنا على المعنى
الاعم وان بعد لكن لا يتجه من اخراج التخصيص بالشرط والغاية ايضا بناء على خولها فيه اذ لا ريب في جواز المستوعب من الاول فضلا عن غيره
كما سننبه عليه في ذيل المبحث ولا يبعد في الثاني ايضا وجه للقول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان اعتبر التخصيص بحسب الافراد اي في ذاته بعد الغاية
لظهور غلبتها غالبا وان اعتبر بحسب الازمان فهي اوضح مع انه لا عموم له بحسبها بل الوجه اخراج التخصيص بالصفة ايضا لوضوح جوازه الى الاكثر
فيبعد انكاره من الاكثر وقد ورد في الكتاب في عدة مواضع كقوله تعالى انه من عبادنا المخلصين وعبادنا الصالحين الا عبادك منهم
المخلصين وتلك الاسماء الحسنى بل التكاليف المتعلقة بالعموم لا تتعلق الا بالافراد المقدرة وهي اقل من غيرها وكيف كان فالتفصيل الذي
ذهب اليه الحاجبي في المقام ليس في محله لانه تفصيل بين ما هو من محل النزاع وما هو خارج عنه ومما حققنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من
المنافاة بين ما نسب الى الاكثر في المقدمات الثلثة فزعم ان كلامهم في هذا المبحث اعني مبحث التخصيص على ظاهر الادلة وكلامهم هناك اعني مبحث الاستثناء
ناش عن الغفلة عما بنوا عليه الامر هنا هذا اذا عرفت ما حققناه فالمختار عندي ما ذهب اليه الاكثرون من اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول
العام لكن لا مطلقا بل حيث يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص واما اذا استعمل بغير هذه العلاقة كالجمع المعرف والموصولات اذا جردت عن
اعتبار التعيين الحقيقي فيهما بناء على ما حققناه من ان التعيين معتبر في معانيهما جاز تخصيص الجمع منها الى الثلثة والمفرد الى الواحد وكذا اذا كان

المقصود به المبالغة او التعظيم او نحو ذلك جاز التخصيص الى الواحد وكان هذه الصورة خارجة عن محل النزاع كما يشعر به تمثيلهم وقد نص عليه بعضهم في
التعظيم ويؤيده اعتراف كل من الفريقين به فيما سياتي لنا ان العلاقة المذكورة انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع كما مر تحقيقه في
اوايل الكتاب وهذا الحكم بالاستقراء انما يتحقق بين المجموع وما يقاربه دون مطلق الابعاض والى هذا يرجع ما استدل به الاكثر من القطع
بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او اثنين وقوله كل من جاءك فاكرمه وفسره بزيد او هو
مع عمرو وبكر ونحو ذلك ولا كذلك اذا فسره بجمع يقرب من مدلول العام فانهم ارادوا بالقبح فيه ما يساوق الغلط كما هو الظ من اطلاقه
في مثل المقام لا مجرد الاستبشاع وخروج اللفظ عن حد الفصاحة فانه لا ينافي الجواز واما ما استدل به بعض المعاصرين من ان جواز
الاستعمال توقيفي والقدر الثابت منه في المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي ما عداه عدم قيام دليل على جوازه فليس على ما ينبغي لانه انما
يقتضي التوقف في الجواز لا نفيه واقعا حتى انه لو فرض ان رواية اشتملت عليه فليس له ترك العمل بمؤداها لان عدم العلم بالجواز لا ينافي الجواز
احتج من قال بجواز التخصيص الى اثنين او ثلثة بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان او ثلثة فتفرعوه على كون الجمع حقيقة في احد الامرين و
اجيب بان الكلام في اقل مراتب التخصيص لا في اقل مراتب الجمع فان الجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم الحكمين واعترض عليه بعضهم بان المستدل
اذا اثبت ذلك فيما اذا كان العام جمعا ظهر ان يثبت في غيره بعدم القول بالفصل ثم اجاب بان العام المخصص مجاز والجمع اذا استعمل مجازا
لا يلازم بقاؤه على حقيقته وفيه ما لا يخفى احتج القائل بجوازه الى الواحد بوجوه منها انه يجوز اكرم الناس الا الجهال وان كان من عداهم واحدا
بالاتفاق والجواب ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عرفت في تحريره فان التخصيص بالاخراج لا يوجب التجوز في لفظ العام كما حققه
ولو تعسف بارتكاب التجوز فيه منعنا جوازه في مثل المثال المذكور ولا اتفاق عليه ومنها ان استعمال العام في الخاص بطريق المجاز وليس
بعض الافراد اولى من بعض فيجب الجواز الى الواحد واجيب عنه اولا بالمنع من عدم الاولوية فان اقربية الاكثر توجب اولوية الاكثر حكاه
في المعالم عن العلامة ونظر فيه بان الاقربية انما توجب ارجحية الارادة لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى وفيما نظر فيه نظر لان الاقربية انما توجب
الارجحية مع ثبوت العلاقة بدونها الاصل ولا خفاء في ان مقصود المجيب في الدليل المذكور لا اثبات المدعى به وحيث ان المستدل بنى دليله
على عدم اولوية بعض الافراد من بعض كفى في هدم ما اسسه اثبات الاولوية ولا حاجة الى بيان ما يزيد عليه وقد يعارض بان الاقل متيقن
الارادة بخلاف الاكثر فتكافئا بالك الاولوية وهذه المعارضة لا تخلو عن نوع مصادرة لان المجيب لم يساعد على عدم كون الاكثر متيقن الارادة
كيف وقد منع من الاستعمال في الاقل فالحق ان هذه الاولوية على تقدير تسليمها لا توجب اولوية الاستعمال في الاقل وانما توجب اولوية
الحمل عليه عند الشك ولا مدخل له في المقام وقد يوجه كلام المستدل بان مقصوده ان الاستعمال المذكور بعلاقة العموم والخصوص وليس
بعض الافراد في هذه العلاقة اولى من بعض فيندفع عنه الجواب المذكور لانه لا يوجب الاختلاف وفيه نظر لانه ان اريد ان العلاقة التي حاصلة
من جهة العموم والخصوص متساوية في الجميع فتكون معتبرة في الجميع فتوجه المنع عليه على ما قرر في الجواب لانها مقولة على افرادها بالتشكيك
لا بالتواطي وان اريد ان القدر المعتبر منها في صحة الاستعمال انما هو مجرد التناسب بالعموم والخصوص وهو متساو في الجميع فهو لكن
نعتسف في كلام المستدل لكن لا يتجه على تقديره الجواب المذكور بل الوجه في الجواب ان يقال لا نم ان استعمال العام في الخاص بمطلق علاقة

العموم

العموم والخصوص حتى يلزم تساوي جميع صور التخصيص فيها بل بنوع مخصوص منها وهو ما يوجد بين الكل وما يقاربه وثانيا بان استعمال العام في
الخاص على ما اعترف به المستدل مجاز فلا جرم يستدعي علاقة مصححة وليست علاقة الكل والجزء ليلزم تساوي الاجزاء فيها حيث لا تشترط
بشرط كما اشترط في عكسها لان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد بل علاقة المشابهة الناشئة من الاشتراك في صفة الكثرة وهي انما تكون بين
الاكثر والمجموع دون غيره وفيه نظر اما اولا فلان النزاع في هذا الاصل على ما يظهر من اطلاقهم لا يختص بالعام الافرادي بل في مطلق العام افراديا كان
او مجموعيا وقضية الجواب المذكور التزام جواز التخصيص في العام المجموعي الى الواحد دون الافرادي وهذا التفصيل مع بعده عن الانظار المستقيمة
مما لا مصرح به بل لا قائل به ظاهرا فيمكن دفعه بانه خرق للاجماع المركب واما ثانيا فلان العلاقة التي تصح ان تعتبر في المقام لا تنحصر في علاقة المشابهة
حتى تختص بثبوتها باكثر الافراد بل يجوز ان تعتبر فيه ايضا علاقة العموم والخصوص فانها ايضا علاقة برأسها معتبرة في الاستعمال كما نص عليه جماعة من
المحققين وهي مشتركة بين العام وجميع جزئياته متساوية بينها على بعض الوجوه السابقة فيبقى الاشكال بحاله وقد ينكر علاقة العموم والخصوص
بالمعنى المبحوث عنه وينزل العموم في مقالة من ذكر هذه العلاقة على العموم المنطقي وهو غير واضح لان العلاقة المصححة للاستعمال كما تتحقق بين الكلي
والجزئي باعتبار الكلية والجزئية كذلك تتحقق بين مدلول كل فرد وبين اكثر الافراد باعتبار الشمول والاندراج ولو على وجه مخصوص فلا وجه
لعدم اعتباره ح واما ثالثا فلان شمول الفاظ العموم لما يندرج فيها من افراد مفهومها قد يكون بطريق المطابقة كما في النكرة المنفية والمضاف
اليها لفظ الكل وشبهه بناء على ان الموصوف بالعموم هناك نفس النكرة المقيدة كما هو الظ وقد يكون بطريق التضمن كما في الجمع المعرف فانه
ما يتناوله من افراد مفهومه اجزاء له لما عرفت من ان المراد به مرتبة معينة بالعهد وشبهه وجميع الافراد وعلى التقديرين تكون الاحاد اجزاء للمرتبة
وليست بجزئيات للجمع لعدم صدقه عليها كما نبهنا عليه عند ابطال قولهم بابطال اللام معنى الجمعية وصدقه على كل ثلثة منها فما زاد وعلى تقدير تحققه غير
مفيد لعدم تعلق القصد والحكم بمدلوله بهذا الاعتبار فدعوى ان شمول العام لما يندرج فيه من قبيل شمول الكلي لجزئياته لا من قبيل شمول الكل
لاجزائه انما تتم في القسم الاول دون الثاني وان كان عمومه باعتبار تعلق الحكم بافراده اذ العبرة بدلالة العام لا كيفية تعلق الحكم به فيرجع هذا عند
التحقيق الى الوجه الاول مع ان للخصم ان يعكس العلاقة في الاول فيجعل الاستعمال فيه من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء في الكل حيث ان الكلي جزء
من الجزئي فيكون المراد بالرجل في قولك لا رجل الطبيعة مع بعض خصوصيات افرادها فيخص النفي بها وعلى قياسه نحو كل رجل ولا يقدح اشتراط كون
الجزء بحيث يلزم من عدمه عدم الكل لان زوال كل كلي يؤدي الى زوال جزئيه المتقوم به وان كان عرضيا كالضاحك فان زواله يستلزم زوال فرده
الذي هو تمام حقيقته كهذا الضاحك ولا ينافي عدم استلزامه لزوال الانسان اذ ليس الاطلاق باعتباره ولو سلم ان مبنى العرف ليس
على التدقيقات فلا ريب في عدم مساعدته على الاشتراط في الذاتيات وهو كاف في ابطال ما اراده المجيب من عموم المنع نعم لا يلايم هذا البيان
لما حررناه في محل النزاع وكيف كان فالتحقيق في الجواب ان يقال ان انواع العلايق باسرها انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع على ما مر
تحقيقه في اوايل الكتاب والبيان المذكور انما ينهض باثبات نوع منها في المقام وهو بمجرده لا يوجب جواز الاستعمال ما لم تثبت المساعدة
المذكورة ومنها قوله تع وانا له لحافظون والمراد به سبحانه وتعالى وحده واجيب بانه خارج عن محل النزاع اما اولا فلان الكلام في صيغ
العموم لا في صيغة الجمع ولو تعسف في ادخالها بتفسير العام بما يتناول في الاجزاء كالثلثة منعنا توجه النزاع هنا اليه واما ثانيا

فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في ذلك لما جرى به العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون التكلم وصار
ذلك استعارة للعظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا وهذا الوجه مما ذكره بعض المحققين كالعضدي وغيره وفيه اشارة الى ما قررناه
في محل النزاع ويمكن استفادة التعظيم من تنزيل الواحد منزلة الجماعة ولعله بعينه في الآية ويمكن الجواب ايضا بان المراد به نعم مع الحفظة
او الحفظة خاصة فلا يكون مستعملا في اقل من الثلثة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم
يستهجنه اهل اللسان واجيب بانه ايضا خارج عن محل النزاع اذ الكلام في تخصيص العام والناس هنا للمعهود وليس المعهود هنا بعام
وهذا الجواب وان وقع ممن ينكر عموم المعهود رأسا الا انه هنا جيد لابنائه على ما ذكرناه من حيثية العموم لان ذلك يتحقق عندنا فيما اذا كان
المعهود جماعة كما اشرنا اليه وقد ينكر اتفاق المفسرين على ذلك ويمنع صحة اطلاق اسم الجمع المعرف على فرد واحد معهود لكن قد ورد في تفسير
... والروايات المروية عن الائمة عم فينبغي توجيهها اما بجعله من باب التوسع في النسبة كما في قولهم قتل بنو فلان فلانا حيث اسند الفعل الصادر
من الواحد الى الكل توسعا او بحمله على الجنس كما في قولهم فلان يركب الخيل او بان القائل المذكور لما قال ذلك من قبل جماعة كان يشهد به حكايته
للمعروف نزل منزلة تلك الجماعة واطلق عليه لفظ الناس وكيف كان فلا يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص ومنها انه لا ريب
في جواز اكلت الخبز وشربت الماء مع ان الماكول والمشروب منهما قدر قليل والجواب ان هذا ايضا خارج عن محل النزاع اذ كل من
لفظي الخبز والماء ليس بعام بل للجنس واللام فيهما للتعريف وكون المقصود بعض افراده انما يستفاد من تعليق الاكل والشرب بهما
فانه قرينة على ان ليس المراد بهما الجنس من حيث هو بل من حيث الوجود في ضمن بعض الافراد واعلم انا لو جعلنا التقييد بالشرط من باب التخصيص
لزم القول بجواز التخصيص المستوعب فيما اذا انتفى الشرط رأسا كما قال اكرم العلماء ان كانوا شعراء ولم يتفق شاعر وتعميم النزاع المتقدم
اليه بعيد جدا فان اطباقهم على جواز اكرم زيدا ان كان شاعرا على خلاف لهم فيما لو علم الامر بانتفاء الشرط كما مر في بعض مباحث
الامر يوجب اطباقهم في العام ايضا والفرق بين المثالين غير معقول **تمهيد مقال ودفع اشكال** قد تأتي الا للاستثناء فتستعمل تارة
في اخراج ما دخل في الحكم السابق سواء كان تناوله بدليا او شموليا افراديا او مجموعيا على اشكال في النوع الاول وسواء كان دلالته
على الشمول بالوضع اولا واخرى بمعنى لكن وتستعمل حيث يصح ان يستعمل لكن فيعتبر ان يكون الحكم السابق موهما لخلاف الحكم
الثابت لمدخولها فيؤتى بها استدراكا لدفع ذلك الوهم سواء اختلف الحكمان في الكيف نحو جائني القوم الا حمارا او لا نحو
ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر والظاهر انها في المثال الاول متضمنة لنفي الحكم السابق عن اللاحق ايضا ولا حاجة فيه الى الاضمار
بخلاف المثالين الاخيرين فان مفادها فيهما مجرد الاستدراك فينقسم الى قسمين وقد تأتي بمعنى غير فتقع صفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وهل هي حقيقة في المتصل فقط او مشتركة بينه وبين المنقطع لفظا او معنى اقوال اظهرها الاول لشهادة التبادر ولبعد المنقطع عن
ظاهر الاستعمال وقد يؤكد ذلك بانهم حملوا قول القائل له علي عشرة دراهم الا ثوبا على قيمة الثوب واضمار القيمة على الانقطاع والظاهر ان وجه
الترجيح عدم ملائمة المقام للحمل على الانقطاع حيث انه لا ابهام في الحكم السابق بخلاف اللاحق مضافا الى اصالة البراءة عن الزائد حتى لو تحقق الابهام
في مقام كالواو عاهما المقر له فقوله بذلك حمل على الانقطاع احتجوا بظاهر الاستعمال وبانهم قسموا الاستثناء الى متصل ومنقطع فيكون المنقطع

استثناء

استثناء حقيقة والجواب ان في الاستعمال لا يوجب الحقيقة بعد وجود امارات المجاز وكون لفظ الاستثناء حقيقة في المنقطع مطلقا او في الاصطلاح لا يوجب
كون الاداة ايضا كذلك ثم في الاستثناء اشكال مشهور وهو ان مدلوله مناقض لمدلول الجملة التي قبله حيث انها تقتضي دخول المستثنى في
الحكم المذكور وهو يقتضي خروجه عنه ولهم في التفصي عنه وجوه ثلثة الاول ان المراد بالمستثنى منه تمام معناه لكن لا يسند اليه الا بعد الاخراج
فلا يتعلق الاسناد الا بالباقي وهو ما عدا المستثنى وعزي هذا القول الى جماعة من اصحابنا منهم العلامة واختاره الحاجبي وغيره الثاني
ان المراد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى مجازا اطلاقا للكل على البعض والقرينة عليه الاستثناء وحكي هذا القول عن السكاكي في المفتاح ونسبه
غير واحد الى الاكثر الثالث ان مجموع المستثنى منه والاداة والمستثنى موضوع للباقي ومستعمل فيه والاسناد انما يقع عليه وهذا القول محكي
عن القاضي ومرجع هذه الاقوال الى ان الكلام المذكور لا يشتمل الا على اسناد واحد وهو انما يتعلق بما عدا المستثنى وبه يندفع شبهة
التناقض ولما كانت الاقوال المعروفة في المسئلة منحصرة في الثلثة ولا رابع لها كان اللازم في زعمهم من ابطال قولين صحة القول الثالث
فاحتج الاولون على صحة مقالتهم ببيان بطلان مقالة الآخرين فلفقوا الوجوه منها ما هو مشترك الورود على القولين ومنها ما يختص باحدهما
فمن الوجوه المشتركة اجماع علماء العربية على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل ولو كان المراد بالمستثنى منه او بالمجموع ما عدا
المستثنى لم يتحقق هناك كل ولا بعض ولا اخراج ورد بان لهم ان يؤولوا الاجماع بان المراد تحقق الكلية والجزئية والاخراج ولو بحسب الظاهر فلا ينافي
ذلك ويشكل ذلك بان دلالة الاستثناء على الاخراج ولو في الظاهر يتوقف على وضعها له وهو يتوقف على كونه بحيث يصح استعمالها فيه حذرا
من بدرية الوضع مع ان اصحاب القولين قد التزموا بمنعه وجوابه ان المراد بالاخراج دلالته على ارتفاع الحكم الثابت ظاهرا واقعا لا الاخراج
حقيقة ووضعها لذلك غير مناف للحكمة لا يقال كيف يصح على القول الثالث دعوى انها تدل على الاخراج ولو في الظاهر مع انها لا تقع في التركيب الا
مهملة لانا نقول انما تستعمل مهملة عند هذا القائل في الاستثناء المتصل اما في المنفصل فلا لدلالتها فيه على رفع الحكم المتوهم من الكلام السابق
عما بعدها فله ان يعتبر الاخراج بالمعنى المذكور في المتصل بالنسبة اليه ومنها انه يلزم ان لا يكون لنا في الالفاظ التي يكون لها معان تركيبية
ما هو نص في معناه التركيبي والتالي باطل بيان الملازمة ان الالفاظ التي لها معنى تركيبي يجوز ان يستثنى منها بعض المدلول فيكون المراد بها
الباقي او تقع مهملة في التركيب فلا يبقى نصا في الكل واما بطلان التالي فلانا نقطع بان لفظ العشرة مثلا نص في مدلوله واجيب بان النص
ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم والعشرة اذا تجرد عن قرينة الاستثناء كان كذلك ورد بان النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا مطلقا لا عند
عدم القرينة فان الظاهر ايضا كذلك والتحقيق ان النص هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا ولو بمساعدة القرائن ولفظ العشرة اذا تجرد عن القرائن
لا يحتمل ما دونها وقد يجاب عنه على القول الاخير بانه انما يقتضي عدم نصوصية العشرة حين صيرورته جزء الكلمة ولا خلاف في ان النص اذا
صار جزء للكلمة خرج عن كونه نصا بل لفظا والا وان اريد انها حال الاستثناء نص كان لابتنائه على كونه اسما وهو محل النزاع ولا يخفى
ما فيه ومنها انه لا مانع من حمل المستثنى منه على تمام معناه والاسناد اليه بعد الاخراج المستثنى منه فان هذا انما يصح اعتباره في نفسه و
يصلح اللفظ له فيتعين الحمل عليه لما فيه من بقاء الالفاظ المفردة على معانيها الاصلية واما على القولين الاخرين فلا بد من ارتكاب
التجوز في المستثنى منه او التزام وضع للمركب وكلاهما خروج عن الظاهر من غير ضرورة داعية اليه ويمكن الجواب بان الخروج عن الظاهر

مما لا محيص عنه على كل تقدير اما على القولين الاخيرين فظ كما مر واما على القول الاول فلاستلزامه صرف الاسناد الى بعض المسند اليه وهو ايضا على خلاف
الظ ومما اورد على القول الاول من القولين ان قول القايل اشتريت الجارية الا نصفها اما ان يكون الضمير فيه للجارية بمعنى تمامها او لها بمعنى الباقي
بعد اخراج النصف منها والاول يستلزم استعمال المستثنى منه في تمام معناه وهو مناف لمذهب القايل والثاني يوجب التسلسل لان الباقي
بعد اخراج النصف من النصف لعود ضميره الى الجارية بمعناه وهو يستلزم ان يكون المراد بها الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف
لعود ضميره الى الجارية بمعناه وهو يستلزم ان يكون المراد بها الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف وهكذا واجيب بان المراد بالجارية نصف تمامها
والضمير في المستثنى راجع الى الجارية لا باعتبار معناها المجازي اعني النصف بل باعتبار معناها الحقيقي اعني التمام على سبيل الاستخدام فلا اشكال ومنها القطع
بان المراد بالجارية في المثال المذكور تمامها وان الضمير راجع اليها باعتبار الكل ويمكن الجواب بان الخصم لا يساعد على القطع المذكور لانه في قوة
القطع بالمدعى ورجوع الضمير الى الجارية باعتبار الكل يعني تمام معناها لا ينافي ما ذكره لجواز ان يكون على سبيل الاستخدام ولو تم الوجه المذكور
لتوجه على القول الاخير ايضا كما لا يخفى ومما اورد على القول الثاني انه خروج عن القوانين اللغوية اذ ليس فيها لفظ مركب من ثلثة الفاظ فصاعدا
يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها لزوم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها فانه حال كونه جزءا لا دلالة له
فلا يصح عود الضمير اليه ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه اذا كان القاضي يقول بان الموضوع للباقي هو المستثنى منه والمستثنى والاداة خاصة واما اذا قال
بانها مع لواحقها ان كان لها لواحق موضوعة له لم يتجه عليه ذلك لان الضمير في المثال المذكور يكون ايضا جزءا وهو حال كونه جزءا لا يكون ضميرا فلا يلزم
العود احتج الذاهبون الى الوجه الثاني بامرين احدهما ان المراد بالعشرة في قول القايل له على عشرة الا ثلثة اما العشرة او السبعة للقطع بانه لم يهمل
والاول باطل للاجماع على انه ما اقر بالعشرة فيتعين الثاني وهو المراد والجواب اما على الاول فبان الاقرار انما يتقرر بالاسناد وهو انما يتعلق بالعشرة
بعد اخراج الثلثة منها فلا يكون الاقرار الا بالسبعة لانه الباقي بعد الاخراج واما على القول الاخير فبان دعوى القطع بان العشرة لم تهمل غير
مسموعة عند القاضي لانه عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو كان المراد بالمستثنى منه ما يتم المستثنى لزم التناقض من اثبات الحكم له ونفيه
عنه بالاستثناء واجيب بان الاثبات لم يتعلق بالمستثنى منه مطلقا بل بعد اخراج المستثنى منه فلا ينافيه النفي عنه واحتج بانه اذا بطل الاول بما ذكر في حجة القول
الثاني بما ذكر في حجة القول الاول يتعين المصير الى القول الثالث اذ لا رابع لها والجواب ان حجة كل من الفريقين ظاهر انه ينهض بابطال مذهب الاخر
لكن ينهض بابطال المذهب الثالث بل بما متفقان على ابطاله فهو اجدر بالبطلان ثم اعلم ان العضدي ارد القول الاول في المقام الى احد القولين
الاخيرين فاورد بيانه تحقيقا حاصله ان الحكم في قوله على عشرة الا ثلثة انما هو السبعة وهو القول الثالث واما ان يكون هو الباقي منه بعد اخراج الثلثة
فيكون حقيقة في السبعة لا ان يكون المركب كلمة برأسها بل بمعنى ان مفرداته مستعملة في معانيها الحقيقية ويحصل مجموعها معنى يصدق على
السبعة كالاربعة والثلثة وهذا مذهب القاضي ثم قال والمذهب الاول راجع الى احدهما ووجه التفتازاني بان الحكم على السبعة اما ان يكون
باعتبار انها مدلول مجازي للمركب او امر يصدق عليه معناه المتبادر منه ثم قال وهذا اعتراف بحقيقة المذهب الاول ورجوع المذهبين اليه
لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي اسند اليه او مجازا لا بد من استعمال مفرداته في معنى فيكون العشرة مستعملا في كمال معناه والحكم بعد
اخراج الثلثة والا لزم التناقض او كون العشرة مجازا عن السبعة واعترض عليه المحشي الشيرازي بان العشرة المقيدة مجردة عن قيدها مستعملة

لكمال

في كمال معناها بناء على القول الاول وفي السبعة على القول الثاني فكيف يصح رجوع المذهبين الى المذهب الاول بل يرجع مذهب القاضي اليه ثم قال
فظهر ان قول العضدي والمذهب الاول راجع الى احدهما مسامحة والاظهران يقول الى الثاني اعني مذهب القاضي اقول وهذا الاعتراض لا يوافق كلام
العضدي فان الذي يستفاد من بيانه هو ان المجموع المركب من المستثنى مستعمل على القولين في السبعة والاسناد متعلق فيها اعتبارا
عن الاخراج وان مقصود القايل بان المراد بالعشرة المستثنى منه السبعة مجازا فيكون من باب المجاز المفرد وكلام التفتازاني مبني على
ذلك كما يعطيه بيانه وح فلا يتجه عليه الاعتراض المذكور وعلى هذا البيان فالقايل بان العشرة مستعمل في تمام معناه وان الاسناد بعد الاخراج
يحتمل لان يجعل المركب مجازا في السبعة فيرجع الى القول الاكثر وحقيقة فيه فيرجع الى قول القاضي ومن هنا يظهر ضعف ما رمت العضدي
من المسامحة في البيان حيث جعل المذهب الاول راجعا الى احد المذهبين لا على التعيين دون الثاني وذلك لان ما ذكره في المذهب
الاول على هذا البيان لا اختصاص له باحد المذهبين لما عرفت من ان كلامهما على تحقيقه يقول بان الاسناد المحصل معنى المركب من السبعة
فلا منافاة بين ما ذكره هذا القائل من ان العشرة مستعمل في المركب في تمام وان الاسناد بعد الاخراج وبين ما ذكره الاخرون من ان
المركب مستعمل في السبعة حقيقة او مجازا بل الظ انهم يوافقون هذا القايل فيما ذكره كما نبه عليه التفتازاني ثم رجع كل من القولين الاخيرين الى ما ذكره الى
الاول انما هو باعتبار ما ذكره من اعتبار الامرين وان كان مرجعه الى احد القولين باعتبار كونه حقيقة في الباقي او مجازا فاستقام قول
العضدي برجوع المذهب الاول الى احد المذهبين الاخيرين وقول التفتازاني برجوعهما اليه ثم اعترض المحشي الشيرازي المذكور على اصل التحقيق
بان باعتبار العشرة المقيدة باخراج الثلثة منها من قبيل الاعتبار الشيء مع عدم بعض ذاتياته وهو يقتضي ان يكون ذاته غيره ذاته وهذا المعنى
مما لا يمكن تصوره حتى يصح وضع المركب بازائه ليتفرع عليه كونها حقيقة فيها ومجازا في السبعة فان كل ذلك فرع لامكان تصور المعنى وحيث
تنبه لفساد هذا الوجه من حيث ان المعنى المذكور مما يمكن ان يتصوره العقل بوجه كما هو الحق الحقيق فان تصور العنوان المذكور تصور له بالوجه وهذا
القدر كاف في امكان الوضع استدركه مثبتا بوجه اخر فقال سلمنا لكن لا يتم البيان ح بقوله وليس عشرة لسبعة وقوله ولا شيء من السبعة
بعشرة اذ العشرة المقيدة بالاخراج المذكور كما يصدق عليها انها عشرة كذلك يصدق عليها انها ليست باربعة فالاربعة التي ليست بزوج هي الاربعة
التي ليست باربعة والعشرة التي اخرج منها ثلثة هي العشرة التي ليست بعشرة هذا محصل كلامه اقول وهذا الاعتراض منه ناش عن قلة التدبر وذلك لان
العشرة المقيدة بالاخراج المذكور يمكن ان تعتبر بوجهين الاول ان تعتبر عشرة بالثلثة اي من تمام عددها ثلثة على ان يكون النقص ماخوذا حال
اعتبارها عشرة ومعناها ح عشرة هي سبعة الثاني ان تعتبر عشرة ومعناها عشرة هي تامة اخرج منها ثلثة على ان يكون الاخراج بعد اعتبار التمام
ولا اخفاء في ان المفهوم من الجملة الاستثنائية هو هذا المعنى دون المعنى الاول كما توهمه المعترض فان معنى قولنا عشرة الا ثلثة عشرة اخرج منها ثلثة لا
العشرة التي تكون بالثلثة وكلام العضدي ناظر الى هذا كما لا يخفى فيتجه ما ذكره من ان العشرة سواء اعتبرت مطلقا او مقيدا عشرة ولا شيء من السبعة
بعشرة مط فهو من قبيل قولك الماء الذي يغلب حجرا وهواء ولا شيء من الحجر والهواء بماء ونحو ذلك فسقط ما اورده المعترض ثم اقول
وما جعله العضدي تحقيقا للمقام كلام عار عن التحقيق لان مبناه على ان الحكم في التركيب المذكور ليس مدلول لفظ العشرة مطلقا لانه حكم ان السبعة
وليست العشرة مط لسبعة بل على محصل التركيب المذكور وهذا واضح الفساد لان الحكم عند غير القاضي لا يكون على مفاد التركيب بل على ما استعمل فيه

المحقق

لفظ العشرة بعضا كما هو المذهب الاول وكلا كما هو المذهب الثاني وقوله ليس عشرة لسبعة غير وارد على القول الاول فلان الحكم ليس على العشرة بل على
بعضها فعدم كونها لسبعة لا ينافي كون الحكم على السبعة واما على الثاني فلان السلب المذكور انما يصدق اذا كانت العشرة مستعملة في معناها
الحقيقي اعني تمام العشرة واما اذا كانت مستعملة في معناها المجازي اعني السبعة فصحة السلب ممنوعة للزوم سلب الشيء عن نفسه ثم ما حمل عليه
كلام الجمهور من ان المركب المذكور حقيقة في العشرة بمعنى ان محصل معناه الحقيقي عشرة مقيدة لا السبعة مما لا يلزم به ذو مسكة فصحيح تاويل كلام
به بل التحقيق للمقام تثليث الاقوال وتوجيهها بان يقال لا ريب في ان قولنا له علي عشرة الا ثلثة اقرار بالسبعة لا غير فالاسناد فيه اما الى العشرة المطلقة
او المقيدة بالاخراج المذكور او المجموع المركب فان كان الاول تعين حمل العشرة على السبعة مجازا بقرينة الاستثناء وهو القول الثاني
وان كان الثاني تعين اعتبار الاسناد فيه الى بعض العشرة وهو الباقي بعد الاخراج دون تمامها وهو القول الاول وان كان الثالث تعين
اعتبار المركب في السبعة ومجازا فيها والاسناد اليه باعتبار معناه الكنائي او المجازي على ما مر تحقيق الكلام في اوائل الكتاب وعلى هذا
ينبغي ان يحمل كلام القاضي اما على ما هو ظاهر كلامه من ان المجموع نزلت منزلة كلمة واحدة ووضعت بازاء الباقي فان فساده مما لا يكاد يخفى على احد
فاتضح مما حققناه ان الوجوه المذكورة تصرفات لفظية لا يجري في حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكروه نعم يرد عليها انه لو صح ما ذكروه
لجاز ان يستثنى ما يساوي المستثنى منه او يزيد عليه اذا استثنى منه ما يوجب بقاء بعضه كقولك علي عشرة الا عشرين الا خمسة عشر
والتالي باطل بيان الملازمة اما على مذهب السكاكي فلان العشرين مستعمل في الخمسة لانه الباقي بعد الاخراج ولا ريب في جواز استثناء الخمسة
من العشرة واما مذهب الحاجبي فلان الاشكال لا يندفع على طريقته الا اذا جعل الاسناد لاحقا لما بقي من المستثنى منه بعد جميع الاخراجات
اذا كان هناك اخراجات متعددة ولا ريب ان الباقي من العشرين بعد اخراج خمسة عشر منه انما هو خمسة وهو يصح اخراجه من العشرة
والاسناد الى ما بقي منه واما على مذهب القاضي فان تسمية الباقي بهذا الاسم اعني الجملة نوعية لا شخصية فلا بد من التزام جواز كل ما دل عليه
وصلح له واما بطلان التالي فمعلوم من العرف والاستعمال بل الظاهر انه لا مخالف فيه كما يرشد اليه اطباقهم على بطلان الاستثناء
المستوعب من غير تعرض للفرق بين ما اذا تعقبه استثناء اخر مفاده بقاء البعض او لم يتعقبه لكن صرح الشهيد الثاني ره في الروضة
بصحة ذلك واخرجه من الاستثناء المستوعب نظرا الى ان الاخراج في الحقيقة بالباقي من المستثنى بعد الاخراج وهو لا يستوعب وان
الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره وآخره يصير الاول غير مستوعب وانت خبير بان ما ذكره انما يتجه اذا ساعد الطبع والاستعمال عليه
ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا بشاعة الاستعمال المذكور وعدم مساعدة الطبع عليه وهو كاف في اثبات المنع ومنه يظهر عدم
كون المبني في الاستثناء على حسب ما قرروه على ان فيها اخر وجاعا هو الظاهر المتداول في الاستعمال فان المفهوم من قولك جائني الرجال الا
زيد اسناد المجيء اولا الى جميع احاد الرجال دون بعضهم ومما يدل على ذلك او يؤيده انه اذا كان في الدار مثلا ثلثة رجال فاتاك رجل او رجلان
منهم يقول الرجال جاؤني الا واحدا او اثنين منهم دون جائني فلو كان الفعل مسندا الى الواحد او الاثنين المدلول عليهما بلفظ الجمع او
المركب او المستعمل فيهما لفظ الجمع لكان اللازم افراد الضمير او تثنيته ليوافق المرجع بل الاقرب من ذلك مراعاة لجانب المعنى مع
ما يلزمهم من عدم دلالة الاستثناء على مخالفة ما بعدها لما قبلها اذ قضية الاقوال ان يكون مفاد الجملة مجرد لحوق خلافه له ولا يلزم خلو الاخراج عن

الفائدة

الفائدة لجواز تعلق القصد ببيان حكم الباقين فقط ولو لعدم العلم بحال غيره ودعوى اظهرية تلك النكتة غير مسموعة مع ان ذلك يقتضي ان
يكون الاستعمال حقيقة فيما خالفها وصريح العرف والاستعمال يكذبه ويمكن دفعه على القولين الاولين بان الاداة عندهم ليست موضوعة لمطلق
الاخراج بل لاخراج ما لا يشارك الباقي في الحكم وافقا وعلى الثالث بان الواضع خص المركب المذكور بالباقي فيما اذا لم يشارك مدلول مدخول
الاداة له في الحكم وافقا وفي الوجهين تعسف لا سيما في الاخير مضافا الى ما يرد على القول الاول من لزوم وقوع الاسم باعتبار معناه
المستعمل فيه معربا بالحركات الثلث من غير تعلق عامل لفظي او معنوي به فان العشرة على القول المذكور مستعمل في معناه الاصلي وهو مجموع
الوحدات ولم يقع عليه الاسناد والتعليق بل على بعضه كالسبعة وظاهر ان ما يتعلق العامل ببعض معناه لا يتعلق بكله فيلزم تجرد العشرة
باعتبار معناه المستعمل فيه وهو المجموع عن العامل مع اختلافه بحسب اختلاف العوامل في الاعراب وغاية ما في الباب ان يقال لما كان لفظ
العشرة هناك قائما مقام السبعة مثلا عومل معاملته واجرى عليه حكمه او يقال اسناد العامل الى الجزء المعنى يقوم مقام اسناده الى الكل فليتعقبه ما يقتضيه
من الاعراب ولا يخفى ما فيهما من التعسف وعلى القول الثاني من ان اطلاق العشرة مثلا على السبعة او الاربعة قبيح بل غلط اذ مجرد علاقة
الكلية والجزئية لا يوجب صحة الاستعمال ما لم يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه سابقا ودعوى جوازه في خصوص التركيب المذكور تعسف
بعيد وعلى القول الثالث من ان المبنى في المركب والكناية المركبة انما يتبعان اصلهما في الاعراب لانهما من قبيل الامثال ولا يتغير اللفظ
المذكور لا اصل له ليعتبر اعرابه مع اختلافه باختلاف العوامل الداخلة عليها الا ان يقال انما يلزم ذلك اذا كان التركيب تاما او
مع العامل والا فلا واعلم ان من القوم من زاد في التفصي عن اشكال التناقض وجها اخر فقال وكلما تريد انه يخرج عن النسبة المعتقدة
بان يريد جميع المعتقد او منتسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة للنسبة الاعتقادية بالنسبة
لا افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج بها شيئا ثم تفيد الاعتقاد وهذا غير مستقيم لان النسبة غير موضوعة لافادة الاعتقاد بل
الكشف عن الواقع وان استعملت فيه عاد الاشكال من لزوم التناقض لتحققه باثبات النسبة ورفعها ولا مدخل لافادة الاعتقاد فيه وان استعمل
في الربط الذهني مجردا عن اعتبار الكشف والوقوع لم تدل على وقوع الحكم بالنسبة الى الباقي بعد الاخراج وان اريد انها مستعملة في الكشف باعتبار
الباقي وفي مجرد الربط بالنسبة الى المخرج فصحته بظاهره مبنية على جواز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنييه الحقيقي والمجازي وقد سبق بطلانه
الا ان يقال انها مستعملة في معنى هو مجرد الربط وهو ظاهر في الكشف عن الواقع بالنسبة الى ما لا قرينة عليه لكن يشكل في افادة الاستثناء
لمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها الا بالبناء على التعسف السابق واذا تبين لك ما ذكرنا من ضعف الوجوه المذكورة فاعلم ان لنا في التفصي عن الاشكال
المذكور وجهين اخرين احدهما وهو قريب في الجملة الى الوجوه المتقدمة ان اسناد الحكم الى العشرة مثلا كما يصح باعتبار لحوقه للكل وحيث كان ذلك
خروجا عن الظاهر فان الظاهر من اسناد شيء الى الكل ثبوته للكل احتيج الى نصب قرينة تدل عليه من استثناء ونحوه وبالجملة تخلص بالتصرف في الاسناد لكن
لا كما زعمه الحاجبي ومتابعوه حيث جعلوه متعلقا ببعض المستثنى منه اعني الباقي بعد الاخراج ولا كما زعمه البعض حيث جعل الاسناد الى غير المخرج لافادة
الاعتقاد والنسبة للاخراج بل يجعل لاحقا للكل بعلاقة لحوقه للبعض فانه كما ينزل الكل منزلة البعض فيثبت له لفظه ويسمى باسمه كذلك
ينزل منزلته فيثبت له حكمه فهو في الحقيقة من اسناد الشيء الى غير ما هو له حيث يسند الى الجميع والتقدير انه غير مسند اليه واقعا ولا يكون كذبا لاتيانه

على التاويل والتنزيل بخلاف الكذب لانه لو كان اسناد الحكم الى الجميع باعتبار ثبوته للبعض لما دل الكلام على ثبوت الحكم للباقي بعد الاخراج مع
بعد ذلك لان البعض يصح الاسناد الى الكل باعتبار ثبوته له على ما زعم منه لانا نقول اسناد الحكم الى الكل باعتبار ثبوته للبعض مما يختلف قربا وبعدا
باختلاف البعض كثرة وقلة وبهذا ظهر ثبوت الحكم لغير ما نقص على آخر وجه اقرب الى الاسناد الى الكل من ثبوته لبعضه فيكون ظاهرا منه لاتحد دلالة
الكلام المذكور على ثبوت الحكم للباقي ليست للخصوصية بل بالظهور فيصح ان يستند الى ذلك ثم ان قلنا بان اسناد الشيء الى غير ما هو له حقيقة كما ذهب
اليه جماعة من المحققين لم يكن في اللفظ المذكور تجوز اصلا والا كان التجوز في الاسناد فقط ويضعف هذا الوجه خروجه عن الظاهر من حيث النسبة
فان الظاهر ههنا في المقام عدم الاستثناء على التاويل المذكور ومن حيث الاداة فان الظاهر هنا الاخراج ولا اخراج على التاويل المذكور للثاني وهو
المعتمد ان المراد بالمستثنى منه ما يتناول المستثنى والنسبة متعلقة به بهذا الاعتبار كما هو الظاهر من اللفظ والمتبادر عند الاستعمال والاخراج راجع اليه
ولا اشكال عليه لانه ان اريد بالتناقض المورد عليه التناقض بحسب ظاهر مؤدى الخطاب فالتزامه لا حجر فيه اذ ليس فيه قبح لا عقلا ولا عرفا وان اريد التناقض
بحسب ما هو المقصود من الخطاب حقيقة اعني ما تعلق به القصد بالذات على ما يساعد عليه ظاهر الاستعمال فممنوع لظهور ان المقصود بالذات انما هو الاسناد
الى ما عدا المستثنى والاسناد اليه في ضمن الكل انما قصد تبعا لشمول اللفظ له وكذلك لا يلزم الكذب اذ المدار فيه على عدم مطابقة النسبة المقصودة
بالذات على ما سبق من الكل ولو بمعونة المقام اذ لا عبرة بعدم مطابقة النسبة التي تدل عليها الكلام ما لم تكن مقصودة والا كان قولنا
رايت اسدا كلاما كاذبا لكن لا عبرة بعدم مطابقة النسبة المقصودة بالذات والا الكذب الكنايات التي لا تطابق معانيها الاصلية
للواقع كما في قولك زيد كثير الرماد ومهزول الفصيل وجبان الكلب حيث لا يكون له رماد ولا فصيل ولا كلب فان صحة الاستعمال المذكور وجوازه
مما لا مجال لانكاره وقد نبه عليه بعضهم مع انه يشتمل على نسبة جزئية مقصودة غير مطابقة بناء على ما حققناه في بعض وجوه الكناية من انها اللفظ المستعمل
في الملزوم لينتقل منه الى اللازم ولو فرض في الكذب على مجرد ذلك لا تجه المنع فيها وحيث اعتبر ان تكون النسبة الغير المطابقة مقصودة بالذات خرجت
عنه لان النسبة التي تشتمل عليها غير مقصودة لذاتها بل للانتقال منها الى لازمها وهو كونه جوادا كما يقتضيه قرينة الكناية ولهذا يعتبر صدقها وكذبها
بالنسبة اليه وقد عرفت ان النسبة المقصودة بالذات في المقام انما هي النسبة الى الباقي دون الجميع ولا يتوهم ان ذلك مما يؤدي الى استعمال اللفظ
اللفظة في معنيين لانها على ما قررنا غير مستعملة الا في معنى واحد وهو افادة النسبة الواقعية والكشف عنها وكونها مقصودة بالذات انما
هو من لواحقها المفهومة من اطلاقها حيث لا قرينة على الخلاف والقرائن المحفوفة بها فلا يوجب تعدد المعنى المراد بها   في مقدار التخصيص
لا خلاف في بطلان الاستثناء المستوعب بل الخلاف في صحة الاستثناء ما دون النصف حكى ذلك غير واحد منهم والتحقيق عندي ان
يفصل في المقام الاول بين ما اذا اتحد المستثنى والمستثنى منه مفهوما نحو اكرم كل انسان الا انسانا او انحصر افراد المستثنى منه في افراد المستثنى عقلا او
عادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك او كل حيوان وبين ما اذا اختلفا واكثرت افراده في افراده او اتفاقا نحو اكرم كل من يزورني الا
الفاسق فيحكم بالمنع في القسمين الاولين دون الاخير للقطع بجواز ذلك فيما اذا لم يزره احد فكذا اذا لم يزر غير الفاسق فيما اذا علم بذلك
ويعرف وجهه مما مر في بحث الامر بالشيء مع العلم بانتفاء الشرط هذا وفي جوازه الى النصف وما فوقه اذا لم يستوعب اقوال فالاكثر
على ما قيل بالجواز وعن الحنابلة والقاضي المنع فاعتبروا ابقاء الاكثر وربما قيل بجواز المساوي خاصة وفصل بعض الاساتذة بين ما اذا كان المستثنى

منه عدد

منه عددا صريحا كعشرة وبين ما اذا لم يكن صريحا كالجمع المعرف والمضاف فاعتبر في الاول بقاء الاكثر دون الثاني وموضع النزاع جواز الاستعمال وعدمه مطلقا
لا جوازه حقيقة كما زعمه الفاضل المعاصر لعدم مساعدة عناوينهم وادلتهم وسائر كلماتهم فيما عليه هذا والمختار ما ذهب اليه الاكثرون لنا وجوه منها انه
اذا امتنع فاما ان يكون من جهة المستثنى منه او النسبة المتعلقة به ولا حجر فيهما اذ لا صحة وافادهما عرفت من ان الاستثناء لا يوجب التجوز
فيهما واما من جهة الاداة ولا حجر فيها ايضا لانها موضوعة لمطلق الاخراج بدليل التبادر على ما يشهد به الوجدان فيستوي فيه اخراج الاقل والاكثر نعم
قد يبلغ اخراج الاكثر الى حد الاستبشاع فيقبح لكن لا من جهة الخروج عن قانون الوضع بل من جهة ركاكة التعبير ولهذا من الضعف في مثل قول
القائل علي الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين وفي مثل قوله له علي الف الا واحدا وواحدا وعد الى مائة او مائتين لم يفرق في بشاعة كل
من التعبيرين بل ربما كان الثاني عنده اقوى في البشاعة من الاول مع ان ظاهرهم الاتفاق على صحة الثاني فيتعين الصحة على الاول فظهر ان
مجرد البشاعة وقبح التعبير لا ينافي صحة الاستعمال من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء يوجب التجوز في المستثنى منه او في النسبة اتجه المنع
حيث يكون الاستبشاع من قبلها نظرا الى انتفاء العلاقة المصححة فان قلت اي فرق بين الاستبشاع على تقدير الحقيقة وبينه على تقدير المجاز حيث تنافي
المنع في الثاني دون الاول قلت الفرق ان الاستبشاع على تقدير الثاني ناش من نفس استعمال اللفظ فيمتنع وفي الاول من مجرد التركيب وهو امر
خارج عن استعمال اللفظ طار عليه وفساده لا يقتضي فساد استعمال اللفظ ومنها قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
فاستثنى الغاوين وهم الاكثر بالوجدان وبدليل وما اكثر الناس ولو حرصت فان ما عدا المؤمنين هم الغاوون ولورود ما تقدم حكاية من ابليس لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فيمتنع اشتراط الاكثرية واعترض عليه بان الاستثناء منقطع والمراد بعبادي المؤمنون بدليل ان الاضافة للتشريف
فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان العباد يتناول الملئكة والجن ايضا والغاوون اقل بالنسبة الى الباقين والجواب ان الاستثناء المنقطع
مجاز كما مر فلا يصار اليه ما لم يتعذر الحقيقة وكون الاضافة للتشريف ممنوع لمنافاته لعموم المضاف ومما يؤيد ما ذكرناه قوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا فان المراد هنا خصوص المؤمنين بقرينة عدم الاستثناء وقضية التوفيق بين الايتين حمل العباد في الاية السابقة
ايضا عليهم ويضعفه ان ارادة الخصوص في احديهما لا ينافي ارادة العموم في الاخرى مع مساعدة ظاهر اللفظ عليه ولا يلزم التوفيق في الايتين في
مداليل المفردات بل في محصل المعنى وظاهر انه لا تخلف على التقديرين مع احتمال ان يراد بالعباد في هذه الاية ايضا جميع العباد ويراد بنفي سلطانه
عليهم نفي اقتداره على اقهارهم بالمعاصي بحيث يخرجهم عن حد التمكن والاختيار كما فسر به قوله جل شانه وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم الاية وقوله
في ذكره خطابه عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان ويراد بالسلطان في الاية السابقة الغلبة عليهم بالتسويل والوسوسة والاغواء
مع بقاء القدرة والاختيار وليس المراد بعبادي الا بنو آدم بشهادة سوق الاية مع تصريح المفسرين واعترض بعض المعاصرين ايضا بان ظاهر العام
اعني عبادي لما كان متناولا للاصناف كثيرة فاخراج صنف واحد منهم وهم الغاوون وان كثرت افراده لا يستلزم كون الاصناف الباقية اقل
الا ترى انه اذا كان هناك جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء في صنفهم وكان عدد الظرفاء اكثر من الباقين فاذا قيل جاء الاصناف
الا الظرفاء لم يقبح بما ذكر لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا الى آخر الظرفاء عد قبيحا هذا محصل كلامه
وجوابه ان الجمع المضاف بظاهره انما يقتضي العموم بحسب الافراد فلا يعم الاصناف من حيث تناوله للافراد فحمله على العموم من حيث الاصناف

خروج عن الظاهر من غير شاهد فلا يعبأ به واما التمسك بصحة جاء الاصناف الا الظرفاء كما في بعض النسخ فليس بشيء لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد
من حيث الصنفية والظرفاء من حيث كونهم صنفا ليسوا باكثر من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر وفي بعض النسخ جاء الاصناف
الا الظرفاء، ويتوجه عليه ما مر من ان عموم الجمع المعرف افرادي لا اصنافي فيستثنى الظرفاء منهم استثناء الاكثر واما ما ادعاه من صحة ذلك عند
قام الا زيدا وعمروا الى آخر الظرفاء، فانما يسلم منه القبح بمعنى الامتناع لا لما ذكره بل لاشتماله على التطويل من غير فائدة لا القبح بمعنى الغلط على ما
عرفت ومع ذلك فاللازم لمقالته ان يصح ذلك لا سيما اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء، حيث ان المخرج صنف من الاصناف والباقي
اكثر منه اذ لا فرق بينه وبين القائل السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المستثنى مذكور هناك على وجه الاجمال وهنا على وجه التفصيل ومنها ما ذكره
العضدي من القطع بصحة قول القائل كلكم جائع الا من اطعمته وان كان الباقي اقل واعترض عليه بان هذا قطع في محل النزاع فيتجه المنع عليه ورد
بان هذه العبارة واردة في الحديث القدسي فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور بانه يجوز ان يكون المعنى لا يقدر على الاطعام الا
انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري قال هذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم فلا دلالة فيه على دعويهم ولا يخفى ان هذا التوجيه
مما لا يساعد عليه ذوق سليم لبعده عن مساق الحديث مع ما يلزمه من ارتكاب تخصيصه بالاكثر ايضا لان اكثر الناس يريدون الطعام
من غيره تعالى ولا يبقى على صفة الجوع ومنها اطباق العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد وذلك دليل على صحته ولو
القوة لالزموه تمام العشرة كما في الاستثناء المستوعب والظاهر ان الاتفاق فيه غير ثابت لنقل البعض القول بالزامه تمام العشرة واعترض
المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء لجواز ان لا يقول بعضهم بصحته ويقول بالزام الواحد
نظرا الى ان الاقرار عنده عبارة عما يفهم منه شغل الذمة بعنوان النصوصية ولو بلفظ مجازي او غلط تعويلا على اصالة البراءة كما لو رفع تسعة
لا يحكم عليه الا بالواحد وان كان الاستعمال غلطا وهذا بخلاف الاستثناء المستوعب فانه لغو محض فيؤخذ باول الكلام هذا محصل كلامه ويمكن ان
يرد عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطا وبين ان يكون اعراب المستثنى غلطا فانه على الاول يتعين الغاؤه كالاستثناء المستوعب وكلو
ابدل همزتها او لامها بحرف آخر من غير مانع او يعترض المستثنى بلفظ غلط كما لو ابدل دال الدرهم بحرف آخر لتساوي الكل في كونها
غلط وعلى الثاني يمكن القبول نظرا الى ان الاخراج يتحقق بالاداة والمستثنى وليس صحة استعمالها منوطة بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب
كالشهيدين منع من القبول فيه وله وجه وبان التفرقة بين الاستثناء المستوعب وبين المثال المذكور على تقدير كونه غلطا في محل المنع
فان كون المستوعب لغوا محضا اما لان نفس الاستثناء غلط او لاستلزامه الغاء ما قبله حيث يراد منه ما لا يصح ارادته منه وكلا الوجهين جاريان
في المثال المذكور فالاستثناء فيه ايضا غلط محض بالاعتبار فكما يؤخذ بمؤدى الثاني من كونه اقرارا بواحد مع كونه غلطا فيؤخذ بمؤدى
الاول من عدم شغل ذمته لشيء وان كان غلطا فان من قال له علي عشرة الا عشرة انه ليس له علي عشرة شيء وان كان استعمالا على خلاف القانون وجريان
اصالة البراءة هنا اولى نعم يتجه ان يقال لما كان صحة الكلام المذكور خلافيا كان الظاهر من حال المستعمل البناء على الصحة اجتهادا
او تقليدا تنزيلا لكلام العقلاء على الوجه الصحيح بقدر الامكان فلو اقر به من يعرف من مذهبه الصحة لم يلزمه بما زاد على
الواحد قطعا وان منعنا جوازه فكذلك من جهل حاله في الاستعمال واما من علم من مذهبه المنع فلا يبعد الزامه بتمام العشرة حجة

الخصم وجوه

الخصم وجوه منها ما ذكره المعاصر المذكور وحاصله ان الاستثناء موضوع بالوضع النوعي للاخراج والاوضاع النوعية انما تستفاد بالتتبع في
كلمات اهل الاستعمال والقدر الثابت بالتتبع فيها كون الاستثناء موضوعا للاخراج الاقل وكونه موضوعا لمطلق الاخراج فغير ثابت
فيتوقف ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في اخراج الاكثر في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة فيه فان الاستعمال اعم منها لجواز
ان يكون ذلك لعلاقة المشابهة او ادعاء القلة مبالغة في التحقير او نحو ذلك ولا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل فيكون حقيقة
فيه فقط فان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه اطالة من غير فائدة بل لمخالفته لما تعهد
من طريق الاستعمال نعم قد يقع ذلك في مقام التسخير والتمليح ثم ايد ذلك بان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب وقوع
الاستثناء البدائي كما هو الشايع في السنة العوام وهو لا يتحقق الا في حق القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء انتهى
كلامه ملخصا وجوابه بعد خروج مقالته عن محل البحث كما اشرنا اليه انا قد بينا بموجب التبادر ان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج
اي لكل فرد من افراد الاخراج اجمالا من غير اختصاص له ببعض الوجوه دون بعض فلا يصغى الى ما ذكره على ان لنا ان نتمسك عليه بظاهر
الاستعمال فانه في مثل المقام يقتضي الحقيقة وما ذكره من ان الاستعمال اعم من الحقيقة انما يسلم حيث يستدعي الحقيقة تعدد الوضع وليس المقام
منه وقد سبق تحقيق ذلك في المقدمة واما ما يرى من الاستبشاع في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم
ملائمة بين الحكم المدلول عليه باول الكلام وبين الحكم المدلول عليه باخره من غير نكتة توجب المصير الى ارتكابه ولهذا قد يترتب عليه نكتة تمليح
او تهكم او نحو ذلك فيخرج عن غير بشاعة ثم البشاعة الحاصلة على تقدير عدمها ناشئة في التركيب من قبل الطبع دون الوضع كما في
بشاعة عطف احد المتنافرين على الآخر فانها مستندة الى الطبع لان اداة العطف على ما يساعد عليه التحقيق لا تختص
وضعا بعطف احد المتناسبين على الآخر ولهذا انجذب بشاعة العطف في الوصل بدون العطف ايضا واما ما ذكر من ان المستثنى في معرض
النسيان غالبا ففساده في معرض الغناء عن البيان لتوجه المنع عليه ولا منافاة للوجوه المذكورة في دفع التناقض ثانيا فانه على مختاره
فيه اذا اطلق المستثنى منه واريد به تمامه فكيف يراد بعد ذلك بذلك الاطلاق بعضه وعلى قياسه الكلام على بقية الوجوه ولهذا لو اقر
المقر بانه اراد بقوله علي عشرة الاقرار بتمام العشرة ثم تذكر ان الذي عليه سبعة فتدارك بقوله الا ثلثة الزم بتمام العشرة في وجه قوي لانه
عند التحقيق من باب الانكار بعد الاقرار فلا يسمع نعم قد يتفق النسيان للمتكلم فيتذكر وهو بعد غير متعد عن المحل فيتدارك بالاستثناء
محللا للسامع انه لا يكون قاصدا اياه من اول الامر صونا لكلامه عن التدافع فيؤخذ بلفظه هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره من ان وضع
الاستثناء نوعي غير مرضي عندنا بل التحقيق انه شخصي وقد مر الكلام في نظايره ومنها قضية الاصل عدم جواز الاستثناء لما فيه من التناقض
خالفناه فيما دون النصف لقيام الدليل عليه فيبقى ما عداه ممنوعا كما هو حكم الاصل وجوابه يعرف مما حققناه في دفع التناقض ومنها انه
لو قال له علي عشرة دراهم الا تسعة اعشار درهم عد مستهجنا وليس الا لكونه استثناء للاكثر فيدل على عدم جوازه مطلقا وجوابه انه ان اريد
اثبات عدم جوازه الاستعمال من حيث الطبع نظرا الى اشتماله على التطويل والتنافر فالدليل المذكور لا يقتضي ثبوته مطلقا اذ القولان
الاخران مستندهما غير واضح

فصل

الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس وخالفت الحنفية في المقامين فجعلوا مفاد الجملة

لحوق الحكم للباقي بعد الاستثناء من غير حكم على المستثنى فجعلوا مفاد الاستثناء السكوت والاعلام بعدم التعرض للمستثنى في المستثنى منه الا
انهم ذهبوا الى ثبوت المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توهم من نسب اليهم القول بثبوت المفهوم في المقام الثاني دون الاول ويشكل عليهم
بان حكم المفهوم قد يكون مخالفا للاصل فكان عليهم ان يخصوا الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمرة النزاع انما تظهر فيما اذا كان
الاستثناء وترا لاشتغال لان الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول في الحكم اللاحق للمستثنى منه توجب
لحوق ذلك الحكم له حيث لم يقصدهم فيمن نبه على انه لم يقصدهم في الحكم المذكور نعم ربما يظهر للنزاع هناك ثمرة في بعض الاحكام كما ننبه عليه في مسئلة
التعاقب قلنا اولا ان المتبادر من اداة الاستثناء عرفا اخراج المستثنى عن المستثنى منه باعتبار ما تعلق به من النسبة الواقعية وذلك
يوجب مخالفته لما قبلها واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة لاصالة عدم النقل وثانيا ان المستثنى لو كان في حكم المسكوت لجاز تشريكه
مع المستثنى منه في الحكم جائني القوم الا زيد وزيد وجائني زيد وفساده معلوم من العرف واللغة وثالثا الاتفاق على ان كلمة التوحيد تفيده
ولو كان مدلول الاستثناء الاعلام بعدم التعرض لحال المستثنى لم تفده وما يقال من انها تفيده بحسب عرف الشرع لا اللغة فمدفوع بان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفي بها في الاسلام قائلها من غير تفتيش عن اطلاعه على عرف الشرع وتبعيته له في الاستعمال ويشكل بان نزاع الكفار ومخالفهم
لم يكن في اصل الالهية اذ لم ينكر احد منهم وجود صانع مدبر لانتظام على النظم وانما كان في الصفات كالتوحيد ونفي التعدد فاعترافهم بنفي الهة غيره تعالى
يستلزم اعترافهم بالهيته تعالى مع انه صلى الله عليه وآله ما كان يكتفي بها في الاسلام بمجرد الاقرار بالهيته تعالى قطعا ورابعا اجماع علماء العربية على ان الاستثناء من
النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وتاويلهم اياه في الثاني بانه مجاز حيث عبروا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظرا الى كونه لازما له فتعسف واضح
يابى عنه صريح كلماتهم ورام العضدي التوفيق بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحنفية فاورد فيه كلاما حاصله ان الخبر يشتمل على نسبة ذهنية
لها تعلق بالنسبة الخارجية فان قيس الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على نفيها عما بعده حيث يقتضي عدم الحكم النفسي وان قيس الى النسبة
الخارجية لم يكن له دلالة على نفيها ولا على اثباتها فمحمل اجماع اهل العربية على المعنى الاول ومحل نزاع القوم مع الحنفية في المعنى الثاني واعترض عليه
التفتازاني بان النزاع على هذا التوجيه لا يتاتى في الجمل الانشائية التي هي العمدة في المقام اذ ليس لها نسبة خارجية فيلزم ان لا يكون زيد
في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف ودفعه المحقق الشيرازي اولا بان هناك ايجابا
وايجابا مطلقا واللازم مما ذكر ان يكون زيد في المثال المذكور محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بالايجاب الخاص اعني الايجاب الذي انشاه بقوله اكرم
لا عدم ايجاب اكرامه مطلقا ولو بامر آخر فيمكن تحرير نزاعهم في المقام الثاني فيكون مراد الحنفية بكون المستثنى مسكوتا عنه انه غير محكوم
عليه بعدم الايجاب المطلق وان كان محكوما عليه عندهم بعدم الايجاب الخاص بناء على ما مر وثانيا بان مدلول الاستثناء عند الحنفية فيما مر الاعلام بعدم
قصد تعلق الايجاب باكرام زيد وهذا غير ما جعله غيرهم مدلولا له من الحكم بعدم تعلق الايجاب باكرام زيد وان كان مستلزما له لان الكلام في
الدلالة اللفظية التي هي مقصودة للمتكلم لا في الدلالة مطلقا وثالثا بان السكوت وعدم التعرض انما ذكر في النسبة الخارجية دون النفسية
وليس في الجمل الانشائية نسبة خارجية فهي خارجة عن محل البحث هذا محصل كلامه وتنقيح مرامه ولا يخفى ان الوجه الاول تعسف في كلامهم لعدم مساعدة
الاستعمال عليه لامتناع قولك اكرم العلماء الا زيدا او اكرم زيدا ايضا والثاني يقتضي ان يكون النزاع في كيفية الدلالة لا في اصل

الدلالة كما هو

الدلالة كما هو المعروف والثالث اعتراف بما ذكره المعترض وتنزيل كلام الحنفية عليه بعيد فان الظاهر منهم عدم الفرق بين الانشاء والخبر والتحقيق
ان ما ذكره العضدي توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية تعسف بعيد لا يكاد يخفى ضعفه على احد فان المفهوم من مقالة
علماء العربية ان الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس انه يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط كما ذكره مع
انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي فانهم جعلوه للاثبات وعلى ما ذكره يكون للنفي ايضا احتجوا بمثل لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور فانه
لو دل الاستثناء فيه على الاثبات لدل على ثبوت العلم بمجرد الحيوة والصلوة بمجرد الطهارة وانه باطل بالضرورة وبالاتفاق والجواب ان الاستثناء
الطهور من الصلوة والعلم من الحيوة غير صحيح لعدم الجنسية فلا بد من تقديرا ما في جانب المستثنى بان يكون المعنى لا صلوة الا صلوة بطهور
ولا علم الا علم بحيوة او في جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لا صلوة بشيء او بوجه الا بطهور ولا علم بشيء او بوجه الا بحيوة فان زعموا ان
العبارتين على التقدير الاول تقتضيان ما ذكروه فضعفه ظاهر كما اشار اليه التفتازاني وغيره من ان الاستثناء من النفي انما يقتضي الاثبات
الجزئي فقولنا لا صلوة الا بطهور انما يقتضي اثبات صحة الصلوة مع الطهور في الجملة لا مطلقا اذ ليس هناك ما يقتضي العموم وتحقيق ذلك ان
الجمل الاستثنائية تقوم غالبا مقام جملة فعلية او اسمية فيفيد مفادها في العموم وعدمه فاذا قلنا جاء القوم او ما جاء الا المشاة في
قوة قولنا ما جاء المشاة او جاؤا فيدل بظاهره على عموم النفي والاثبات بدليل صحة الاستثناء منه كان يقال الاحفاتهم من غير خروج عن الظاهر
واذا قلنا ما جائني الا العالم دل على مجيء العالم كما لو قلت جائني العالم الا على مجيء كل فرد منه وكذا اذا قلت الا عالم عند فقد الجنسية ولا خفاء في ان
المقام من هذا القبيل فيكون في قوة المهملة واذا قلنا جاء القوم الا العالم كان الظاهر منه العموم عند عدم العهد كما لو قلنا ما جائني العالم
نعم اذا كان المستثنى نكرة في الاثبات كان الظاهر نفي الحكم عن فرد لا بعينه لا عموم النفي فاذا قلنا جائني الرجال الا عالما دل على ان عالما لم يجئ لا ان
كل فرد منه لم يجئ بدليل عدم صحة الاستثناء من غير حاجة خروج عن الظاهر على ان الحمل على الاثبات الكلي في المثال المذكور مستقيم بناء على تعلق
النفي بالماهية الحقيقية سواء قلنا بانها الصحيحة كما هو الصحيح او الاعم ولا يلزم خلو الكلام عن الفائدة لدلالتها على شرطية الطهور وعدم تحققها بدونه
وان زعموا انهما تقتضيان ذلك على التقدير الثاني نظرا الى ان مفادهما ان الصلوة تكون مع الطهور او بالطهور فقط وان العلم يكون مع
الحيوة او بالحيوة فقط كما هو قضية الحصر الحقيقي فينافي شرطية غيرها وهو بظاهره متجه ولا مخلص عنه الا بحمل القصر فيه على القصر الاضافي وهو متداول
في المقام شايع في الاستعمال ومعه يندفع الاشكال ويبطل الاستدلال واما ما يقال من ان المفهوم من الكلام المذكور عرفا هو مجرد شرطية الطهور
للصلوة لا انها تحصل بمجرده فمبني على استظهار كون القصر في ذلك اضافيا فلا ينافي ما ذكرناه واحتجوا ايضا بان الاستثناء يقتضي رفع الحكم
السابق وهو اعم من الحكم بالرفع وجوابه ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة المستفادة من الكلام السابق عن مدخولها
فان كانت تلك النسبة نسبة انشائية كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا فلا ريب انه رفعها يقتضي رفع ما انشائه من طلب او غيره بالنسبة اليه وان
كانت نسبة خبرية فقد حققنا سابقا انها موضوعة للنسبة الذهنية من حيث كونها كاشفة عن النسبة الخارجية فرفعها رفع للنسبة
الخارجية لان الحكم اللاحق لوجه الشيء باعتبار كونه وجها لاحق لذلك الشيء فيكون مفادها في القسمين ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى
لامتناع ارتفاع النقيضين فصل اذا خص العام فقد اختلفوا في كونه حقيقة او مجازا في الباقي على اقوال الاول انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بان يكون

لكثرة يعسر الاطلاع بقدرها والانضباط ورابعها حقيقة ان خص بغير المستقل كالشرط والصفة والاستثناء والاغاية وخامسها حقيقة ان خص
بشرط او استثناء لا بصفة وغيرها وعزى ذلك الى القاضي وسادسها حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثناء وغيره وحكى القول به عن عبد الجبار و
سابعها حقيقة ان خص بدليل لفظي متصل او منفصل وثامنها حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه ونسب الى الرازي والتحقيق عندي ان العام المخصص
ان كان تخصيصه باستعماله في الخاص باعتبار كونه للعموم وضعا فهو مجاز سواء كان موضوعا للعموم ابتداء كالكل وتوابعه او كان موضوعا
لمعنى يلزمه العموم ولو بحسب مورد الاستعمال كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى والمضاف والموصول عند عدم العهد وان كان التخصيص باخراج
البعض كما في الاستثناء او بصرف النسبة اليه كما في البدل او بتقييد مدلوله كما في الوصف وحكمه كما في الشرط والغاية بناء على عدالثلثة في ا لمغيرة
من هذا الباب فحقيقة ان لم يوجد فيها جهة اخرى توجب التجوز فيه فالعام في نحو ازرني كل عالم والعلماء او من زرته او ما زار في عالم اذا اريد بلفظه
في الموارد الاربعة البعض المقارب للكل حقيقة او حكما باعتبار كونه للكل فهو مجاز وفي نحو اكرم كل رجل عالم والعلماء العدول وان كانوا
عدولا او الا ان يفسقوا او الا الفساق او العلماء عدولهم او من اكرمك باحد القيود الاربعة المتاخرة او لا تهن رجلا باحد القيود الاربعة
المتقدمة فهو حقيقة فلنا اذن في المقام دعويان لنا على اولهما ان العام اذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله في غيره باعتباره استعمال
في غير ما وضع له فيكون مجازا لا محالة وسياتي لهذا مزيد توضيح في دفع حجج المنكرين ولنا على الثانية ان العام على التقادير المذكورة مستعمل في
تمام معناه الاصلي فيكون حقيقة وكون المقصود بالذات في الاستثناء تعلق الحكم بالبعض لا يوجب التجوز فيه لان ذلك ارادة من غير لفظ
العام كما حققناه سابقا وعموم النكرة المتعقبة للنفي والسورة بحمل على حسب اطلاقها وتقييدها ففي الحقيقة اعتبار العموم فيها
متاخر عن اعتبار التقييد على تقدير اشتمالها عليه واما التخصيص بالشرط والغاية فهما راجعان في الحقيقة الى تقييد الحكم المتعلق بالعام واستلزامه
قصر العام على الافراد المشتملة على الشرط والمتحققة قبل الغاية راجع الى تقييد مدلوله كما مر حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران الاول ان
العام كان متناولا للباقي حقيقة قبل التخصيص والتناول باق بعده لم يتغير وانما طرء عليه عدم تناول الغير وهو لا يوجب كونه مجازا فيما يتناوله
والجواب اما اولا فبالنقض باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء كاطلاق الانسان على بعضه فان البيان المذكور جار فيه وليس حقيقة قطعا
واما ثانيا فبالحل وهو انه كان قبل التخصيص متناولا مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فكونه حقيقة في الاول لا يوجب كونه حقيقة
في الثاني واما منع بعض المعاصرين كون تناوله للباقي في ضمن تناوله للكل على وجه الحقيقة فليس بشيء لان المراد بتناوله للباقي على وجه الحقيقة
تناوله له بالوضع او حال كون الاستعمال حقيقة فالعام ان كان مجموعيا فالدال على الكل دال بتلك الدلالة على الجزء فالدلالتان متحدتان ذاتا
وان تغايرتا في الاعتبار وقد مر بيانه في مبحث الدلالات وان كان افراديا فدلالته على كل فرد على وجه الوضع كما مر فالبيان فيه اوضح
واما ما يقال من ان كونه لا يتناول غيره او يتناوله لا يغير صفة تناوله فمدفوع بان ذلك كيف لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وقد لزم منه
الاختلاف في كونه بحيث يتناول الغير ايضا او لا يتناوله فاذا كان التناول حقيقة على احد التقديرين فقط لزم ان يكون مجازا
على الاخر الثاني ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص يسبق منه الباقي الى الفهم بحيث لا يتبادر من المجاز بعد ملاحظة القرينة
فيتبادر الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه واما ما يقال من ان تبادر الباقي وارادته منه لا يحتاج الى القرينة

واما المحتاج

واما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فجوابه ان الذي لا يحتاج الى القرينة هو تبادر الباقي وارادته في ضمن تبادر الكل وارادته لا تبادره وارادته
حجة القول بانه مجاز في الباقي مطلقا وجهان الاول انه لو كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا والتالي باطل بيان الملازمة انه حقيقة في العموم والباقي
مغاير له ضرورة مغايرة البعض للكل فاذا كان حقيقة فيه ايضا لكان حقيقة في معنيين متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما بطلان
التالي فلان الكلام في الالفاظ التي تختص بالعموم وضعا الثاني انه لو كان حقيقة فيه لكان كل مجاز حقيقة والتالي متضح البطلان اما الملازمة فلان
انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان بدونها ظاهرا في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك قال العضدي بعد ان ذكر
الدليلين وقد يتوهم ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من علمتم من صفتهم انهم الطوال
سواء عمهم الطوال او اختص ببعضهم ولذلك يقول لا القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي ما وضع
واستعمال ثمن بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني هذا كلامه وفي الوجهين نظر
اما في الاول فلان وصف بني تميم بكونهم طوالا لا يوجب ان يراد خصوص الموصوفين منهم بالطوال دون غيرهم لامتناع وصف الجميع بكونهم طوالا اذا كان
فيهم من لا يتصف به واما ما ذكره امام الصفة فتعسف واضح يقطع بفساده كل من له مسكة بمداليل الالفاظ فان وجوه تركيب الالفاظ تختلف
باختلاف طرق التادية فنفرق بين قول القائل اكرم طوال من بني تميم طوالهم او اكرم بني تميم الطوال حيث عبر في الاول بطريق الاضافة وفي الثاني
بطريق البدلية وفي الثالث بطريق الوصف ولا يلزم من اتحاد المؤدى في هذه الصور اتحاد طرق التادية والمساواة في الاحكام واما الضمير في
لا القصار منهم فراجع الى مطلق بني تميم المفهوم من ذكر المقيد ولو بطريق الاستخدام ودعوى رجوعه الى بني تميم باعتبار ما دل عليه واستعمل فيه
مجرد دعوى لا يساعد عليها الوجدان واما في الثاني فلان لفظ العام اذا كان موضوعا لخصوص الجميع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة
الغير الموضوع له ضرورة ان البعض غير الجميع فيكون مجازا فيه لا محالة نعم تتجه على اصل الحجة انها لا تستقيم على اطلاقها فان الجمع المعرف يحقق العموم
وضعا حيث لا يتعين ما دونه من المراتب وكذلك الموصول مع انه لو تعين كان استعماله فيه حقيقة ايضا ولا اشتراك فان مدلول الجمع المعرف
ما فوق الاثنين من الافراد المتعينة باعتبار تعينها وكذا مدلول الموصول الشيء او الشخص المتعين بصلته باعتبار تعينه بها فحيث لا شاهد على التعيين
يتعين الحمل على الجميع لتعينه من بين المراتب ولهذا اذا تعين البعض بعهد او وصف او شبهه صح الاستعمال فيه من غير تجوز ولا اشتراك ويعرف
الكلام في نظايره مما مر حجة القول بانه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر في عدد فحيث يكون الباقي
كذلك يكون عاما والجواب منع كون ذلك معنى العموم بل معناه تناوله لجميع افراد مفهومه واما كون الافراد محصورة او غير محصورة فلا مدخل له
في ذلك فاذا اختص بالجميع وضعا واستعمل في غيره كان مجازا لا محالة والا فلا تجوز سواء انحصر او لم ينحصر كما عرفت قال العضدي ولا يخفى ان هذا نشاء
اشتباه كون النزاع في لفظه او في الصيغة بغير كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر معنى لفظ العام لا معنى صيغة المبحوث عنها في المقام ولا يخفى ما فيه
اولا انا ان ذلك معنى العام ايضا والا لكان ذلك مدلول صيغة ايضا بل معناه اعم من ذلك كما عرفت حجة من فصل بين التخصيص بالمستقل وبين
التخصيص بالمستقل ان التخصيص بالا مستقل كالمقيد بالصفة مثل الرجال المسلمين او بالشرط كاكرم بني تميم ان دخلوا لو كان موجبا للتجوز
لكان مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او للعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا والتالي باقسامه باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كل

واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له او لا بحيث لا يحتمل معه غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم واجيب
بان الواو في مسلمون كالف ضارب جزء للكلمة والمجموع لفظ واحد واللام في المسلم وان كانت اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع لانه يعد
عرفا كلمة واحدة لا ان مسلما للجنس واللام للقيد والاستثناء اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشيء من ذلك لا يتحقق في العام المخصص فلا يلزم من كونه
مجازا كونها مجازات وفيه نظر لانه ان اريد ان الواو في مسلمون واللام في المسلم ليس موضوعا لجزء المعنى بوضع مستقل فهذا مع فساده في نفسه
لشهادة النحاة بخلافه غير ملائم لما ذكروه في حد المركب مع ان حروف المضارعة في المضارع تدل على جزء المعنى وجوهره يدل على الجزء الاخر
وكذا نحو ضارب وسكران مما يشتمل على مادة تدل على جزء المعنى وهيئة تدل على الجزء الاخر فان الالتزام بتعدد الوضع هناك يوجب الالتزام
بطريق اولى وان اريد انهما وان كانا موضوعين بوضعين مستقلين ودالين على المعنى بدلالتين لكنهما يعدان في العرف كلمة واحدة
لعدم استقلالهما من حيث اللفظ ففيه ان مدار الاستدلال ليس على كونهما كلمتين عرفا اذ لا مدخل لهذه التسمية في ذلك بل على كونهما موضوعين
ودالين فان الحقيقة والمجاز من توابع الموضوع المستعمل سواء وصف عرفا بكونه كلمة اولا ومن هنا تبين ان من عرف الحقيقة والمجاز
ينبغي ان يكون مراده بها المعنى الاعم لئلا ينتقض عكسه بمثل ذلك واما ما ذكر في المثال الاخير من ان الاستثناء اخراج بعد ارادة العموم فلو لم
يثبت منافاته لمقالة الخصم فلا يصلح جوابا عنه وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمقالته ان التخصيص بالاستقلال من قبيل التقييد في
عدم استلزامه التجوز وان اراد بذلك التخصيص لا بمعنى استعمال ما اختص بالعموم وضعا في الخصوص استقام كلامه حيث انهما يشتركان في
كونهما مستعملين في تمام المعنى وان الزائد عليه من التخصيص او التقييد مراد آخر ولا حاجة له الى التمسك بمثل مسلمون والمسلم مما يكون التقييد
فيه كالجزء حتى يرد عليه منع كونهما كلمتين عرفا بل له ان يتمسك بكل مطلق ورد عليه التقييد كقولك اضرب زيدا فان اضرب مجردا عن التقييد
موضوع لطلب مطلق الضرب وبعد التقييد بالمفعول صار مفاد المجموع طلب ضرب خاص بحيث لا يحتمل غيره وهو غير ما وضع له لفظ اضرب وتتميم
تقرير النقض واما الحل فبان مجازية اللفظ المستعمل انما يكون بارادة غير معناه الموضوع له لا بان يكون المراد منه ومن غيره غير معناه الموضوع
له فان ذلك لا يوجب صيرورة اللفظ مجازا والا لكان كل مجاز اذا تركب مع غيره ولا ريب ان القائل اضرب زيدا لا يريد بقوله اضرب الا طلب
الضرب المطلق وتقييده بزيد لا ينافي ذلك وان دل على ارادة طلب الضرب المقيد لان ارادة المقيد تشتمل على المطلق اذ المراد بالمطلق ذات المطلق
لا مع صفة الاطلاق وعلى هذا القياس مسلمون والمسلم وان اراد ان التخصيص بغير المستقل مطلقا من قبيل التقييد كما يشعر به اطلاق كلامه ففساده
ظاهر لان لفظ العام اذا اختص بالعموم وضعا كلفظة كل فاذا اطلق واريد به البعض كما لو قيل اكرم كل عالم الا زيدا واريد بلفظة كل البعض اعني من
عدا زيد يكون مجازا قطعا ونظيره في التقييد ما لو قيل اضرب رجلا جاهلا واريد بالرجل خصوص الجاهل وجعل الوصف قرينة عليه فانه ح مجاز ايضا
ولا يخفى ان مثل هذا الغرض بعيد عن المحاورات وكان كلام المفصل مبني على ما هو الظ المتداول ثم لا يذهب عليك ان ما دعوى المستدل الاتفاق
على ان الف سنة الا خمسين عاما حقيقة ينافي ما ذكروه في الاستثناء من مصير الاكثر الى ان المستثنى منه مستعمل فيما عدا المستثنى مجازا
اذ لا مصرح في ذلك بالفرق بين لفظ العام وغيره ثم في حجة المفصل المتقدم الا انه اخرج الصفة منها نظرا الى انه عنده بمنزلة
مخصص مستقل وليس تخصيصها لفظيا حيث ان الصفة قد يستوعب جميع افراد الموصوف كما في الصفات التوضيحية كالجسم الحادث والحيوان النامي

وقد لا يشمل كما في الصفات الاحترازية لكن ذلك يعلم من امر خارج لا من نفس الصفة فلا ينافي واما الذي ولعله يستدل بمثل ذلك في اخراج الغاية والبدل
فانهما لا يستلزمان التخصيص في نفسهما وانما يستلزمانه من جهة خصوصية المادة والجواب ان الوصف لا يقتضي التخصيص مطلقا بل اذا كانت الصفة
اخص من الموصوف وتخصيصها لفظي لاستناده الى مدلول اللفظ وكذا الكلام في الغاية والبدل مع ان التخصيص بالشرط ايضا لا يستلزم الاخراج في نفسه بل لخصوصية
المادة بدليل ان قولك اكرم العلماء ان كانوا اتقياء لا يفيد التخصيص اذا كان كلهم اتقياء فالفرق تحكم وتتمة الكلام فيه تعرف مما مر في حجة عبد الجبار بما مر الا انه
استثنى الاستثناء نظرا الى انه ليس عنده من التخصيص في شيء لما يراه من ان المستثنى منه مستعمل في العموم وان التخصيص في الاسناد وهذا
منه مناقشة لفظية وفساده يظهر مما مر ثم انه قد استثنى الغاية والبدل في تحرير الدعوى ايضا ولم يتعرض لهما في الاستدلال والوجه الاخير
واضح لجريان العلة المذكورة فيه واما الاول فالفرق بينه وبين الشرط والصفة تحكم وحجة المفصل بين التخصيص اللفظي وغيره ان المخصص
بالدليل اللفظي اذا كان مجازا لكان المسلم والمسلمون مجازا الى آخر ما مر والكلام فيه على حذو ما سبق وحجة الرازي ان العام بمنزلة تكرير الآحاد
كما نص عليه علماء العربية فكما ان بطلان ارادة البعض عند تكرير الآحاد لا يصير الباقي مجازا فكذا ما بمنزلته وجوابه ظ لا يحتاج الى البيان لمنع تساويهما
من جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد فمخالفة وضع البعض لا يقتضي مخالفة وضع غيره بخلاف المقام **فصل** اذا خصص العام بمجمل سقط عن
الحجية في مورد الاجمال اتفاقا وانما خصصنا بمورد الاجمال لانه اذا اشتمل على مورد غير مجمل كما في قولنا اكرم الذين في الدار الا بعض علمائهم
دخل باعتبار غير مورد الاجمال في النزاع الآتي واختلفوا فيما اذا خصص بما عداه في انه هل يبقى حجة في الباقي او لا على اقوال ثالثها انه ان خص بمتصل كان
حجة والا فلا ورابعها انه ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص كانبائه عن غيره كان حجة فيه كما في نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي انبائه
عن الذمي والا فلا كما في السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال نصابا ومخرجا عن الحرز ولعل المراد الفرق بين العام المخصوص
بالشرط والغاية وبين غيره فانه لا ينبئ من الاولين عن عدم تقييد الحكم بالشرط والغاية المستلزمين لعدم تعلقه ببعض افراده من الفاقد للشرط
والحادث بعد الغاية بخلافه فيما عداهما وخامسها انه ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى البيان فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فانه بين في المراد قبل اخراج
الذمي والا فلا كاقيموا الصلوة فانه يفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض وسادسها انه حجة في اقل الجمع من الاثنين والثلثة على اختلاف القولين دون
ما زاد عليه والحق عندي انه حجة مطلقا كما عزي الى اصحابنا وعليه المحققون من مخالفينا وربما ذهب بعض الفضلاء المعاصرين الى انه اقوى من العام الغير
المخصص نظرا الى انه ابعد من احتمال التخصيص لنا بعد مساعدة القواعد اللفظية عليه فهم اهل العرف منه لحوق الحكم للباقي بعد التخصيص ولهذا يذم
العبد اذا قال له مولاه اكرم من دخل داري الا زيدا وقال بعد ذلك لا تكرم زيدا فترك اكرام غيره ايضا ولا ريب ان فهمهم اذا استند الى اللفظ كان حجة
وايضا فان الصحابة وتابعيهم كانوا يستدلون بالعمومات المخصصة من غير نكير فيهم وذلك اجماع منهم على حجيتها وقد يستدل بان اللفظ كان متناولا
للباقي فيستصحب وارتضاه بعض المعاصرين بناء على ان يكون المراد استصحاب حكم التناول الظاهري بمعنى انه كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه
فيه فخرج المخرج لقيام الدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته ووجوب العمل وان اريد به التناول الواقعي فهو مختص بما يكون تخصيصه بداءا ولا علم به او
التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور والتوجيه ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص ظهور تبعي وضعي بخلافه بعده فانه تبع الموضوع فيستصحب وقد يستدل
ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان تناوله له متوقفا على افادته للمخرج والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان التوقف ان كان تاما

على تقدير العكس ايضا كان دورا والا كان ترجيحا بلا مرجح اذ ليس هناك ترجيح حقيقة وجوابه انه ان اريد بتوقفه على افادة للمخرج ما يتناول التوقف على
سبيل المعية فبطلان التالي ممنوع وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة ممنوعة حجة الثاني مطلقا امران الاول ان اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد
منه وما دونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها ولا دليل على تعيين البعض فبقي اللفظ مجملا مترددا بينها قال بعض الفضلاء ومن هنا يظهر
حجة المفصل عن المفصل الاول فان المجاز عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني ان التخصيص العام يخرجه عن كونه ظاهرا
وما يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول اما اولا فبانا لا نسلم ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد سبق تحقيق القول فيه ولا يلزم من تساوي المراتب
نظرا الى كونها مجازات تساويها نظرا الى كونه حقيقة فيها اما في مثل الجمع المعرف والموصول فلعدم تعين ما عدا الباقي عن التخصيص فيتعين للارادة واما في مثل الاستثناء فلا
قرينة لحوق الحكم المقصود بالباقي من لحوقه بما دونه ولان ظاهر الاستعمال يقتضي بكون المستعمل فيه مرادا اصاليا خالفناه في مورد التخصيص لقيام ارادته فتعين
الاخذ بمقتضاه في الباقي واما ثانيا فبان ما دون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات ليست متساوية بل بعضها وهو الباقي اظهر مما دونه
لكونه اقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح ومن هنا يظهر الجواب عن الحجة الثانية فان خروجه عن ظاهر العموم لا يقتضي ان لا يكون له ظاهر
في مراتب التخصيص واعلم انه قد يستشكل في المقام بان قضية النزاع هنا ان يكون القول بعدم الحجية مطلقا والدليل المذكور يقتضي اختصاصه بالقول بكون
العام المخصص مجازا في الباقي اذ لا ينهض على من قال بكونه حقيقة فيه وايضا الكلام في الفصل المتقدم يقتضي كونه حجة في الباقي لان كلا من الحقيقة والمجاز
ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وضعف هذا الكلام مما لا يكاد يخفى اذ لا نسلم ان النزاع هنا يقتضي ان يكون القول بعدم الحجية مطلقا
او لا شاهد عليه اصلا بل مقصور على تقدير المجازية كما يشهد به الحجة المذكورة وح ينهض على دفع القول بكونه حجة في الباقي لكونه حقيقة فيه بضميمة مبناه مع
احتمال تعميم النزاع الى القول بكونه حقيقة فيه ايضا نظرا الى عموم الدليل الثاني والنزاع في كونه حقيقة في الباقي او مجازا فيه لا يقتضي ظهوره فيه لجواز ان
يكون حقيقة او مجازا فيه ومساويا لما دونه من المراتب الحقيقية او المجازية وليس النزاع في الفصل المتقدم مبنيا على القول بالحجية كما سبق الى البعض
الا وهام لمنافاته الاحتجاج على عدمها بالمجازية ولبعضهم هنا كلام طويل تركناه لعدم الجدوى في ايراده **فصل** اختلفوا في التمسك بالعام قبل الفحص
البحث عن المخصص فذهب الاكثرون الى المنع ونقل الحاجبي عليه الاجماع وجعل النزاع في مبلغ البحث وهو مردود بنقل جماعة مصير البعض الى جوازه
العمل به قبل البحث مطلقا وربما وجهه بعضهم بان مراد قائله وجوب الاعتقاد بعمومه قبل العمل وظهور المخصص ثم ان لم يتبين فذلك والا تغير
الاعتقاد ثم نسبه الى الغباوة قائلة لخروجه عن مطارح العلماء ولا يخفى بعده ويحكى عن العلامة ان كلامه في التهذيب مشعر باختيار القول بالجواز
مع استقرابه المنع في النهاية وكلامه في هذا المبحث مضطرب وان كان ظاهرا في ذلك الا ان عبارته فيه في مبحث المبين تفرع المنع مع دعوى الاجماع
عليه ومن متاخري اصحابنا من نص على جواز العمل به قبل البحث عن المخصص بل كل دليل يحتمل المعارض قبل الفحص عنه ثم اختلف المانعون فذهب
اكثرهم الى كفاية فحص يغلب معه الظن بعدم المخصص وربما يتحصل من فحوى كلامهم هذا انه لو حصل الظن بعدم المخصص قبل الفحص كفى وهو قوي
مع قوة الظن وقال القاضي لا بد من القطع بانتفائه ولا يكفي الظن به والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام
قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص والمعارض كما هو الاصح في كل دليل ظني يحتمل المعارض وهذه المسئلة في الحقيقة من جزئيات تلك
المسئلة كما اشار اليه بعض الافاضل لنا انا نجد لو افردنا بالبحث نظرا الى ان احتمال المعارض فيها اقوى لنا انا علمنا بوجود المخصص لاكثر

العمومات

العمومات التي بلغت الينا كما يشهد به ادنى تتبع مع شيوع حكايته واستفاضة نقله من المتتبعين يوجب عدم الوثوق بعموم عام بصادفه بمجرد
عدم مصادفة المخصص معه اذ يتساوى ح عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها ان لم يترجح الاول بالنظر الى الغلبة المذكورة
ولا دليل على حجية تلك العمومات مطلقا حتى عند عدم البحث ومع عدم الوثوق بعمومها لعدم مساعدة الاجماع والعقل على ذلك وهذا ظ وكذا الكتاب و
السنة اذ ليس فيهما ما يقتضي حجيتها كما سنشير الى البعض واما بعد التتبع المورث للظن بالعدم فيتجه التعويل عليه اذ لو اعتبرنا العلم بذلك لزم العسر و
الحرج المنفيان عن الشريعة السمحة وتفويت الوقت في تحصيل قليل من المسائل وطرح اكثر العمومات لعدم التمكن من تحصيل العلم بعدم المخصص
فيها وهذا الدليل بعينه يجري في ساير الادلة الظنية سواء كانت ظنيتها من حيث السند كخبر الواحد ومن حيث المتن كالامر والنهي والمطلق وغيرها
من الظواهر اللفظية فانا متى صادفنا شيئا منها لم نلتزم بمؤداها ما لم نبحث عن المعارض فنظن عدمه وذلك لعلمنا بوجود المعارض المساوي
او الراجح في كثير منها فنحتاج في تحصيل الظن بان ما صادفناه ليس من جملتها الى الفحص والتتبع واعلم ان القدر الكافي من الفحص والتتبع ما
يحصل معه الظن والوثوق بعدم المعارض كما مر ويكفي فيه تتبع الابواب التي مظان ذكر ما يتعلق بالحكم المقصود من الكتب المبوبة وربما يكفي فيه موافقة
الاكثر والمعظم وعدم الاشارة من المتتبعين منهم الى المعارض حيث يكون وظيفتهم ذلك كما في بعض الكتب الاستدلالية ونحو ذلك احتج المجوزون
مطلقا بانه لو وجب الفحص عن المخصص في التمسك بالعام لوجب البحث عن المجاز في التمسك بالحقيقة ايضا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان
ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهو موجود في المجاز ايضا والجواب الالتزام بالتالي والمنع من الاجماع المدعى على بطلانه كما ذكرناه انفا
وقد يجاب بالفرق في المقامين فان التخصيص قد بلغ في الشيوع الى حيث قيل ما من عام الا وقد خص فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في النظر
قبل الفحص عن المخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقايق وما يقال من ان اكثر اللغات مجازات فمحمول على المبالغة وان المراد
ان اكثر الالفاظ لها معان مجازية او مطروح لشهادة الوجدان على خلافه والى هذا يرجع ما قيل من ان التخصيص اكثر وقوعا من غيره
من انواع المجاز لحصول الظن بعدم الثاني قبل الفحص لا يوجبه من الاول وهذا الفرق وان كان في نفسه ضعيفا الا انه ينهض جوابا عن الدليل
المذكور وزاد بعض المعاصرين جوابا ثالثا وهو الفرق بين المقامين لقيام الاجماع على عدم وجوب البحث في الثاني على تقدير تسليمه دون
الاول وكان مقصوده ان التعليل المذكور وان كان في نفسه عاما لكنه دليل ظاهري فيجب قصره على مورد لا دليل فيه على خلافه ورابعا
وهو الفرق حكما بين المقامين من حيث ان التخصيص قد بلغ في الكثرة الى حيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال
الحقيقة فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير انواع المجاز وهذا الوجه قد ذكره صاحب لم ره ايضا ويشكل بان التخصيص لو كان من هذا القبيل لكان
العام من قبيل المجمل في عدم تعيين شيء من ارادة العموم او الخصوص منه الا بدليل كما هو شان المجمل ولما كفى في المصير الى العموم مجرد عدم
وجدان المخصص كما لا يكفي في المصير الى الحقيقة المرجوحة مجرد عدم القرينة على المجاز الراجح عند القائلين بمساواة احتماله لاحتمال الحقيقة
ويمكن الجواب بان غلبة ورود التخصيص على العمومات معارضة بغلبة مصادفة المخصص على تقدير وجوده فيتكافئان بعد الفحص ويبقى ظاهر
العموم سليما عن المعارض لكن يشكل بجريان مثل ذلك بالنسبة الى قرينة كل مجاز راجح فلا يتم دعوى المساواة واستدل بعض المتاخرين
على عدم وجوب البحث عن المخصص بل مطلق المعارض بوجوه اخر منها اجماع اصحاب الائمة والتابعين على ذلك حيث ان احدا منهم

لم يطلب في مسئلة تشاجروا فيها النظرة من صاحبه حتى يبحث عن المعارض والمخصص بل كان يسكت او يتلقى عنه بالقبول والا لنقل خلافه الينا واذ
ليس فليس ومنها ان الاصول الاربعمائة كلها لم يكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة عم بل بعضها كما يشهد به الفحص في احوال الرجال والائمة عم كانوا يعلمون
بانهم يعملون بما عندهم فلو لم يجز ذلك لامروهم بتحصيل الكل ولنهوهم عن العمل بالبعض اذ لا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل الجميع ومنها اية التثبت حيث
تدل بمفهومها على عدم وجوب التثبت في خبر العدل والبحث عن المخصص والمعارض تثبت فيكون منفيا بمفهوم الاية ومنها اية النفر حيث تدل
على وجوب التحذر عند انذار الواحد من غير تقييد بالبحث عن المخصص والمعارض والجواب اما عن الاول فبان ما ذكر فيه لا يدل على اجماعهم على المقدم
لان الغالب في مقام الخواج سكوت احد المتحاجين وذلك لا يقتضي علمهم بصحة مذهب الخصم بل العدم علمه بفساده على ان اكثر المتاخرين منهم كانوا متفحصين
في الاخبار متتبعين في الاثار وكانوا مع ذلك مستحضرين اياها بجملتها او باكثرها ولو بحسب مؤداها ومفادها فيجوز ان يكون عدم مطالبتهم بالتوقف
اكتفاء منهم بعدم وجدان المعارض بعد الفحص فيما حفظوه وتذكروه منها فان ذلك كثيرا ما يوجب الوثوق بعدم المعارض ولا يستدعي
حصوله كثير زمان ولو صدر منه مطالبة ذلك احيانا فليس في نقله ما يقتضي العادة بوقوعه واما عن الثاني فبان الظاهر من تعويلهم على
بعض تلك الاصول انه كان لو ثوقهم بما فيه فان اكثر العمومات بل مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوفة بقرائن حالية او مقالية
موجبة لتعيين المعنى المراد منها من غير حاجة الى كثير تتبع ومزيد تفحص وهذا بخلاف ما نحن فيه من الاختلاف والخلاف وانقطاع اكثر القرائن
والامارات لتباعد العهد المقتضي لعدم الوثوق بالمراد وكثرة الوسائط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق في الكذب وبالثقة وغير
ذلك بحيث لا يحصل لنا وثوق لشيء منها بدون الفحص والتتبع فلا سبيل الى مقايسة حالنا بحالهم واما عن الثالث فبعد تسليم دلالة
الاية على عدم وجوب التبين والتثبت في خبر العدل حتى في مثل المقام ان المفهوم منها عدم وجوب التثبت فيه من حيث كونه خبرا
يعني حمله على الصدق وتلقيه بالقبول من حيث الصدور لا من حيث كونه مجرا اعني من حيث دلالته والكاشف ظنيته او احتماليته وهذا في
نفسه ويؤكده التعليل المذكور بعده مع ان كثيرا ما نعول على خبر من لم يثبت عدالته او خبر غير العدل ولا يجري فيه الوجه المذكور واما عن الرابع
فبعد المساعدة على تناوله للمقام ان الانذار انما يتحقق بعد تحقق المعنى المراد من اللفظ والكلام في تحققه حجة من اعتبر القطع بعدم المخصص
بان القطع مما يتيسر حصوله بالفحص لان الحكم المستفاد من العام اذا كان مما كثر البحث عنه ولم يطلع على ما يوجب تخصيصه فالعادة قاضية بالقطع
بانتفائه والا فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعا
والجواب ان عدم الاطلاع مع كثرة بحثهم وبحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم وان اريد عدم حقيقة اذ غاية ذلك عدم الوجدان وهو لا
يقتضي عدم الوجود وانه ان اريد انه عند عدم ما يوجب القطع بعدمه يكفي عدم وقوف المجتهد عليه بعد الفحص في القطع بوجوب البناء
على عدمه والتعويل على العموم في العمل او في الحكم الظاهري عاد النزاع لفظيا فان من اكتفى بالظن بالعدم اراد به الظن بالعدم واقعا فلا ينافي
قول من اعتبر القطع به ظاهرا كيف وقد تقرر عندنا ان مآل الظنون الاجتهادية الى القطع في الحكم والعمل وان الظن انما هو في طريقه فصل
اذا تعقب المخصص المتصل جملا متعاطفة او مفردات كذلك وصح عوده الى الجميع والى الاخيرة فلا كلام في جواز عوده الى الاخيرة وحدها
والى الجميع فان كان هناك ما يوجب تعيين الكل والبعض فلا اشكال والا فالاخيرة مخصوصة به قطعا وهل يختص بها او يخص معها الباقية فيه

خلاف ونحن

خلاف ونحن نذكر الاستثناء المتعقب للجمل اولا كما هو المعروف في كتب القوم ثم نعقبه ببيان بقية الاقسام فنقول في الاستثناء المتعقب
للجمل الصالح للعود الى الجميع والى الاخيرة اقوال فذهب الشيخ ره والشافعية الى انه ظاهر في العود الى الجميع وفسره العضدي بكل واحدة من الجمل اي كل
واحدة على الشمول وكانه يريد بذلك دفع توهم ان يكون المراد به المجموع وفيه نظر كما سنشير اليه فزعم بعض المعاصرين ان المراد كل واحدة على البدل
فتوهم ان القائل برجوعه الى الجميع يقول بان الاستثناء مستعمل في اخراجين او اكثر على البدلية وكانه يريد ان قصد كل اخراج عن لفظه بدل من الاخر
بمعنى ان تلك الاخراجات لا تراد منه دفعة بل على سبيل التعاقب والبدلية والكاشف تلك الاخراجات المرادة منه على البدلية مرادة عنده في الواقع
على سبيل الاجتماع لا البدلية كما يرشد اليه قوله في نحو اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا ان المعنى اضرب غلماني الا واحدا والق اصدقائي الا واحدا
فتر الجمع بالمجموع يكفي اخراج واحد من المجموع ولا يخفى ما فيه من التكلف المستبشع بل التحقيق ان القائل برجوعه الى الجميع انما يقول بان المراد
اخراج واحد متعلق بالجميع لا اخراجات متعددة كما سيأتي هذا وذهب اخرون الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة وذهب السيد ره الى انه مشترك
بينهما لفظا فيتوقف في تخصيص الباقي الى قيام قرينة وتوقف بعضهم فلم يدر انه حقيقة في اي الامرين وهذان القولان موافقان للقول الثاني
في الحكم وان خالفاه في الماخذ حيث ان القائل بالقول الثاني يقول به لظهور عدم التناول وهؤلاء يقولون به لعدم ظهور التناول وكذا ذكر العضدي
وغيره وتوهم منه بعض المعاصرين ان المراد ان الاقوال الثلثة متوافقة في لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها لا في ابقاء غيرها على صفة العموم
فان عدم التخصيص اعم من القول بالعموم بل القائل باختصاصه بما عدا الاخيرة العموم على ما هو ظاهر اللفظ ويتوقف غيره في الحمل عليه لعدم علمه
بالحال اما لتصادم الادلة او للاجمال الناشي من الاشتراك ثم جعل ذلك من الثمرة المتفرعة على نزاعهم ومرجع كلامه الى حمل الحكم في كلامهم على الحكم
بتخصيص الاخيرة وعدم البناء على تخصيص ما عداها لا على الحكم المستفاد من الجمل والذي دعاه الى ذلك ما توهمه من ان عدم التخصيص لا يستلزم بقاء
اللفظ على العموم معللا ذلك على ما يستفاد من كلامه بما يستفاد من اقوالهم واد تهم من ان النزاع في الهيئة التركيبية من تعقب الاستثناء للجمل
فقضية القول باشتراك الهيئة انها حقيقة في الرجوع اما الى الجميع فيلزم عدم بقاء العموم في كل واحد منها بحاله او الى الاخيرة فقط فيلزم بقائه فيما عداها
بحاله وقضية القول بالوقف التردد بين الامرين فيكون اللفظ على القول مرددا بين ان يكون المراد منه العمومات المخصوصة بناء على ارادة
المعنى الاول او العمومات الغير المخصوصة بغير ما عدا الاخيرة منها بناء على الثاني فيتعين بالتوقف قال وان شك في ان المراد من اللفظ هل هو العام
المخصص او غيره غير الشك في ان العام مخصص ام لا ثم ذكر ان اصالة عدم التخصيص انما تجري في الثاني دون الاول وعلله بان كون العام مخصصا او
غير مخصص جزء من مدلول اللفظ هنا وقد شك في تعيين المراد منه وهو ليس امرا خارجا عنه فلا يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص و
جعل ذلك نظير العام المخصص بالمجمل ورد بذلك على المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في الحكم المستفاد
من الجمل نظرا الى ان اللفظ يدل على العموم دلالة معتبرة ولم يتحقق عندهم ما يقتضي التخصيص اذ التقدير ان اصحاب القولين يحتملون في المسئلة فلا يصرف
اللفظ عن ظاهره بمجرد احتمال ارادة خلافه اقول وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد ان الهيئة التركيبية اعني تعقب الا للجمل والفاصل بها موضوعة
للاخراج على الوجه المذكور دون الاداة فهذا مع ظهور فساده مخالف لما اجمعوا عليه من ان اداة الاستثناء للاخراج وان اراد ان كلا منهما موضوع
لذلك وهو ايضا فاسد لان المفهوم من الكلام المشتمل على الاداة انما هو اخراج واحد ولان في وضع احدهما غنية عن الاخر فيبقى وضعه بلا فائدة

[illegible]

مع ان ذلک لا یوجب ان یکون النزاع فی الهیئة فقط وان اراد ان المجموع المرکب من الاداة والهیئة موضوع للاخراج والهیئة موضوعة لافادة ربطه
بالمستثنی والمستثنی منه واحدا کان او متعددا علی الوجه المذکور فهو ایضا فاسد لان الحروف علی ما تقرر فی محله واعترف هو ایضا به موضوعة لمعان
آلیة ملحوظة بها حال متعلقاتها فادوات الاستثناء موضوعة علی هذا التحقیق للاخراج الملحوظ به حال المستثنی منه باعتبار المستثنی فهو فی نفسه معنی
ربطی فلا حاجة الی ربط فیخرج عن کونه معنی حرفیا وان اراد المجموع المرکب من الاستثناء والجمل حیث یعود الیها موضوع بوضع ترکیبی بازاء المتحقق
منها والجملة الاخیرة حیث یعود الیها المخصص منها اتجه ما ادعاه من لزوم التوقف علی القولین وما نسبه جعله نظیر العام المخصص بالمجمل لانه
ح من قبیل اللفظ المشترک بین العموم والخصوص الا ان هذا الایتم الا علی مذهب القاضی وهو مردود عند غیره کما عرفت ولا وجه لتنزیل النزاع المعروف
فی المقام علی هذا القول النادر واما الثانی فلما عرفت من انه علی ما اعترف به انما استفاد ذلک من اقوالهم وادلتهم وهی کما تری لا اشعار فیها بذلک
اصلا نعم ذکر صاحب المعالم ره فی نفی القول بالاشتراک بالفظ ولا تعدد فی وضع المفردات علی البادی ولا دلیل علی کون الهیئة الترکیبیة موضوعة وضعا متعددا
فیدل علی ان النزاع ربما یتاتی باعتبار الهیئة واما ثانیا فلان ما الزم به القائل بالاشتراک والتوقف من عدم حمل ما عدا الاخیرة علی العموم
نظرا الی عدم التخصیص لاستلزام البقاء علی العموم غیر سدید لان المخصص اذا قصر عن افادة التخصیص تعین المصیر الی العموم سیما علی القول بمجازیة
التخصیص مط اذ لا یجوز ترک الظ بمجرد احتمال قیام الصارف والمعارض والشک فی تعیین المعنی المراد بالمخصص من حیث الاشتراک والجهل بالوضع
لا یوجب الشک فی دلالة العام فان ظهور العام فی العموم لا یسقط باحتمال المخصص ومن هنا یتبین ما ادعاه من ان نزاعهم فی الهیئة مما لا مدخل له
فی ذلک وما استند الیه من ان ذلک اعنی کون العام مخصصا او غیر مخصص جزء من مدلول اللفظ فیرجع الشک الی تعیین المدلول فاسد لان الاداة
او الهیئة انما وضعت للاخراج وهو معنی بسیط والتعدد انما هو فیما تعلقت به وسیاتی التنبیه علیه مع ان ما ذکره هنا ینافی ما ذکره سابقا من انه
علی القول برجوعه الی الجمیع یکون مستعملا فی اخراجین او اکثر علی البدلیة او تعقل تناول الکل لاجزائه علی البدلیة ثم فی المقام اقوال اخر منها ما حکی
عن ابی الحسن البصری ووافقه علیه العلامة فی تهذیبه انه للاخیرة ان تبین استقلال الثانیة عن الاولی بالاضراب عن الاولی وذلک بان لا یشترک
بکلمتان فی غرض وان یختلفا نوعا او اسما ولم یکن الاسم الثانی ضمیر الاسم الاول حکما واسما وحکما فالاول نحو اکرم بنی تمیم والنحاة هم
العراقیون الا زیدا فان احدهما انشاء والآخر اخبار وهل یقتصر فی ذلک علی مجرد الاختلاف فی نوعی الاخبار والانشاء او یسری الی مطلق
الاختلاف فی النوع کما لو کان احدیهما حملیة والاخری شرطیة او کان احدیهما من احد انواع الانشاء من الامر والنهی والتمنی والقسم
ونحو ذلک والاخری من نوع آخر وجهان یدل علی الاول ظاهر اقتصاره علیه وعلی الثانی تحقق الاضراب المذکور فی کثیر من تلک الاقسام والثالث
نحو اکرم بنی تمیم وربیعة الا زیدا وهذا التمثیل غیر سدید لان الکلام فی الجمل المتعاطفة لا فی المفردات فالصواب ان یقول واکرم ربیعة والثالث
نحو اکرم بنی تمیم واستاجر بنی تمیم الا زیدا والرابع نحو اکرم بنی تمیم واستاجر ربیعة الا زیدا ثم اصول الاقسام التی ذکرها ثلاثة ترتقی بضمیمة صور الترکیب الی
سبعة فکان ینبغی علیه اما تثلیث الاقسام او تسبیعها او تربیعها کما فعله لا وجه له والا کان الجمیع وذلک بان لم یظهر منه الاضراب الا بان یکون
الاسم الثانی ضمیر الاول سواء اتحد نوعا وحکما واختلفا نحو اکرم بنی تمیم واستاجرهم او وهم طوال الا زیدا او بان یشترکا فی غرض نحو اکرم بنی تمیم
وعظمهم وهم مقربون الا زیدا او جعل منه قوله تعالی فاجلدوهم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا حیث

مشترکا فی

مشترکا فی الغرض وهو الاهانة والانتقام والثانی ضمیر الاول وان اختلفا حکما ونوعا والثانی ما اختاره الحاجبی وهو انه ان ظهر الانقطاع فللاخیرة وان
ظهر الاتصال فللجمیع والا فالتوقف قال العضدی وهذا راجع الی القول بالتوقف لان الاتصال والانفصال قرینة علی العود الی الجمیع وعدمه وبعد
ان حمل الاتصال والانفصال علی ارتباط الجمل بعضها ببعض کما هو الظ لان المتوقف یتوقف علی تقدیر ظهور الاتصال بل الانفصال ایضا کما
هو ظ کلامه وهذا القائل لا یتوقف فیه وتنزیل الاتصال والانفصال فی کلامه علی القرینة المفیدة لتعلق الاستثناء بالبواقی وعدمه یوجب ان
یکون تفصیله غیر محل النزاع وهو خلاف الظ مع ان حمل التوقف فی کلامه علی التوقف فی المراد دون الوضع محتمل فلا وجه لترجیح الاول و
الثالث ما ذهب الیه بعض من انه صالح للعود الی الجمیع والی الاخیرة والی ایتهما عاد کان حقیقة فیه من حیث الخصوص لا لکونه مشترکا بینهما لفظا
کما ذهب الیه السید ره بل لکونه موضوعا بالوضع العام لخصوصیات الاخراج وقد توهم المعاصر المذکور فی کلامه حیث زعم انه یذهب الی القول
بالاشتراک المعنوی ویقول بان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج وان استعماله فی کل فرد من الاخراج حقیقة غایة الامر الاحتیاج الی القرینة
فی فهم المراد لکون افراد الکل غیر متناهیة والعجب انه نسب ذلک الیه وقد نقل عنه بعد ذلک تصریحه بان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع
العام لخصوصیات الاخراج وکانه یاول الخصوصیات بالخصوصیات النوعیة والصنفیة کالاخراج عن الاخیرة والاخراج عن الجمیع ولا یخفی ما فیه لخروجه عن
ظ کلامه بل المطلق اخراج علی ان ذلک لا یصح اطلاق القول بکون استعماله فی کل فرد من الاخراج علی الحقیقة اللهم الا ان یراد بالفرد واحد من تلک الانواع
او یعتبر استعماله فیه لا من حیث الخصوصیة ویمکن ان یتعسف بحمل الاشتراک المعنوی فی کلامه علی ما یکون الوضع فیه عاما وان کان الموضوع له
خاصا ویکون قوله موضوع لمطلق الاخراج یعنی کونه موضوعا لخصوصیات مطلق الاخراج او المطلق خصوصیات الاخراج علی تقدیر مضاف ای لجمیع
تلک الخصوصیات فیکون فی مقالة القول بانه لبعضها وربما یرشد الی ذلک ما ذکره فی بیان الفرق بین مختار صاحب المعالم ره ومختاره من انه یقول بان
الواضع تصور معنی الاخراج عن مقدر بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لکل واحد من خصوصیات افراده فیشمل العام المنون ما صدق
علی الاخراج عن المتعدد والواحد والمتعدد علی البدل وعن المقدر الاول بالواحد وعن مقدر واحد عن المتعددات مثل الاخیرة فقط وذلک
الخصوصیات الموضوعة بازائها تحت خصوصیات جمیع هذه المفاهیم هذا کلامه فقد برز الرابع ما ذهب الیه الفاضل المذکور وهو ان اداة الاستثناء موضوعة
بالوضع العام لخصوصیات الاخراج عن مقدر واحد ای مدلول واحد مشتمل علی عدة اجزاء او جزئیات وجعل ارجاعها الی المقدر متعدد مجازا بتنزیله
منزلة متعدد واحد کهذه الافعال والجماعات فحصل مما ذکرنا ان اقوالهم فی المسألة تنتهی الی ثمانیة وهل النزاع فی ذلک باعتبار الوضع او الظهور وجهان
والاظهر وقوع النزاع بالاعتبارین کما یستفاد من اقوالهم وحججهم هذا والتحقیق عندی ان اداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصیات
افراد الاخراج مطلقا من غیر فرق بین ان یکون المستثنی واحدا او متعددا ولا حاجة الی الثانی الی تأویل او تنزیل نعم یعتبر صلوح المستثنی لذلک
لذلک لفظا وهذا راجع الی ما اختاره فی المعالم علی ما توجه کلامه به واما من حیث الظهور فالذی یستفاد من ملاحظة عموم ما عدا الاخیرة فالحق اختصاصه
بالعود الی الاخیرة لنا ان المتبادر من اداة الاستثناء انما هو اخراج ما بعدها عما قبلها واحدا کان او اکثر فانا اذا رجعنا وجداننا وقطعنا
النظر وجدنا نسبته هو الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة الی الکل واحد کنسبة عوده الی الاخیرة بحیث یتبادر کل واحد منهما من غیر فرق
وذلک آیة کونه موضوعا بالوضع العام لکل واحد من تلک الخصوصیات ولهذا اذا اجتمعت فیه تلک الصفات ترددنا او لا فی عوده الی الجمیع والی

البعض وان رجعنا عوده الى الاخيرة نظرا الى الشواهد الخارجية كتفرّبها واصالة بقاء ما عداها على العموم وايضا كلمة الا وما بحكمها تقوم مقام جملة
استثنى فاذا جاز عود قولنا فيما مرّ استثنى منهم الفساق او والفاسق او زيد الى الجميع والى الاخيرة من غير تجوّز جاز ذلك فيما هو
بمنزلته نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك كان لا يكون نكرة فانها لا تصلح لان يراد فرد ان كما لو قيل فيما مرّ الا رجلا اذا كانت الافراد متخالفة
وكذا الافعال الناقصة كليس ولا يكون بناء على ان معانيها معان حرفية والا فهي في حكم الحروف من حيث تضمنها للنسبة ولو باعتبار الهيئة
التركيبية وكذا اسماء الاستثناء فانها متضمنة للنسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة وسياتي توضيح ذلك واعلم ان الاستثناء
المتعلق بالجمل وما في حكمها قد يتعلق بها من حيث المجموع كما اذا كان المستثنى جمعا معرّفا او ما في معناه واجتمعت افراده المندرجة فيها
كما لو قال اكرم العلماء واكرم التجار الا الفساق وكان فساق احدهما غير فساق الاخر كلا او بعضا وكذا لو قال الا عشرة منهم وفرض الخمسة
من الاول والخمسة من الثاني وقد يتعلق بالجميع باعتبار كل واحد على سبيل الشمول كما لو قال في المثال المذكور الا الفاسق او احد فساق
احدهما وفساق الاخر وقد يتعلق بالجميع على سبيل البدلية كما لو قال في المثال الا زيدا من العلماء او عمروا من التجار وكذا لو جعل
المستثنى احد الشخصين من المجموع فيرجع الى احد القسمين الاولين او تعذر الاداة بعدا فيكون من الاستثناء المتعدد والوجه
وفيما نعتقد والاصح تثليث الاقسام وجعل الاعتبارات الثلثة خارجة عن مدلول الاستثناء مستفادة من امر خارج كوحدة
المستثنى وتعدده ثم ان صاحب الرسالة اورد في تقريب مرامه مقدمة ثم فرع مذهبه عليها ونحن نذكر كلامه ملخصا حتى تنبه على مواضع الاختلال
وتوضح مواقع الاجمال فنقول محصل كلامه في المقدمة ان الواضع اعني المعنى الملحوظ في الوضع بنفسه والموضوع له اعني الذي عين اللفظ بازائه
قد يكونان عامين وعد منه المشتقات ويشكل هذا على ما هو المعروف بينهم من ان المشتق يشتمل على مادة موضوعة للحدث وهيئة
موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بمدلول المبدأ الذي طرئت عليه فان وضع الهيئة عام والموضوع له خاص لما لوحظ في وضعها
مفهوم الذات المتصفة بمدلول المبدأ ووضعت بازاء خصوصياتها ولا ينافي ذلك كونه كليا لان المراد بالخاص هنا الجزئي الاضافي بقرينة
كونه ماخوذا بالقياس الى الوضع العام فيتناول الجزئي الحقيقي كما في اسماء الاشارة والكلي كما في الموصولات فانها موضوعة بالوضع العام لخصوص
ما تعين منه بالصلة من الشيء او المذكر العاقل او غير ذلك فلوحظ مطلق الشيء او المذكر العاقل مثلا ووضع الموصول بازاء خصوصيات
ما تقيد منه بالصلة وكذا المشتق ولا سبيل الى جعل الموضوع له ذاتا كلية قام بها جنس المبدأ فيكون كل من الوضع والموضوع عاما ويكون التقييد
بخصوصية كل مبدأ مفهوما من انضمام الهيئة الى المادة كما في الطائر المولود على ما توهمه بعض المعاصرين لان المفهوم من الهيئة ليس الا الذات
المقيدة بمبدأ مخصوص مع ان ما ذكره يشتمل على اثبات زيادة في الوضع لا حاجة اليها في افادة المقصود من المشتق فيكون لغوا نعم تتجه دعوى
عموم الوضع والموضوع له على ما نراه من انها وضعت بوضع واحد بازاء معانيها وانه لا تعدد في وضع المادة والهيئة اما على القول بانها
موضوعة بازاء معنى بسيط منتزع من الذات بواسطة قيام المبدأ بها كما يراه بعض المحققين فلانه لا يتصور تعدد الوضع واما على القول
بانها موضوعة بازاء معنى ملتئم من عدة امور يجمعها ذات ثبت له المبدأ كما هو المعروف بين القوم والعلماء العربية فلما نبهنا عليه سابقا
في اول الكتاب وكذا لو قيل بتعدد الوضع والتزم بان الهيئة الموضوعة ليست مطلق الهيئة بل الهيئات الخاصة الملحوظة اجمالا بواسطة ملاحظة الهيئة

الكلية

الكلية لانحلال الوضع حينئذ الى اوضاع متعددة على حسب تعدد الموضوعات فيكون الوضع حينئذ بالقياس الى كل موضوع عاما لما لوحظ في وضعه من الامر العام ولو
بطريق الاجمال ويكون الموضوع له ايضا عاما لوضعه بازائه بنفسه مضافا الى ما مرّ عدم قيام شاهد على اعتبار الواضع لخصوصية الهيئة الا ان يقال
انه لازم لوضعها للذات المقيدة بمدلول ما طرئت عليه وهو متجه والا كان وضع الحروف بهذا الشكل ولا يتوهم ان الموضوع له على هذه التقادير
خاص لما لاحظ الواضع في الوضع امرا كليا ووضع المشتقات الخاصة بازاء خصوصياته اذ يعتبر في ذلك وحدة الموضوع والفرض هنا تعدده فان قلت
على تقدير ان يكون مدلول المشتق ذاتا ثبت له المبدأ او من قام به المبدأ يتضمن المشتق نسبة تقييدية مفادها ربط الذات بالمبدأ ضرورة
ان معناه مجرد ذات ومبدأ وح فيلزم ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا على حد غيره من الالفاظ المتضمنة لمعاني الحروف كالافعال واسماء
الاشارة فلا يصح الحكم بعموم الموضوع له قلت اخذ المعنى الحرفي في مدلول اللفظ انما يقتضي صيرورة الموضوع خاصا اذا اوجب تعددا في معنى اللفظ كما في اسماء
الاشارة ونظائرها واما اذا لم يوجب ذلك بل بقي المعنى على وحدته فلا وينبغي ان ينزل ما قررناه في ذلك سابقا على ما حققناه هنا واعلم ان الوضع
في المشتق ان كان الهيئة الكلية فالوضع شخصي وكذا لو قلنا بان الموضوع كل صيغة خاصة وهيئة خاصة والتزمنا بان الواضع لاحظها في وضعه تفصيلا
لكنه بعيد ولو قلنا بانه لاحظها وتوصل بملاحظتها الى وضع جزئياتها فالوضع نوعي وهذا ظاهر ثم قال وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وعد منه
المبهمات كاسماء الاشارة والموصولات وقد اتضح وجهه وقال ومن هذا القبيل وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل
واحدة من خصوصياته وهذا البيان صالح للحمل على ما حققناه سابقا في الحروف من انها موضوعة لمعانيها الملحوظ بها حال متعلقاتها الخاصة
فان ذلك يستلزم ان يكون الواضع اراد بخصوصيات مصاديق معانيها قال وفي معناها الافعال الناقصة وهذا انما يتم بالنسبة الى كان في معناها بناء
على ما يراه المنطقيون من انها موضوعة للربط الزماني واما على ما يظهر من النحاة من انها تستقل بالدلالة على معناها الحدثي بدليل عدهم اياها
من باب الفعل وتعريفهم له بما دل على معنى في نفسه مع ان الفعل على ما هو التحقيق لا يستقل على غير الحدث فحكمها حكم بقية الافعال نعم عدها بعضهم
من الافعال المنسلخة عن الحدث فيرجع محصله الى الوجه الاول ويمكن تنزيل كلام الاخرين عليه ثم على الوجه الاول ينتقض عموم ما ذكره من المشتقات
من انها موضوعة بالوضع العام لمعان عامة اذ لا بد من تخصيصها بغير الماخوذ من المصادر الناقصة قال واما الافعال التامة فوضعها باعتبار
النسبة عام والموضوع له خاص ولم يصرح بالثاني تعويلا على ظهوره من سياق كلامه ومن حيث الحدث خاص واحال الامر فيه الى الوضوح وهذا سهو
من قلمه والصواب ان يقول كل من الوضع والموضوع له فيها بهذا الاعتبار عام وهذا ظاهر ويمكن التعسف بتنزيله على ان وضع الافعال باعتبار
النسبة الخاصة اي النسبة الاسنادية اي باعتبار ما يدل عليها وهي هيأتها الكلية عام وذلك بملاحظة الواضع في وضعها مفهوم النسبة الاسنادية
ومن حيث الحدث لغيرها وضع بازاء الماهية من حيث اعتباره لخصوصية الحدث فيه خاص لوضعها اياها بازاء النسب الخاصة لكل حدث طرئت على
ما يدل عليه وهي المادة وان كان لها خصوصيات اخرى ايضا باعتبار خصوصية ما يسند اليه الحدث ولا يخفى بعده عن عبارته ثم قال اذا تمهد هذا قلنا
ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج هذا التصريح بما ظهر من كلامه اولا وسياتي ما يؤكده كما يرى في بعض عباراته
ما يدل بظاهره على خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو قاعدة الجمع وسنشير اليه قال اما الحروف فظ واما الفعل فلان الاخراج به انما
هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا لينطبق ليلها على دعواه وفيه نظر

لانا لا نم ان الاخراج باعتبار النسبة فقط بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة ان النسبة بمجردها لا تقتضي الاخراج فالوجه ان يق افعال الاستثناء
موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما على تقدير اتحاد الوضع فيها بحسب المادة والهيئة كما هو الظ لاسيما في الافعال الغير المتصرفة فواضح
واما على تقدير التعدد فلان ذلك لازم مقتضى الوضعين اذ انضمام وضع الهيئة الى المادة يوجب اختصاص المادة بكل اخراج خاص والتحاشي
المادة في نفسها موضوعة لمطلق الاخراج كما في ليس او لمطلق ما هو معتبر في تحقق الاخراج كما في لا يكون بذا اذا الزمنا بان هيئات هذه الافعال موضوعة
للنسبة الى منصوباتها اعني المستثنى ايض والا فالكلام المذكور يجري بالنسبة الى هيئاتها الناشئة من التركيب واما الاسم فيريد به مثل غير فلانه من
من قبيل المشتق فيريد به المغايرة والوضع فيه عام كما عرفت في هذا لظاهره غير صحيح لان كونه مثل المشتق يقتضي ان يكون الموضوع فيه ايض عاما
فلا يتم التقريب والاظهر ان يق يريد بالمشتق الهيئة الاشتقاقية كما هو معنى المشتق من حيث كونه مشتقا فيبتني على ما هو المعروف من انها موضوعة
بالوضع العام لمعان خاصة او يريد به الفعل مطلقا على المختار او باعتبار الهيئة على ما هو المعروف وكيف كان فالوجه في عموم الوضع فيها وخصوص الموضوع لها
متضمنة للنسبة التي بها تحقق الاخراج ولو في الجملة اعني النسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة على ما مر الاشارة اليه في صدر الكتاب فيكون وضعها
وضع الافعال والاسماء المتضمنة لمعاني الحروف قال ثم فرض امكان الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك في ذلك بان يكون مدلوله امرا
مندرجا في مدلول كل واحد من الامور المستثنى منها فان الاخراج فرع الدخول وهي تحصل بامور منها كون المستثنى موضوعا وضع الاداة اعني الوضع العام
والظ انه يريد بذلك مثال عموم الموضوع له وخصوصه بقرينة تمثيله بالمشتق والاسم المبهم فانه قد صرح فيما سبق بان المشتقات موضوعة
بالوضع العام لمعان عامة وان المبهمات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المستثنى للرجوع الى كل واحد لا ستره به نعم ينبغي
تقييده لما لا يكون موضوعا لجزئي كاسم الاشارة لئلا يخرج عن محل الفرض وح فان المعنيين اريد من الاستثناء كان حقيقة فيه واحتيج في
فهم المراد منه الى القرينة فان افادة المعنى المراد من الموضوع له بالوضع العام انما هي بالقرينة يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا كما صرح
به اولا في ادوات الاستثناء ولان الموضوع له اذا كان عاما فلا حاجة في افادة معناه الى القرينة الا لعارض الاشتراك والموضوع له بالوضع العام
شبهه وهو خارج عن مفروضه نعم لو اطلق على فرد بعينه احتاج في افادته الى ضميمة تدل عليه لكنه ليس من جهة افادة معنى الموضوع له بالوضع العام بل بمعنى
آخر زائد عليه ثم فرق بين الموضوع له بهذا الوضع وبين المشترك من وجهين الاول اتحاد الوضع فيه بخلاف المشترك فان الوضع فيه متعدد الثاني
ان القرينة في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين المراد وللدلالة لحصولها عند العالم بالاوضاع عند عدم القرينة ايض وقد سبق ما يتعلق بذلك في
اوائل الكتاب بخلاف الموضوع بالوضع العام لمعان خاصة فانه لا يدل على شيء من معانيه عند عدم القرينة لانها امور غير متناهية يمكن حصول جميعها في الذهن
اجمالا فيصح ان يكون القرينة فيها ايض لتعيين المراد ولو اعتبر في الدلالة حصول المعنى في الذهن تفصيلا لا ينتقض بالمشترك حيث تكثر معانيه كالعين
المشتركة بين السبعين معنى على ما قيل فان جميع المعاني لا يحضر في الذهن غالبا تفصيلا على انه يجوز حصول البعض في الذهن لمرجح غير الوضع
والقرينة كحضوره في الذهن والسباقه اليه لابتذاله ومقارنته لتذكر السامع له ونحو ذلك فيدل عليه اللفظ بالوضع فان من الواضح ان
من سمع لفظ هذا من وراء الجدار جاز ان ينتقل الى الجملة من معانيه لجواز ان يكون اللفظ مريدا به احدها او غيرها مما لم يتصور تفصيلا
ومنها كون المستثنى من الالفاظ المشتركة والاولى ان يراد بها ما يعم المنقول والمرتجل بحيث صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى

بالجمع يعني

الجمع يعني الى الاخيرة باعتبار آخر وانما يستقيم رجوعه الى غيرها رجوعا الى الجميع لان رجوعه اليه بعد الرجوع اليها كيفما رجوعه الى الجميع او يريد باعتبار آخر
اعتبار كونه مستعملا في كل من المعنيين او المعاني فانه مغاير لاعتباره مستعملا في احدها وذلك نحو اكرم العلماء واخلع التجار الا زيدا مع تحقق مسمى
بزيد في كل من الفريقين فيكون حكمه في استعمال المذكور او صلوحه لما ذكر حكم المشترك في الامتناع والجواز مجازا او حقيقة مع الظهور وبدونه مطلقا او على
التفصيل المقرر في محله وقريب منه استعمال اسم الاشارة في فردين من المشار اليه على الوجه المذكور ومثله الكلام فيما اذا كان المستثنى صالحا للرجوع
الى الاخيرة باعتبار معناه الحقيقي والى غيرها او بالعكس او كان صالحا للرجوع اليهما باعتبار معان مجازية او معان معتبرة في الاستعمال الحقيقية والمجازية
او ملفقة من النوعين كما لو قيل اكرم العلماء واقرء هذه الكلمات الا زيدا اذا فرض وجود رجل في العلماء مسمى بزيد وكلمة زيد في تلك الكلمات
ولا فرق في هذه الصورتين ان تحد كل من المعنيين او يتعددا او تحد البعض وتعدد الآخر وكان باعتبار تمام معناه متحدا كان او متعددا
حقيقيا كان او غيره صالحا للرجوع الى الاخيرة والى الجميع نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الا زيدا اذا قدر دخول زيد في العلماء وفي الفقراء وحيث
يستدعي الاستعمال المذكور قرينة فلا بد من اعتبار كونها مفيدة لمجرد ارادة الزائد على معنى واحد لا الرجوع الى الجميع لئلا يخرج عن محل البحث
الا ان يق المقصود بيان وجوه الصلاحية مطلقا فلا حاجة الى الاعتبار المذكور وزعم المعاصر المذكور في توجيه الامر الثاني انه يريد ان صلاحية المستثنى
للعود الى كل واحد قد يكون لاشتراكه بين معنيين صالح من جهة احدهما للرجوع الى الاخيرة ومن جهة الآخر للرجوع الى الجميع كما لو قيل اكرم بني تميم
واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد يسمى فارسا وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في الفريقين فيصح رجوعه الى الجميع
باعتبار الثاني ويختص بالاخيرة باعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرض المستثنى مشتركا على الوجه المذكور يوجب الخروج عن محل النزاع
اذ الكلام فيما يكون المخصص صالحا للرجوع الى الجميع والبعض ولا يمكن الحكم بالصلاحية في الصورة المذكورة اولا احتمال ارادة المعنى العلمي منه وهو لا
يصلح للرجوع الى غيرها وبعد تعيين ارادة المعنى الاصلي يصلح لذلك لكن لا حاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلاحية واستجبر بان هذا الاعتراض
محالا ورده عليه على ما وجهنا به كلامه ووجهه ظ مع ان ما ذكره من منع الصلاحية اولا على توجيهه مم اذ يكفي فيها صلوحه لارادة المعنى الغير العلمي
منه فان المراد بالصلاحية هنا الصلاحية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى المراد والا لانتفت عند عدم ارادة الاخراج من غير الاخيرة ايض
فيتوقف ثبوتها على دليل يدل على تعلق الاخراج بالجميع فيخرج عن محل الفرض فتامل ثم قال ولان مثل نحو اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني
اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من الطوائف ووجود شخص مسمى بزيدين في بني اسد كان اقرب من المثال المذكور
لكنه ايض خارج عن المبحث للزوم ارادة كل واحد من العموم على الاجتماع لا على البدل ولان الظ من اعتبارهم صلوح المستثنى للجميع و
للاخيرة صلوحه لهما باعتبار المعنى المستعمل فيه لا باعتبار مجرد لفظه انتهى ملخصا ووجه اقربيته هذا المثال انه لا يلزم فيه عدم الحاجة الى اعتبار
الاشتراك في الصلاحية كيف وصلوحه للاخيرة خاصة باعتبار معنى وللجميع باعتبار معنى آخر بخلاف المثال المتقدم فانه باعتبار معناه الجنسي
صالح للرجوع الى الاخيرة خاصة والى الجميع ثم قال صاحب المعالم ره وقد اتضح بهذا بغى بما بيناه في تحقيق وضع اداة الاستثناء بطلان القول بالاشتراك
مطلقا سواء جعل الاشتراك باعتبار الاداة او الهيئة كما يظهر من ذيل كلامه وتوهم بعض الناظرين في كلامه ان الاطلاق قيد لمدخول البطلان
فيكون رفعا للايجاب الكلي بقرينة قوله غالبا في التعليل الآتي لا سلبا كليا ولا يخفى ضعفه لمنافاته لما ذكره سابقا من ان ادوات الاستثناء

كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وليس في قوة غالبا دلالة والتلفظ انه نزل العبارة على الوجه الآتي وسيأتي ما فيه قال فانه لا تعدد في وضع
المفردات غالبا يعني ان الغالب في اجزاء الالفاظ ان لا يكون مشتركة فيكون وقوع الاشتراك فيها مرجوحا لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل
على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين يريد ان الاداة ليست موضوعة للاخراج والهيئة لافادة تعلقه بكل
من الامرين على سبيل الاشتراك لعدم دليل يدل عليه وقد مر منا بيان الدليل على امتناعه في البعض واعترض عليه المعاصر المذكور بان القائل بالاشتراك
انما يقول بعدم تعيين الرجوع الى الجميع والى الاخيرة لعدم علمه بالمعنى المراد بالاستثناء لا لعدم علمه بالمعنى المراد من المستثنى وبينهما
بون بعيد وهذا كما ترى مبني على ارجاع الاشارة في قوله فقد اتضح بهذا الى ما ذكره اخيرا في وجه صلوح المستثنى وضعفه ظاهر بل التحقيق
انه راجع الى ما ذكره اولا في تحقيق وضع ادوات الاستثناء وانما تعرض لصلوح المستثنى في البين استطرادا وتبعا ثم اعترض
على اصل مذهبه بانا نمنع كون العام المتصور حين الوضع شاملا للصورة المذكورة ودعوى تحقق الوضع لافراد مطلق الاخراج اول
الكلام ثم اورد على نفسه سؤالا وهو ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما من اعتبار الوحدة
خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة واجاب بما حاصله ان الوضع انما وضع حال الوحدة لا
بشرط الوحدة حتى ينفيه بالاصل حيث لا دليل عليه قال فالاطلاق ايضا قد يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة
ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف مع انا ندعي التبادر وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه انتهى وجوابه انا قد بينا عموم الوضع بموجب التبادر
فلا يصغى الى المنع المذكور واما السؤال الذي اورده على نفسه ففاسد من وجهين اما اولا فلان التمسك باصالة عدم اعتبار القيد
في الوضع على اثبات عمومه ليس بشيء لانه مدفوع باصالة عدم تحقق الوضع في غير المقيد لظهور ان كلا منهما حادث مسبوق بالعدم فيتساقطان
نعم يمكن ان يتمسك عليه بظاهر الاستعمال ويخرج ذلك الاصل تأييدا له كما سبق تحقيق القول فيه واما ثانيا فلان قوله والوضع للمهية يستلزم جواز
استعماله في كل الافراد حقيقة بظاهره خارج عن محل النزاع لما تقرر في كلام المستدل والمعترض من ان الموضوع له نفس الافراد والخصوصيات
دون المهية واما ما اجاب به عن السؤال المذكور ففيه دلالة على انه يزعم ان عود الاستثناء الى الجميع يوجب استعمال الاستثناء في اكثر
من معنى واحد وقريب من ذلك احتجاجه على ما يذهب اليه حيث تمسك بان كلا من الاستثناء والمستثنى موضوع بوضع وحداني
على قدر سائر الحقائق والمجازات فلا يجوز ارادة الارجاع الى الاكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى متحد منتزع من الجمل السابقة كهذه الافعال
والجماعات وليرجع اليه وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وقد سبق منه في تحرير محل النزاع ما يؤكده ولا يخفى ما فيه لان من يقول بعوده الى
الجميع لا يقول بانه مستعمل في معنيين اعني اخراجين مثلا ولو على سبيل البدلية بل في معنى واحد وهو اخراج متعلق بالجميع كما سبق الا ترى انك
اذا ذكرت جملا ثم قلت استثني منها او بعضها كذا لم يكن لفظ استثني مستعملا على التقديرين الا في معنى واحد وهو الاخراج وان اختلف
متعلقه كلا او بعضا فكذلك اداة الاستثناء عند اهل هذا المذهب تستعمل على التقديرين في معنى واحد وان تعدد متعلقه ومتعلقه على
احد التقديرين فان ذلك لا ينافي اتحاد المعنى ثم ما ذكره من ان الاطلاق قيد يحتاج الى دليل انما يتم حيث يشك في ان الاداة
هل هي موضوعة للاخراج مطلقا او مقيدا بالوحدة فان الثابت امر مردد بين امرين لا يصار الى احدهما الا بالدليل واما اذا علم بانها موضوعة

للاخراج

للاخراج من غير اعتبار ضميمة كما هو قضية كلامه حيث جعل ذلك نظير ما ذكره في المشترك فثبوت الاطلاق لا حاجة الى دليل وهو واضح ثم ان ما ذكرناه
معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد فيه انه لا معنى لذلك ولا دقيقة فيه فان الواسطة بينهما بحسب الواقع غير معقولة لامتناع ان يرتفع عين المحمول ونقيضه
عين الموضوع الموجود نعم يجوز ان يعتبر المهية معها غيرها حتى اطلاقها فيتجرد في ذلك اللحاظ عن الاعتبارين لكنها واقع ذلك اللحاظ مطلقة
ويتم على تقدير مقالة الخصم من لحوق الوضع للمطلق احتج القائلون برجوعه الى الجميع بوجوه منها ان العطف يصير المتعدد بمنزلة المفرد حيث يقوم الجميع
بحرف الجمع بمنزلة الجمع بلفظ الجمع فيقوم الجمل المتعاطفة مقام الجملة الواحدة ولا ريب ان الاستثناء اذا كان من الجملة الواحدة الى الجميع فكذلك
ما هو بمنزلته فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسرقة وزناة
الا من تاب فكما ان المفردات الواقعة موقع الخبر صارت بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء فيها الى الكل ايضا والجواب اما
اولا فان ذلك قياس في اللغة وقد حققنا بطلانه سابقا واما ثانيا فببيان الفارق وهو ان لا ترتيب بين المتعدد في صورة الاداء بلفظ الجمع
فيمتنع الترجيح بالنظر الى اللفظ بخلاف صورة العطف ومنها ان الاستثناء بالمشية اذا تعقب جملا كما لو قال والله لا اكلت ولا شربت
ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع بالاتفاق غيره واجاب عنه العضدي بان هذا شرط لا استثناء فهو خارج عن محل النزاع ولو اريد الحاقه
بها مع كونه تخصيصا متصلا مثله كان قياسا وقد ابطلناه سلمناه لكن الشرط متقدم ولو تقديرا بخلاف الاستثناء سلمنا بعوده الى الجميع بقرينة
اليمين عليها حيث يقتضي اتصال الجمل فلا يقتضي العود اليه عند فقد القرينة كما هو المدعى ثم قال وقد يتوقف على الثاني بان الشرط انما يقدم تقديرا على
ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط فلا يصلح فارقا هذا كلامه ملخصا ولا يذهب عليك ان الوجوه المذكورة مناقشة في مثال المستدل
على تقدير ان يكون المثال منه فله ان يرفع ذلك عن الدليل بالتمثيل بلا اكلت ولا شربت الا ان يشاء الله كما هو احدى العبارتين في تادية
الاستثناء بالمشية كما يظهر من الكتاب العزيز فقد جاء فيه الا ان يشاء ربنا شيئا خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء الله الا
ما شاء ربك على بعض التفاسير وجاء فيه ايضا ستجدني ان شاء الله من الصالحين وانا ان شاء الله لمهتدون الى غير ذلك وصاحب اللمعة بعد ان
اقتفى اثره في المنع من كونها استثناء لعدم وجود اداته منع كونه شرطا ايضا واحتج عليه بدخوله على الماضي كما تقول حججت ورزت ان شاء الله قال وانما
دخلت المشية بعاد في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي الى غير ذلك ثم جعل الاجماع فارقا بين تعقب المشية حيث يعاد
الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحتمل فيه ذلك ويحتمل عوده الى الاخيرة فقط ولا يخفى ان ما ذكره من نكتة الوقوف انما يترتب على تقدير تعدد
الاستثناء والتعليق والظاهر من الآية الآمرة به ايضا ذلك فالمنع منه في غير محله فدخوله على الماضي ونحوه يستدعي تأويلا كالتبرك او تقدير كما يقال
في مثال الحج والزيارة ونحوه في نحوه ثم ما ذكره من ان الاجماع هو الفارق بظاهره غير سديد لانه اذا ثبت المقصود في ذلك ثبت في غيره بضميمة اصالة
عدم النقل بل التخصيص الا ان يجاب بان ذلك ارجاع الى الجميع بالقرينة لظهور ان المقصود من ذكر المشية اما الامتثال او خوف الفوات والحرمان
بتركه كما يدل عليه ذكر حكاية نعم للبلوى اصحاب الجنة وهو مطرد في الجميع حتى انه لو اتفق في البعض منعا لحوقه به والاجماع المدعى على خلافه ثم ومنها انه
لو كرر الاستثناء مع كل جملة كما لو قيل في آية القذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
عد مستهجنا ركيكا وليس ذلك الا لعوده الى الجميع فيكون الباقي تكرارا محضا والجواب ان عد مثل ذلك مستهجنا انما هو لكونه تطويلا مع

امكان الاقتصار على الاخيرة بنصب القرينة على عوده الى الجميع ومنها انه صالح للعود الى كل واحد وحيث لا قرينة يجب عوده الى الجميع اذ الحكم باولوية البعض تحكم والجواب المنع من عدم اولوية البعض فان قرب الاخيرة يصلح مرجحا لصرفه اليه ومنها انه لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز والجواب انه خارج عن محل النزاع اذ الكلام انما هو في الجمل دون المفردات وفيه الرجوع الى كل واحد لا الى المجموع وفيه نظر يعرف مما مر بل الوجه في الجواب ان قرينة الرجوع الى الجميع هنا قائمة وهي عدم استقامة المعنى على تقدير الرجوع الى الاخيرة فقط فلا يقتضي الثبوت عند عدمها على انه ان اريد تخصيص ارجاعه الى الجميع وضعا كما هو ظاهر بيانهم فلزوم الاشتراك او المجاز على تقديره ظاهر جلي لانها تستعمل في الرجوع الى خصوص الاخيرة ايضا اتفاقا ومنها ان لواحق الكلام كالشرط والاستثناء يجب الحاقه به ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فيجب عود الاستثناء المتعقب للجمل المتصلة الى الجميع لبقاء التشاغل بها والجواب ان بقاء التشاغل انما يقتضي صحة اللحوق لا تحقق اللحوق والكلام فيه وحجة من خصه بالاخيرة وجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لدلالته على مخالفة الحكم الاول تركنا العمل في الاخيرة دفعا لمحذور الهذرية فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض واما تعيين الاخيرة فلقربها ولانه لا قائل بعوده الى غيرها على تقدير عدم عوده الى الجميع فلان قيل ان اريد بمخالفة الاستثناء للاصل انه يوجب التجوز في لفظ العام وهو على خلاف الاصل فله وجه لكن لا يستقيم التعليل بمخالفته للحكم الاول اذ لا مخالفة فيه سواء قلنا بان الاستثناء بعد الاخراج او قلنا بان المجموع عبارة عن الباقي او قلنا بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا اذ لا يتعدد الحكم على هذه التقادير حتى تتحقق المخالفة ثم التمسك في ترك العمل بالاصل في الجملة لدفع محذورية الهذرية بذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يصلح دفع المحذورية بمجرده سببا للخروج عن الاصل والاصح الاستثناء وان انفصل عنه في النطق عرفا وان اريد ان الظاهر من المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف عن الحكم بارادة المتكلم ظاهرا حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولولا ذلك لكان التصريح بالكلام ولو في الاخيرة حال التشاغل منافيا له ووجب رده والجدي دفع محذورية الهذرية قلنا يمكن توجيه التعليل بمخالفته للحكم الاول على بعض الوجوه التي ذكرنا في دفع التناقض المورد في الاستثناء الا انه لا ينفع المستدل حيث لا يقوم به او يجعل مخالفته للحكم الاول على مخالفته للحكم الذي دل عليه الكلام اولا اي عند عدم قرينة الاستثناء فيرجع الى اصالة الحقيقة او ما يقرب اليها ثم التمسك في تخصيص العام بدفع محذور الهذرية راجع الى بيان وجه كون الاستثناء مفيدا للتخصيص وقيام قرينة عليه فلا يرد عليه ان الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه وايضا لا يلزم من اعتباره قرينة صورة الاتصال اعتباره قرينة صورة الانفصال فانه انما يحافظ على دفع محذور الهذرية بالجمع بين الكلمات المتخالفة ما لم يؤد الى ارتكاب محذور آخر كاهمال القواعد اللفظية المحكمة ولهذا اذا كان المقتضي للتخصيص جملة مستقلة وكان الحكم مما جاز وان انفصل عنه في النطق وانما منع من ذلك في الجمل المتصلة نظرا الى بطلان الاستدلال بالمخالفة الوضع ثم لا نم عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فان ضرورة الوجدان قاضية بخلافه وجواز اللحوق واعتباره لا ينافي الظهور كما لا يخفى ولولا ذلك لما اتجه التعويل على كلام من فاجاه عارض منعه عن الكلام حال تشاغله به بعد ان ادى بما يقبح السكوت عليه اذا كان صالحا للواحق بل الوجه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثناء الى ما عدا الاخيرة عند التجرد عن القرينة نظرا الى اصالة بقائه على العموم ونحن

لا نتحاشى

لا نتحاشى عنه لكن اين ذلك من حجة صاحبه بها لحجية الوضع كما هو المدعى لا يقال اصالة بقاء ما عدا الاخيرة على العموم معارضة باصالة عدم لحوق الحكم له على العموم حيث يكون الحكم فيه على خلاف الاصل كما هو الغالب فيتساقطان فلا يتم التمسك باحدهما لانا نقول اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل لفظي فيترجح على اصالة البراءة واصالة العدم وغيرهما مما يعد من الاصول العقلية الظاهرية وتحقيقه ان تلك الاصول مقتضى الادلة الفقاهتية انما تنهض حجة حيث لا دليل على خلافها وظاهر اللفظ دليل فلا تنهض حجة في مقابلته نعم لو كان الاصل السابق مستفادا ايضا من دليل لفظي غير مقيد بصورة عدم الدليل حصل التعارض ولا بد من مطالبة المرجح الثاني لو جاز تعليق الاستثناء بما عدا الاخيرة بعد تعليقه بها لجاز تعليق المستقل بغيره والتالي باطل بيان الملازمة انه بعد تعليقه بالاخيرة مستقل فلو علق بغيرها ايضا كان تعليقا للمستقل وهو المراد بالتالي واما بطلان فلان المقتضي للتعليق انما هو عدم الاستقلال اذ المستقل لا يتعلق بغيره واجيب بان المستقل وجوبا لا يجوز ان يتعلق بغيره واما المستقل جوازا كما في المقام حيث يجوز تعلقه بالجميع وبالاخيرة جاز تعلقه بغيره والاظهر ان يجاب بان الاستثناء محتمل للعود الى الجميع والى الاخيرة فهو على تقدير عوده الى الجميع لا يستقل بالعود الى الاخيرة والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ تعلقه بالكل تعلق دفعي وليس على التدريج كما يشعر به كلام المستدل الثالث ان من حق العام ان يحمل على عمومه ما لم يقم تؤدي الى ارتكاب خلافه فمتى خصصنا الاخيرة لم يبق ضرورة تحوجنا الى ارتكاب التخصيص فيما عداها فلا يجوز لنا تمشية التخصيص اليه وهذا الدليل قريب من الدليل الاول بل لا يختلف معه الا في التعبير فالجواب عنه الجواب عنه الرابع اذا عاد الاستثناء الى كل جملة فان قدر معها لزم مخالفة الاصل والا لزم تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو باطل لنص سيبويه عليه ولقوة حجته وللزوم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والجواب انا نختار عدم الاضمار ولا نم لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه اداة الاستثناء كما ذهب اليه جماعة من النحاة لنيابتها مناب استثني وقيام معناه بها والعامل انما يتقوم بالمعنى المقتضي كما ان العامل في المنادى هو اداة النداء لقيامه مقام ادعو سلمنا ذلك لكن لا نم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا يجد فيه ما يقتضي المنع وقول سيبويه بالمنع معارض بنص الكسائي والفراء على الجواز بل معارض بما ذكره هو في باب الصفة هو العامل في الموصوف فان قضية كلامه هناك جواز توارد العاملين على معمول واحد وقد اختار هذا المذهب بعض المحققين مستشهدا عليه باخبارهم عن الشيء الواحد بامرين متضادين كقولهم هذا حلو حامض حيث ان فيهما ضميرا واحدا بالاشتراك وذلك لعدم جواز خلوهما عن الضمير بالاتفاق واعتباره في كل واحد منهما بخصوصه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين او في احدهما فيلزم استقلاله في الضمير بالخبرية وانتفاؤها عن الآخر وهو خلاف الفرض وفيه نظر لانا نختار القسم الاول ونمنع لزوم اشكال التناقض عليه وذلك لان كلا من الحلو والحامض اما ان يكون ماخوذا بشرط ان لا يكون ممتزجا بالآخر ويوجب التناقض ولا ينفع فيه وحدة الضمير فان ذلك لا يصحح الجمع بين المتضادين وهذا ظاهر واما ان يكون ماخوذا لا بشرط وح فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير اذ لا تناقض بينهما بهذا الاعتبار نعم لما كان كل منهما ظاهرا في معناه بالاعتبار الاول احتيج الى ضم الآخر اليه قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني هذا وتوهم ان ذلك من باب توارد مؤثرين على امر واحد ضعيف لان العوامل ليست عللا حقيقية بل علامات ومعرفات الخامس لو قال علي عشرة الا اربعة الا اثنين كان قوله الا اثنين راجعا الى الاخيرة دون ما تقدمه اتفاقا فكذا في غيره والجواب عنه

امّا اولاً فبانه خارج عن محل البحث اذ النزاع في الجمل المتعددة المتعاطفة وليس هناك جمل ولا عطف وامّا ثانياً فبانّ جواز العود
الى الجميع هنا انّما هو لقرينة لزوم التناقض بناء على المذهب المشهور او دفع محذور الهذرية بناء على مذهب المستدل لئلا يكون مفاد الكلام
عند اعتبار عوده الى الجميع هو السابق عليه فانّ اخراج الاثنين من الاربعة والعشرة يقتضي الاقرار بالستة وقد افاده بالاستثناء الاول
وسيأتي توضيح ذلك فتعيّن عوده الى احدهما ورجح ما يليه لقربه اليه فلا يلزم منه تعيّن العود الى الاخيرة حيث لا قرينة عليه السادس الجملة
التالية حائلة بين الاستثناء وبين الجملة السابقة كالسكوت فيكون تابعه من تعلقه بها فانّ الظاهر من حال المتكلم انه ينتقل الى الجملة
التالية الا بعد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت فانه يقتضي استيفاء غرضه من الكلام والجواب المنع من كونها حائلة بحيث
يقتضي منع تعلق اللواحق بها كيف وهو عين المتنازع فيه احتج السيد ره بوجوه الاول انّ الاستثناء يستعمل تارة بالعود الى الاخيرة
واخرى بالعود الى الجميع بلا خلاف في وقوع الاستعمال على الوجهين وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة والجواب انّ اصالة الحقيقة انما يقيد كون
الاستعمالين على الحقيقة امّا كونها على سبيل الاشتراك وتعدد الوضع فلا لجواز ان يكون ذلك بوضع واحد كما قررناه وقد يجاب بانّ الاستعمال
اعم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على ما حققناه الثاني انّ القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحداً حسن ان يستفهم
من الجملتين او من الجملة الاخيرة وذلك آية احتمال اللفظ واشتراكه والجواب امّا اولاً فبانّ الاستفهام قد يحسن لدفع احتمال المرجوح
ايضاً تحصيلاً للقطع او الظن القوي بالمراد وامّا ثانياً فبانّ الاستثناء في المثال المذكور لا يحتمل العود اليهما والاخراج منهما معا بل الى احدهما
او اليهما والاخراج من احدهما على البدلية لظهور انّ الاستثناء الواحد يفيد اخراجه من جملتين ما لم يشتركا ولو في بعض الافراد وحمل
المثال عليه بعيد الثالث لا بدّ في الاستثناء المتعقب للجملتين من عوده اليهما او الى احدهما لامتناع ان لا يكون عائداً الى شيء منهما و
قد نظرنا الادلة من خصّه بالاخيرة وادلة من خصّه بالجميع فلم نجد فيهما ما يوجب القطع باحدهما فوجب التوقف ولا نقطع بالعود الى احدهما
والجواب انّ عدم دليل معتبر على احد القولين لا يوجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع انّا قد بيّنا ما يوجب المصير الى ما اخترناه الرابع
انّ الحال والظرف اذا وقعت عقيب جملة فعلية كما لو قلت ضربت غلماني واكرمت جيراني وخرجت كواني قائماً او صباحاً
او في مكان كذا احتمل ان يكون العامل فيه جميع الافعال المتقدمة كما يحتمل الاخير وليس لنا في ذلك الا القطع باحد الامرين ما لم تقم قرينة عليه فكذلك
الاستثناء قياساً عليها بجامع انّ الكل فضلة في الكلام يأتي بها بعد تمامه والجواب انّ اللغة لا تثبت بالقياس كما مرّ مراراً مع انّ الفارق
في المقام وهو اهونية التقييد من التخصيص على انّ الحكم المدعى في الاصل في محل المنع المنع ان اريد تساوي الاحتمالات للقطع بانّ تعلقه بالاخيرة
اقرب فصار الى المنع علة الجامع وان سلّم فليس هناك ما يقتضي خصوص الاشتراك بل الاعم منه وتمام ما قلناه وقد تقدم حجة صاحب لم ره والفاضل
المعاصر عند ذكر حجتنا وحجة البصري ظاهرة من بيانه وهو انّ الاضراب عن الجملة يقتضي عدم العود اليها فينا في رجوع الاستثناء اليها بلا خلاف
ما لا يشتمل عليه ولا يخفى ما فيه اذ لا نمنع اوّلاً حصول الاضراب المنافي للعود فيما ذكره على الاطلاق وعلى تقدير تسليمه كما في بعض الصور يكون ذلك
قرينة حالية على عدم العود الى الجميع والكلام عند فقد القرائن مطلقاً حالية كانت او مقالية ثم لا نمنع ثانياً يقين الرجوع عند عدم الاضراب
لانّ ذلك انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه وحجة المتوقف راجعة الى تصادم الادلة عنده او الى ما مرّ مراراً من انه لو ثبت فامّا بالعقل ولا مدخل له

واما بالنقل

واما بالنقل فوقوع التواتر منه يوجب عدم الخلاف والآحاد منه لا يفيد العلم وجوابه يعرف مما سبق ولم يتعرض الحاجبي للحجة على ما صار اليه واحتج عليه العضدي
بانّ الاتصال يجعلهما كالجملة الواحدة والانفصال يجعلهما كالاجانب والاشكال يوجب الشك وضعفه ظ لانّ الاتصال انما يقتضي امكان الرجوع لا
وقوعه والانفصال انما يبعد الرجوع في بعض موارده لا مطلقاً تتمة فيها فائدتان الاولى اذا تعقب الاستثناء المفردات او جمل ومفردات
او تعقب غير الاستثناء من انواع التخصيص المتصلة المعروفة لجمل او جمل ومفردات وامكن العود الى الجميع ففي انسحاب النزاع المذكور اليه
وعدمه وجهان وتخصيص كثير منهم لعنوان النزاع بالاستثناء المتعقب للجمل يشعر بالثاني وفي تم بعد ان صرّح بالاول قال وقد جرت
عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب مفردات لم يبعد ظهوره في العود الى الجميع ما لم يتخلل بينها جملة فلا الى ما قبلها كما مر كل ذلك لمساعدة
العرف عليه والتخصيص بالبدل كالتخصيص بالاستثناء في جميع ما ذكر والتخصيص المتعقب للجمل صالح للعود الى الجميع الا انه ظ في العود الى الاخيرة لما مرّ
في الاستثناء وفي المفردات يتعين عوده الى الجميع لانه قيد للعامل المتعلق بها ومع الاختصاص بالاخيرة فلا بدّ من تقدير العامل لها ومثله
التقييد بالغاية والفرق بينهما انّ الشرط قيد للتكليف والغاية للمكلف به والظ في التخصيص بالصفة عوده الى الاخيرة في الجمل والى الجميع في
المفردات وحكم المختلفات ظاهر مما مرّ الثانية اذا تعقب الاستثناء الاستثناء فلا يخ امّا ان يكون هناك قرينة خارجية تقتضي التعيين
فلا اشكال في التعيين او لا يكون وح فامّا ان يشتمل المتأخر على عاطف او لا وعلى الثاني امّا ان يستوعب الثاني للاول او لا فان اشتمل على
العطف كقوله له على عشرة الا اربعة والا ثلثة رجع الثاني الى ما رجع اليه الاول كما هو قضية العطف من التشريك في الحكم وان تجرّد عن العطف فان
كان الثاني مستوعباً للاول كقوله له على عشرة الا اربعة الا اربعة او خمسة تعيّن رجوع الثاني ايضاً الى ما رجع اليه الاول لئلا يلزم الاستيعاب او
التناقض واللغو كما سيأتي وان لم يكن مستوعباً رجع الى المتأخر لانه اقرب دون المتقدم وحده لبعده ولا مع المتأخر سواء كان بطريق
التشريك او الاستقلال للزوم التناقض حيث انّ قضيته اخراجه عن المستثنى منه وقضيته اخراجه عن المستثنى لحوق حكم المستثنى منه به
لما عرفت من انّ الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما هو التحقيق عندنا وامّا على القول الآخر فللزوم اللغو لانّ الاعلام بعدم التعرض
للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول وفي الحكم اللاحق للمستثنى منه يفيد مفاد الاستثناء الاول اذا اقتصر عليه ومجرد المغايرة
الاعتبارية في القصد غير رافعة لمحذور الهذرية لانّ المدار فيه على العرف وهو لا يفيد ما يعتد به مثل ذلك فعلى ما قررنا اذا قال له على عشرة الا تسعة
الا ثمانية حتى انتهى الى الواحد كان اقراراً بنصفها اعني الخمسة وعلى هذا القياس لو قال له على مائة الا تسعين الا ثمانين حتى انتهى الى العشرة او قال
له على الف الا تسعمائة حتى انتهى الى المائة والضابط ان تجمع الاعداد المثبتة وهي الازواج والمنفية وهي الافراد وتسقط جملة المنفية عن جملة المثبتة ولو
عكس القسم الاول فبدأ بالواحد وختم بالتسعة لزمه واحد ولو ختم بالواحد لزمه خمسة ولو انه بعد ان وصل في القسم الاول الى الواحدة قال الا
اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة لزمه واحد ولنا في صحة ما عدا من الثلثة المتأخرة نظر لاستلزامه الاستثناء المستوعب في الا ثمانية متقاعداً
وان تعقبه ما يخرجه عن حد الاستيعاب وقد مرّ منا اختيار عدم جوازه نعم يقبل اقرار من اقرّ على الوجه المذكور حملاً للكلام على الوجه الصحيح عنده بطريق
التقليد والاجتهاد فصل اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل يقتضي ذلك تخصيصه به او لا ذهب الى كل فريق وتوقف قوم و
قد مثلوا له بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهنّ ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهنّ احق بردهنّ فانّ المطلقات يتناول البائنات والرجعيات

والضمير في تربصن يرجع الى الرجعيات خاصة اذ لاحق للزوج الى غيرهن اجماعا وكذلك الضمير في قوله تعالى وبعولتهن في اظهر الوجهين ثم ان محل النزاع
فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية او في وفيما اذا كانا في كلام واحد واستغنى العام عن عود الضمير اليه
نحو اكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم واما اذا كانا في كلام واحد واستدعى العام عود الضمير اليه كالو قيل المطلقات احق
ازواجهن بردهن فلا اشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض لبعد الاضمار وتعذر الاستخدام ولهذا لم يحرر النزاع في نحو والمطلقات
يتربصن مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات ثم الاحتمال في الآية دائر بين وجوه خمسة الاول ان يخص العام بالبعض الذي يختص به حكم
الضمير وهذا على التقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز في الضمير لانه موضوع للرجوع الى مدلول المرجع حقيقة كان او مجازا الثاني ان يراد بالعام العموم
ويعتبر عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام الثالث ان يراد بالعام وبضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج في الضمير الرابع ان
يضمر لفظ البعض ويقدر برد بعضهن الخامس ان يتوسع في النسبة الى الضمير بان يراد بالعام وبضميره العموم اثبات الحكم للجميع في الجملة
ان ثبته باعتبار ثبوته للبعض توسعا والاظهر عندي ارتكاب الاستخدام في الضمير وابقاء العام على عمومه وفاقا للشيخ ومتابعيه لنا على ترجيح
الاستخدام في الضمير على بقية وجوه التصرف فيه ما عدا التخصيص ان الاستخدام في المقام نوع من التخصيص لا يكون بالاخراج كما في الاستثناء لكن
يكون باستعمال العام في الخاص كما في المقام فان الضمير الراجع الى العام ظاهر في العود الى المجموع افراده فقصره على البعض تخصيص له ولا ريب في
رجحان التخصيص على بقية وجوه التصرف لتداوله وغلبته بخلاف ما عداه وليس لهذا التخصيص خصوصية من بين افراد التخصيص توجب عدم مساواته
لها في الحكم المذكور فان ظهور الضمير في شمول الاجزاء مرجعه ليس باقوى من ظهور العام في شمول الافراد مفهومه وعلى ترجيحه على التخصيص بالاخراج
ان المتبادر من التخصيص بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال العام في الخاص كما ان المتبادر من التخصيص بالمتصل ان يكون بطريق الاخراج وعلى
ترجيح تخصيص الضمير على تخصيص المرجع ان الدليل الدال على ثبوت الحكم المتعلق بالضمير لجميع افراد مرجعه انما يقتضي منع عموم الضمير دون المرجع فيتعين
التخصيص فيه واغناء التصرف في المرجع عن التصرف في الضمير لا يوجب التكافوء لان التصرف في مورد التعارض ودلالة الدليل واما من التصرف
في غيره اعتبارا وهو الظاهر كما يرشد اليه التدبر في نظائره ومع التنزل فلا اقل من الشك في تحقق التكافوء وهو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومه
عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف وفي هذا نظر والمعتمد ما قررنا اولا لان الضمير موضوع للعود الى مرجع معهود بين المتكلم والمخاطب
فاذا استعمل في البعض من غير قرينة على التعيين لزم التجوز فيه ومجازيته بهذا الاعتبار غير المجازية باعتبار التخصيص فلا يلزم ان يساويه في
الحكم اوبق التجوز الحاصل من صرف الضمير عن وضعه من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل له باعتبار التخصيص فلا يكون من تعارض التخصيص لانا
نقول الضمائر موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعينا عند المخاطب فغير معتبر في وضعها وان كان على خلاف الظاهر من
اعتبار التعيين ولهذا اذا تعذر المرجع وصلح الضمير عند المخاطب للعود الى كل واحد واراد المخاطب معينا منها لم يكن مجازا اصلا بل كان حكمه
حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين مع ان المرجع في محل البحث غالبا ماخوذ ايضا باعتبار كونه معهودا ومعلوما كالجمع في المثال
فانه لافراد معينة لمكان اللام المفيدة للاشارة المستلزمة لاخذ المشار اليه من حيث كونه متعينا ومتميزا فتخصيصه بالبعض يوجب
الدلالة على جميع الافراد في كونه مستفادا مما اشتمل عليه من الاشارة المستدعية لتعين ما يشير اليه عند المتكلم الظاهرة في اعتبار تعينه عند المخاطب

ايضا وان

ايضا وان استعمالها مجردا عن اعتبار التعيين عند المخاطب مخالف للظاهر دون الوضع فيتساويان في كون التخصيص كل منهما مخالفا للظاهر
ولو سلم ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه عند المخاطب ايضا بحسب الوضع فهما متساويان في مخالفة الوضع فيبطل ترجيح تخصيص المرجع
ومنه يظهر فساد الوجه الاخير اذ ليس عدم مطابقة الضمير للمرجع امرا زائدا على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد اليه غير صالح لذلك لان كلا
منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن حقيقته خروج الآخر عن حقيقته ورد بالمنع من عدم الصلوح لان اجراء الضمير على حقيقته
يستلزم تخصيص المرجع لكنه لما كان موجبا للتجوز في لفظ العام حصل التكافوء الموجب للتوقف في كل من الايراد والحجة نظر اما في الايراد فلما عرفت
من منع التكافوء فان التصرف في مورد التعارض اولى كما مر واما في الحجة فلا بتنائها على ما يظهر من ذيلها على ان التجوز في المرجع يوجب التجوز في
الضمير وهو غير سديد بل التحقيق ان الضمير موضوع للعود الى ما اريد من مرجعه حقيقة كان او مجازا وصريح التبادر المعتضد باطلاق كلمة
النقلة دليل عليه نعم صدر الحجة صالح للتنزيل على ما ذكرناه كما لا يخفى احتج القائلون بتخصيص العام بان ابقائه على عمومه مع تخصيص الضمير يوجب مخالفته
وانه باطل والجواب المنع من بطلانه لامكان تخصيص الضمير وارتكاب الاستخدام فيه بل هو اولى على ما مر البيان احتج المتوقف بان كلا من تخصيص
العام وارتكاب الاستخدام يستلزم المجاز ولا مرجح فيجب الوقف والجواب المنع من استلزامهما المجاز وعدم المرجح كما عرفت والعجب من صاحب
حيث جعل الاستخدام هنا مجازا مغايرا للتخصيص ومع ذلك حكم بالتكافوء وضعفه ظاهر فان ترجيح التخصيص على غيره من انواع المجاز مما لم ينقل فيه خلاف وقد
صرح به هو ايضا في غير المقام واعلم ان من امثلة الباب ايضا قوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الى قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الجمع المضاف
يعم الدائميات والمتمتع بها والضمير في عزموا راجع الى النوع الاول اذ لا طلاق للمتمتع بها اجماعا لا ريب في جواز تخصيص كل من الكتاب والخبر
المتواتر وما في معناه من الخبر المحفوف بقرائن العلم بنفسه والآخر وتخصيص خبر الواحد حيث يعقل الحجية بنفسه وبهما وتخصيص الكل
بالاجماع القطعي والعقل وفي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المتجرد عن قرائن العلم على تقدير حجيته اقوال فاجازه العلامة وجماعة
ومنعه آخرون ومنهم السيد المرتضى بعد التنزل عن اصله وفصل بالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصل او منفصل وبين غيره
فاجازه في الاول دون الثاني وفصل رابع بين العام المخصص بدليل منفصل ولو ظني وبين غيره فاجازه في الاول دون الثاني ومنعه في
الثاني وتوقف قوم والمختار عندي هو الاول لنا انهما دليلان ظاهريان وقد تعارضا على وجه يمكن الجمع بينهما فكان اولى من طرح
احدهما لما فيه من العمل بالدليلين فان لم يمكن الجمع بينهما بغير التخصيص تعين والا ترجح التخصيص نظرا الى كونه اقرب من غيره لغلبته وشيوعه
ما لم يعتضد ما يخالفه بدليل خارجي لكنه خارج عن محل البحث لان كلامنا في ترجيح التخصيص بالقياس اليه نفسه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية
والتحقيق اما حيث اثبتنا في محله انسداد باب العلم ووجوب التعويل على الطرق الظنية فلا ريب ان الظن هنا في جانب العمل بالخبر
الخاص دون عموم الكتاب اخذا بما هو المعروف بين اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا كما يظهر بالتصفح في مظانه لحكمهم بحرمة كثير من المطاعم
من الحيوانات وغيرها باخبار الآحاد مع دلالة عموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى الآية على حلية الجميع وان تم محل البحث الى العموم
الحكمي فقد حكموا بحرمة كثير من انواع الانتفاع باخبار الآحاد مع دلالة عموم قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على اباحتها وعلى هذا
القياس حكمهم ببطلان كثير من العقود او عدم لزومها او لو لا اخلال بعض الشرائط الثابتة باخبار الآحاد مع دلالة عموم قوله تعالى

او قوا بالعقود على لزومها الى غير ذلك مما يعرف بالتتبع في كتب الفقه وابوابها فلا نطيل الكلام في تفاصيلها واما ما وقع في كلام بعض المعاصرين
من انه قل ما يوجد لا يكون مخالفا لعام من عموم الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البرائة حيث لا دليل على التكليف كالآية التي يتمسك بها على
دلالتها على ذلك فان عمومها مخصصة بالاستثناء فلا يعارضها ادلة التكاليف وانما هي مصاديق لمفهوم ما خصصت به احتج المانع بوجوه الاول ان
الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يعارض بالظني والجواب المنع من كون الكتاب قطعيا ان اريد كونه دليلا قطعيا وان اريد ان متنه اعني صحة
صدوره قطعي فهو لا يوجب كونه دليلا قطعيا اذ المعارضة بينهما انما هي من حيث كونهما دليلين وليس الكتاب بمجرد متنه دليلا بل به وبدلالته فيتبنى
كونه دليلا على الامرين فاذا كان احدهما ظنيا لم يكن المبني عليه قطعيا بالضرورة فظهر ان المعارضة هنا انما هي بين دليلين ظنيين فيتوقف الترجيح
على وجوه بعض المرجحات وقد عرفت ان الجمع بينهما بالتخصيص اولى من طرح دليل الخاص لا يقال حجية الكتاب مقطوع بها ولا قطع بحجية خبر الواحد مطلقا
حتى حال معارضته لعموم الكتاب بوقوع الخلاف في حجيته والمحتمل لا يصلح لمعارضة القطعي لانا نقول كما لا قطع بحجية خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها كذلك لا قطع
بحجية دلالة الكتاب بالنسبة الى مورد التخصيص لوقوع الخلاف فيها ايضا فيتساويان في كون كل منهما حجة غير قطعية وما يقال من ان دلالة الكتاب قطعية لان
الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلافه فانما يسلم حيث لم ترد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سيأتي تحقيقه ثم ح تكون دلالته قطعية في حق المكلف
في الظاهر لا في الواقع لجواز وقوع البيان وعدم الوصول اليه او لنحو ذلك واما لو وصل اليه البيان ولو بطريق اخبار الآحاد حيث نقول بحجيتها لم يلزم
قبح في الخطاب بالظاهر اذا لم يرده هذا وما وقع في كلام صاحب ... رحمه الله تعالى للعضدي من ان العام في المقام قطعي المتن وظني الدلالة والخبر الخاص
ظني المتن قطعي الدلالة فلكل جهة قوة فهو بظاهره غير مستقيم لان دلالة الخاص كثيرا ما يكون ظنيا ايضا لتطرق احتمال التجوز اليه بل كثيرا ما يكون
ايضا عاما محتملا للتخصيص كالاصل ولو اراد بقطعية دلالته كونها اقوى من دلالة العام توجه عليه المنع من مساوات الجهتين الثاني لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ به واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلة التي تمسكوا بها على رجحان التخصيص وهو الجمع بين الدليلين جارية
بعينه في النسخ فلو صلحت علة لصلحت لهما في المقامين والجواب انا لو سلم قيام الاجماع على ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين
المقامين ومخرجا لخصوص النسخ عما يقتضيه القاعدة الاصلية فيبقى ما عداه اعني التخصيص على حكم الاصل وقد يفرق ايضا بان احتمال النسخ ابعد من
احتمال التخصيص لغلبته وندرة النسخ فعدم مقاومة خبر الواحد للقوي لا يستلزم عدم مقاومته للضعيف وبان النسخ رفع لما ثبت حصوله
من الدلالة او المدلول اعني الحكم والتخصيص دفع لما لم يثبت حصوله والدفع اسهل من الرفع واعترض عليه الفاضل المعاصر بما حاصله ان دعوى
اسهلية احدهما من الآخر لا يستقيم فيما يستند الى الله تعالى لتساوي كل الحوادث بالنسبة اليه ومع ذلك فهي مبني على ان الممكن لا يحتاج في
البقاء الى مؤثر جديد وهو ممنوع انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلانهم انما ارادوا باسهلية الدفع من الرفع كونه اقرب في النظر الى
الوقوع باعتبار قلة ما يتوقف بالنسبة الى الآخر اذ المراد ان ارتكابه اسهل باعتبار موافقته للاستصحاب ومخالفة الآخر له وليس المراد ان صدوره
من الحاكم اسهل فان القدرة حاكمة بتساويهما بالنسبة اليه من غير اختصاص له به تعالى واما في الثاني فلانا ان اريد بالمؤثر الجديد المؤثر الحادث
بعد الاول منعنا حاجة الممكن في البقاء اليه وان اريد بقاء المؤثر السابق منعنا توقف الدليل على عدم الحاجة اليه بل ربما يتقوى على تقدير
ثبوتها لتأكد استصحاب بقاء الاثر باستصحاب بقاء المؤثر وما حققناه يتبين فساد ما يقال في اثبات الملازمة من ان النسخ نوع من التخصيص

لانه رفع

لانه رفع لعموم الحكم الثابت بحسب الازمان فيقتضيه جواز التخصيص بخبر الواحد جواز النسخ به ايضا وذلك لان التخصيص المبحوث عنه هنا ليس مطلق التخصيص بل
ما عدا النسخ والمناقشة لفظية مع انا نمنع كون النسخ نوعا من التخصيص بل هو رفع للحكم الثابت على تقدير عدمه بخلاف التخصيص وسيأتي
بيانه في مبحث النسخ الثالث قوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ولا ريب ان الكتاب احسن من الخبر فينبغي اتباعه
والجواب اما اولا فبالنقض بما اذا كان الخبر متواترا او مقرونا بالقرائن العلم فان الخصم لا يلتزم بعدم تخصيص العام الكتابي به واما ثانيا فبالحل وهو
ان الخاص اقوى من دلالة العام فهو من هذه الجهة احسن من العام وان كان العام باعتبار آخر احسن منه ولك ان تمنع عموم الآية للمقام
لعدم مساعدة السياق عليه وقد يستدل على المنع بالاخبار التي دلت على طرح الاخبار التي تخالف كتاب الله فانها بعمومها او اطلاقها
تتناول المقام ايضا والجواب ان عموم تلك الاخبار للمقام معارض بعموم ما دل على حجية اخبار الآحاد من الاخبار وقاعدة الجمع وان وقفت
بحكم الاول فالثاني اولى لمعاضدته بالعمل كان بالترجيح احدر على ما عرفت مضافا الى ان شمول اطلاق المخالفة في تلك الاخبار لمثل ذلك فان
المتبادر منها المخالفة التامة بحيث لا يتيسر الجمع ولهذا لا تعرض في اخبار العلاج عند تعارض الاخبار لوجوه الجمع على ان المخالفة المذكورة
لو تناول اشمل مخالفة الخاص للعام لتناولت مثل مخالفة المقيد للمطلق في الدلالة وعلى تقديره يلزم طرح عموم تلك الاخبار للمقام لانه مخالف
لاطلاق آية التبين والنفر بناء على دلالتها على حجية خبر الواحد وما يستلزم صحته فساده فهو فاسد بالضرورة اما آية ما آتيكم الرسول فخذوه
فلا مخالفة بينها وبين تلك الاخبار كما زعمه بعض المعاصرين حيث ذكر لمعها فان هذه الآية انما تدل على وجوب العمل بقول الرسول لا بقول من يخبر
عن قوله اذا لم يوجب العلم به وهذا ظاهر واما ما يقال من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص تلك الآيات بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد فمردود بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص الكتاب اذ غاية الامر ان يتعارضا من وجه وهو لا يوجب التخصيص وكون دلالة تلك
الاخبار على المنع بالعموم والوضع ودلالة تلك الآيات بمجرد الاطلاق لا يقتضي الترجيح مع معارضتها لمرجحات اخر تقتضي تأكد تلك الاطلاقات وترجيحها
احتج المفصلون على صورة المنع بما مر من ان الخاص ظني فلا تصلح لمعارضة العام القطعي وعلى صورة الجواز بان العام فيها ظني لصيرورته مجازا اما
عند الفرقة الاولى فبمطلق التخصيص واما عند الفرقة الثانية فبالتخصيص بالمنفصل فيصلح الدليل الظني لمعارضته والجواب انه ان اريد ان العام قطعي
بمتنه فلا يعارضه الدليل الظني فهذا لا يختلف بكونه حقيقة او مجازا قطعا فعلى تقدير ترجيحه يلزم ان لا يعارضه الظني مطلقا وهم لا يقولون به وان اريد ان دلالته
على تقدير بقائه على حقيقته قطعية ايضا فان اريد انها ايضا قطعية بحسب الواقع ففساده واضح مع انه لو كان قطعيا كذلك لم يحتمل معارضا مطلقا وان اريد
انها قطعية بحسب الظاهر للعام المخصوص ايضا كذلك ومثله خبر الواحد لقيام الادلة الدالة على حجيته فلا يكون من معارضة القطعي بالظني بل بقطعي آخر ويرد
على الفرقة الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم لجواز التخصيص بصورة تخصيصه بدليل منفصل ولو ظني يقتضي تسليم القول بجواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقا
لانه من قبيل المخصص المنفصل الظني الآن يقال ارادوا به ما عدا خبر الواحد لكن يتجه عليهم ح اثبات الفارق احتج المتوقف بتعارض الادلة وعدم
المرجح وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر بقي الكلام في تخصيص الخبر المتواتر والمحفوف بخبر الواحد والظاهر ان الكلام فيه كالكلام في تخصيص الكتاب
به وان لم اجد على من تنبه عليه لجريان اكثر الوجوه المذكورة فيه الكلام في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة
حيث يكون حجة قولان فذهب الاكثرون الى الجواز وهو المختار وآخرون الى المنع واحتج الاولون بانهما دليلان تعارضا وتخصيصه

طريق جمع بينهما فيتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فيستدعي ترجيح الاول من مرجح ومجرد
كونه طريق جمع لا يكفي فان الثاني طريق جمع والاولى في الاحتجاج ان يقال تخصيص العام اولى من الغاء المفهوم لان الغائه يوجب التجوز فيما دل
عليه وقد مر في تعارض الاحوال ان التخصيص اولى من المجاز واحتج الاخرون بان المنطوق وان كان عاما فهو اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا
فلا يصلح لمعارضته فان الخاص يقدم على العام اذا كان اقوى دلالة منه واجاب في لم يمنع كون دلالة العام اقوى بالنسبة الى مورد الخاص بل التحقيق
ان دلالة المفهوم لا يقصر عنه غالبا في القوة وبذا كما ترى لا يلائم ما اختاره من القول بالتخصيص اذ دعوى المساوات على تقدير تسليمها لا تفيد
ترجيح التخصيص وتوجب المصير الى الوقف وتعليل بعضهم له بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما عليل لما عرفت
من ان طريق الجمع لا ينحصر في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على العموم كذلك يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على المفهوم
وهذا واضح بل الذي يتاتى على القول بالتخصيص ان يقال دلالة الخاص وان كان مفهوما اقوى من دلالة العام وان كان منطوقا فيتعين تخصيصه به
ودعوى المستدل خلاف ذلك غير مسموعة وربما يتخيل ان ليس لاحدهما ترجيح على الاخر على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات
فقد يترجح جانب المفهوم اما للقوة في دلالته كمفهوم الشرط الغير الصريح ومع التساوي او الشك في الترجيح بعد الفحص يبنى على التساقط
او التخيير على القولين وبالجملة فهو من جملة ما يتعارض فيه الدليلان فيجري فيهما ما يجري هناك وضعفه يعرف مما مر مضافا الى ان الكلام هنا في
ترجيح المفهوم او العام على الاخر باعتبار نفسهما لا بملاحظة امر اخر تنبيه ذكر بعض افاضل متاخري المتاخرين ان الاستصحاب الحكم المخالف للاصل
دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافيه عموم ادلة حجيته من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره اذ ليس العبرة في العموم والخصوص
بدليل الدليل والالم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لانها حجية كل دليل الى ادلة عامة بل بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص
لا يتعداه الى غيره فيقدم على العام كما يقدم غيره من الادلة عليه ولذا ترى ان الفقهاء يستدلون في اثبات الشغل والنجاسة والتحريم
بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البرائة الاصلية وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك
في ذهاب ثلثي العصير وفي كون التحديد به تحقيقا او تقريبا وفي صورة صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك انتهى محصل كلامه اقول ولا يخفى
ما فيه بل التحقيق ان هنا مقامين الاول تخصيص العام ورفع شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب والثاني ابقاء حكم التخصيص بعد قيام دليله في بعض
ما يتناوله العام بالاستصحاب اما المقام الاول فلا ريب في عدم حجية الاستصحاب فيه سواء كان موافقا للاصل او مخالفا له لان ادلة حجيته مقصورة
على صورة عدم دلالة دليل على الخلاف وان كان في ادنى درجة من الحجية وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته ولانه لا كلام في ان ظاهر الامر
والنهي لا يعارضان باستصحاب برائة الذمة والا لم يثبت بمجردهما ايجاب ولا تحريم اصلا فكذلك ظاهر العام لمشاركته الجميع في كونه دليلا لفظيا
مقدما على الاصول الظاهرية ولانه لو صلح الاستصحاب دليلا على تخصيص العام لبطل الاحتجاج بالعمومات المخالفة لوجوب قصر حكمها على
بعض لا يجوز تطرق التخصيص اليه لان القدر الثابت بها ارتفاع حكم الاستصحاب بالنسبة الى ذلك البعض واما بالنسبة الى غيره فليس
هناك ما يدل على رفعه الا العموم وقد فرض عدم صلوحه له والفرق في ذلك بين الاستصحاب الموافق للاصل والمخالف له مما لا وجه له بعد
اشتراك المستند وعموم ادلة حجيته نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النسخ عند سبق المخصص الغير المستوعب فانه دليل على التخصيص

بقيه مورده

بقية مورده لقرب المخصص وبعد النسخ كما سياتي واما المقام الثاني فلا ريب في حجية الاستصحاب فيه اذا اشتمل على شرائط الحجية من غير فرق بين الموافق
منه للاصل والمخالف له وهو مما لا خلاف فيه بين القائلين بحجيته لكنه ليس من باب تخصيص العام بالاستصحاب في شيء ومن هذا الباب ما ذكره من الامثلة
فان عمومات البرائة انما دلت على البرائة عند عدم قيام دليل على الاشتغال وعلى بقاء موضوع يتفرع عليه الاشتغال وليس شان الاستصحاب تخصيص تلك
العمومات بل تحقيق عنوان اختصت تلك العمومات بغيره وكذلك الكلام في عمومات الطهارة وقد يتخيل ان حكمنا بنجاسة الكر الملتئم من قليلين متنجسين مبني
على تخصيص عمومات طهارة الماء بالاستصحاب وضعفه يعرف مما قررناه فان ادلة طهارة الماء منها ما يفيد الطهارة الابتدائية واستدامتها لعرف بالاستصحاب
فاذا دل دليل على عروض النجاسة عليه بالملاقاة او التغير لم يكن مخصصا لذلك العموم بل رافعا لاستمرار الطهارة المستفادة من الاستصحاب ومنها ما
يفيد طهارة الماء ان لم يعلم نجاسته ولو بدليل شرعي وهذا المقام مما لا مخصص له اصلا وحيث يقوم دليل على الانفعال كان ذلك محققا لعنوان
الغاية لا مخصصا للعموم المغني نعم لو تمسك في الفرض المذكور بالاستصحاب في مقابلة قوله واذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على عمومه للخبث السابق
واللاحق كما هو الظاهر كان تخصيصا للعموم بالاستصحاب لكن الرواية ضعيفة غير معمولة والاستدلال بالاستصحاب هناك لضعف الدليل وقصوره
عن الحجية لا لان الاستصحاب مخصص لعمومه فاتضح مما حققنا ان الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث ان صدر كلامه يدل على مصيره
الى الجواز في المقام الاول وذيله يدل على اثبات الجواز في المقام الثاني واتضح ايضا ضعف دليله وعدم مساعدة ما استشهد به من كلام الاصحاب
على دعواه فثبت ولا تغفل فصل اذا ورد عام وخاص وتنافيا في الظاهر فاما ان يكونا في كلامه تعالى او في كلام رسوله او كان احدهما في كلامه تعالى
والاخر في كلام الرسول او في حكم اللفظ ما قام مقامه من الفعل والتقرير فلا يخلو اما ان يعلم تقارنهما وتقارن فهمهما بالعلم بتاخر الخاص او تقدمه
سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور او لا او يجهل ذلك فهذه صور اربع الاولى ان يعلم التقارن والمراد به التقارن العرفي ولا اشكال في وجوب
حمل العام على الخاص سواء تقارنا حقيقة ولا يتصور الا في الخاص العقلي والتقريري او تقدم العام على الخاص في الذكر او تاخر عنه بحيث لا يقدح
في التقارن نعم يشترط في القسم الثاني عدم حضور وقت الحاجة قبل ورود الخاص والا كان نسخا لا تخصيصا للبيان الاتي ولم يتعرض لهذا الاشتراك
ولعله لبعد الفرض الثانية ان يعلم تاخر الخاص عن العام وح فان علم ورود الخاص بعد العمل بالعام في مورده او بعد حضور زمانه المعين له
وان لم يعلم به ولو بدله الكان بل عصيانا تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كما لو قيل لا تكرم زيدا العالم بعد
اكرامه او اكرام احيانا وبعد مضي الوقت وان خالف عصيانا نعم يعتبر ان لا يمنع من تقديم البيان مانع فان التاخير في ذلك لا يوجب النسخ
وعليه يتنزل اطلاق كلماتهم في المقام ونظائره وان علم وروده قبله تعين كونه مخصصا بناء على عدم جواز النسخ ح واحتملهما بناء على
جوازه والاظهر ح ترجيح التخصيص لغلبته وندرة النسخ سيما اذا كان منه قبل وقت العمل وكذا ان جهل وروده قبله سواء علم تاريخ العمل او لم يعلم
تغليبا لجانب التخصيص لما مر من غلبته وشيوعه مع احتمال تقديم النسخ فيهما نظرا الى اصالة تاخر الحادث واصالة مقارنته للجزء المتاخر
فلو كان تخصيصا لزم الاغراء بالجهل على تقديره ويمكن دفعه بانه اصل مثبت ولا تعويل عليه هذا كله على القول بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
واما على القول بعدمه فان اجاز هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل جاز وقوع ذلك مطلقا وعلى تقدير الوقوع يتعين عنده
ان يكون نسخا والا منع من وقوعه قبل العمل وعلى تقدير وقوعه بعده يجعله نسخا لا غير ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه هنا هو القول

انما يتمشى بالنسبة الى نفس كلامه تعـ وكلام الرسول صـ واما ما قام مقامه من الفعل والتقرير واما بالنسبة الى الرواية الحاكية
لذلك فيمكن احتمال التخصيص مع عدم ثبوت ورود الخاص بعد العمل بعموم العام في مورده لكونه اولى ولا ينافيه عدم نقل
اقتران المخصص لجواز ثبوته وترك الراوي له لغفلة او لتجويزه تاخير البيان او لغير ذلك فيحتمل كونه نسخا اخذا بظاهر النقل المجرد
حملا للفعل المسلم لاسيما الثقة على ظاهره وهو بعيد لو صرح راوي العام بعزله عن المخصص حصل التعارض بين نقله وبين نقل
الاخر للمخصص ويمكن ترجيح الثاني لتقدم المثبت على النافي والاظهر الحمل على النسخ الثالثة ان يعلم تاخر العام عن الخاص فان علم تقدمه
على زمان العمل به تعين ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان اجزناه او علم تاخره عنه تعارض عموم
باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد والظاهر ترجيح
التخصيص على النسخ وقيل بترجيح النسخ وهو محكي عن الشيخ ومنهم من توقف لنا ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر لغلبته وندرة
النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العمومات الواردة في الشريعة مخصصة وقل من الاحكام ما هي منسوخة فيتعين الحمل عليه ولان التخصيص رفع
للامر الغير الثابت والنسخ للامر الثابت فيترجح احتماله عليه ولان في التخصيص جمعا بين الدليلين وفي النسخ اهمال لاحدهما ولا ريب
ان الجمع اولى من الاهمال وفي الوجهين الاخيرين نظر اما في الاول فلان الاعتبار ان كان باللفظ فلا ريب ان كلا من النسخ والتخصيص رفع
حيث انهما يرفعان ما ثبت في الظا من عموم الحكم للافراد كما في التخصيص والازمان كما في النسخ وان كان بالنسبة الى الواقع فقط
ان كليهما رفع للامر الغير الثابت فيه من الشارع لجميع الافراد والازمان لظهور ان الحكم غير ثابت فيهما واقعا والا لزم البداء ويمكن
دفعه على الاول بان العام المتاخر لا ظهور له في العموم اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم الخاص المتقدم فان ترجح وروده لا معارض له فيثبت
لظهوره في الجملة وعلى الثاني بان النسخ رفع للحكم الثابت واقعا ضرورة ثبوته كذلك قبله وان كان ثبوته بحسب زمن النسخ مبنيا على
الظا ويلتزم بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مطلقا ورفعه بالنسخ لا يوجب البداء لانه عبارة عن تغير حكم العلم او الارادة الحقيقية و
التكليف عبارة عن الارادة الالزامية الابتدائية واما في الثاني فلانا لا نم ان النسخ يقتضي اهمال احد الدليلين بل غايته رفع
وانما يوجب اهمال عمومه للزمن المتاخر وهذا حاصل في التخصيص ايضا واحتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان من قال اقتل زيدا ثم قال
لا تقتلوا المشركين كان ذلك بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا والى اخر الافراد فكما ان الثاني لا يحتمل الا النسخ فكذا الثاني لانه بمنزلته
والجواب منع عموم المنزلة والتساوي في جميع الاحكام فان افتراقهما بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني
الثاني ان المخصص للعام مبين له فلا يصلح تقدمه عليه والجواب انه تقدمه عليه ذاتا لا اعتبارا عليه واما الممتنع تقدمه عليه بصفة البيانية
وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض له بعد ورود العام الثالث لو لم يكن العام المتاخر ناسخا لزم تاخير
البيان عن وقت الخطاب وانه غير جائز وجوابه بعد المنع من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سياتي عليه ان هذا ليس من
باب تاخير البيان بل من باب مقارنة البيان لمقارنة المبين له من حيث كونه مبينا له وان تقدم عليه من حيث ذاته ولا مناقشة
بعض المعاصرين فيه بان دعوى المقارنة وهم فان وصف البيانية متاخرة عن المبين طبعا فوهم واضح لان المراد بها المقارنة العرفية

كما هو الظا

كما هو الظا من اطلاقهما في مثل المقام لا المقارنة الفعلية اعني المقارنة بحسب الرتبة بذلك على ذلك انهم جعلوا الصورة الاولى من باب المقارنة و ليت
المقارنة فيهما غالبا الا عرفته كما نبهنا عليه هذا ومما بيناه ظهر ايضا فساد توجيه بعضهم للدليل بان المراد عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص
عن بيانه اذ لا نم ان العام ح خال عن بيان التخصيص ووجهه ظاهر مما مر الرابع كما ان الخاص المتاخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا متاخرا
فكذلك العام المتاخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايضا منافيا متاخرا وهو معنى نسخه له والجواب ان ابطال الخاص لحكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه منافيا
متاخرا بل لذلك مع قوة دلالته وعدم صلوح العام المتقدم لابطاله لادائه الى الغاء دليل الخاص راسا وشيء منهما غير متحقق في العام المتاخر الخامس
ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير تسليمه لا نم صحة التمسك
اذ لا تعويل عندنا على مقالة ابن عباس وفعله وبعد التنزل نزل كلامه على صورة التي لا تحتمل التخصيص وان جهل تقدمه على زمان العمل او تاخره
كان حكمه حكم الجهل في الصور السابقة الرابعة ان يجهل تقارنهما وتفارقهما على الوجه المذكور سواء علم تاريخ صدور احدهما او يعلم وعلى ما حققنا
في الصور السابقة من ترجيح التخصيص على النسخ ما لم يتبين الخلاف يترجح هنا احتمال التخصيص مطلقا مع احتمال ترجيح النسخ حيث يعلم
تاريخ العام ولا يعلم تاريخ الخاص نظرا الى اصالة تاخره فيقارن اخر زمن العمل بالعام لان كلا منهما حادث دون زمن ورود العام للعلم
بسبقه على زمن العمل بخلاف الخاص فانه لا علم بسبقه على زمن العمل بالعام ولو عين مع ذلك الزمن الذي يقتضي العام وقوع العمل فيه كان
الاحتمال المذكور اظهر لكن مع معارضته ذلك بما ظهر به التخصيص من جهة الغلبة لا جدوى فيه لعدم بها غالبا اذ لا بد من الاخذ بالخاص ورفض العمل
بالعام في مورده على التقديرين وان قدر كون العام قطعيا والخاص ظنيا لان اصالة التاخر لا يصلح حجة لاهمال الدليل مع ظن حجيته وما يتفق
من ان الخاص المتاخر ان كان واردا قبل حضور وقت العمل كان مخصصا وان كان واردا بعده كان ناسخا ويشترط حجيته على الثاني على ما اذا
كان الخاص قطعيا او كان العام ظنيا وبدون ذلك لا يصلح الخاص للنسخ فيسقط عن درجة الاعتبار وح فيدور الامر في الخاص بين ان يكون
مخصصا مقبولا او ناسخا مردودا فكيف يبنى على القبول مطلقا فمدفوع بما عرفت من ان الامر متى دار بين التخصيص والنسخ رجح التخصيص على النسخ
لغلبته وشيوعه والخا ما في كلام احد الائمة عم او كان العام في كلامه تعـ او كلام الرسول صـ والخاص في كلامهم او بالعكس تعين الحمل على التخصيص
لامتناع وقوع النسخ بعد الرسول صـ وما يتوهم من انه يجوز ان يكون الحكم مغيا بغاية معينة فيبينه الرسول صـ للناس على سبيل الاستمرار
ويبين الغاية لاوصيائه المعصومين فاذا انتهت المدة وبينوا الارتفاع كان ذلك نسخا منهم فناشئ عن عدم تحقيق معنى النسخ
وذلك لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا فرض علم الوصي بارتفاع الحكم باخبار النبي اياه لم يكن نسخا عند
جميع الامة بل بعضهم فرفعه ح لا يكون نسخا لكن هذه مناقشة معه في التسمية ويبقى الكلام في ترجيح تخصيص عموم العام على تخصيص عموم الخاص
والوجه فيه ما مر من اغلبية النوع الاول وشيوعه وندرة الثاني وشذوذه والظهور المستند الى الغلبة ونحوها مما لا ريب في حجيته في
مباحث الالفاظ بل الظاهر انه موضع وفاق واعلم انه لا فرق فيما مر بين ان يكون كل من العام والخاص قولا كما هو الغالب المتداول وقد سبق
التمثيل او فعلا او تقريرا او يكون احدهما من احدهما والاخر من احد الاخرين كما لو اجتنب الثوب المتنجس في الصلوة على وجه منه عمومه
لكل ثوب متنجس او اقر مجتنبا منه على الوجه المذكور عليه ثم اجاز الصلوة في المتنجس بما دون الدرهم او اقر من ترك التجنب عنه عليه عم

لو كان الفعل منه ع احتمل ان يكون من خواصه ع انه ايضا وسيأتى الكلام فيه ولا فرق على التقادير بين ان يكونا قطعيين او ظنيين او يكون
احدهما قطعيا والآخر ظنيا على خلاف فى بعض الصور تقدم الاشارة اليه ثم اعلم ان هذا كله يجرى فى العام والخاص واما العام والخاص من وجه
فلا يحمل احدهما على الآخر ما لم يقم هناك شاهد عليه لاستحالة الترجيح بلا مرجح وصريح الاستعمال قاض بذلك ولو قام شاهد على تخصيص احدهما
بالآخر تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الآخر فانه يتعين تخصيص المتأخر والا لزم نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد
وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم من زعم ان كلامهم السابق فى العام والخاص المتنافيين يتناول العامين من وجه ايضا وهو كما ترى بين
الفساد تتمة اذا ورد حكم ايجابا او تحريما على سبيل العموم ونقل النبى ص فى بعض موارده ما يخالفه كشف عن ثبوت ذلك الحكم المخالف فى حقه قطعا سواء
كان العموم المذكور متناولا له ص او لا لامتناع الخطاء عليه عندنا وهل يقتضى ذلك ثبوت الحكم فى حق الامة ايضا نظرا الى عمومات التأسى فيخص به العام او لا
قولان والتحقيق ان عمومات التأسى تعارض لعموم ذلك العام معارضة العامين من وجه فيستدعى ترجيح احدهما على الآخر من مرجح فان تحقق
هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود التخصيص عليه وقوة عموم التأسى لندرة وروده عليه ونحو ذلك او بالعكس تعين الاخذ بمقتضاه
والا فاللازم التوقف لانتفاء المرجح وما يقال من ان المخصص لعموم العام ليس عموم وحده بل هو مع الفعل وهو اقوى ففيه ان التنافى بين العامين
انما هو بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما اذ كما يمكن تخصيص العام بعموم التأسى مع الفعل لا يقال العبرة فى مقام التعارض بنفس الدليل لا الدليل
الدليل والا لم يتحقق تناف فى الادلة بدليل خاص فانه يرجع حجية كل الى ادلة عامة والفعل هنا خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به لانا
نقول انما يتم ما ذكر اذا كان الخاص بنفسه دالا والا كان المعارض مبنى دلالتى العامين كما فى المقام فان الفعل شخص لعنوان احد العامين وليس بدال
ثم ما ذكرنا فى الحكم الايجابى والتحريمى يجرى فى ساير الاحكام التكليفية ولا فرق فى ذلك بين القول بوجوب التأسى او استحبابه او باباحته الآن العام
فى هذه الموارد اذا كان متناولا له ص فالتخصيص فى حقه ص غير لازم لجواز تركه للمندوب وفعله للمكروه والمباح بقصد التعليم وان كان فعلهما بعد
انضمام القصد المذكور اليهما راجعا الى فعل الراجح فالوصف لاحق لهما مع قطع النظر عن ضميمة القصد هذا اذا دار الامر بين تخصيصين واما
واما اذا دار الامر بين تخصيص ونسخ فالظ تقديم التخصيص على ما سبق ثم ما ذكرناه فى فعله ص يجرى فى فعل الائمة ع ما عدا احتمال النسخ ويعرف
الكلام فيه بالمقايسة فصل المطلق ما دل على معنى شايع فى جنسه شيوعا حكميا فالمراد بالموصولة اللفظ الموضوع بدليل ان الغرض هنا
لا يتعلق بالبحث عن غيره فخرجت المهملات وذلك لان ما سيأتى ذكره فى حد المجمل والمعنى كل ما صح ان يقصد باللفظ فدخل المعنى الحقيقى والمجازى
حتى المقيد الذى يستعمل فيه لفظ المطلق من حيث الخصوصية اذا اعتبر من حيث شيوعه والمراد بقولنا شايع فى جنسه ان يكون حصة
محتملة لحصص الجنس اى فردا منتشرا بين افراد الجنس كما هو الظ منه فخرج العلم الشخصى والمعرف بلام العهد الخارجى والفاظ العموم الشمولى والنكرة
المستعملة فى حصة معينة والمطلق المقيد وما دل على الماهية من حيث هى اى العلم والمعرف بلام العهد فظ اذ لا شيوع فيها واما الفاظ
العموم الشمولى فلان مداليلها جميع الحصص افراديا او مجموعيا لا حصة شايعة وما يقال من ان الفاظ العموم ايضا تدل على حصة شايعة
فلا بد فى الاحتراز عنها من زيادة قولنا على البدل فان اريد العموم الشمولى ففيه منع الصدق كما عرفت وان اريد العموم البدلى ففيه ان
زيادة القيد المذكور ساعد على اخراجها كما ستعرف واما النكرة المستعملة فى حصة معينة فى الواقع فلعدم احتمالها لغيرها واقعا وان احتملته فى نظر

السامع او المستعمل واما المطلق المقيد فلانه وان دل على حصة شايعة حيث يدل عليها الا انها غير شايعة بين جميع ما يتناوله اللفظ
بالشيوع الحكمى عند التجرد عن القيد كما هو الظ من اطلاق الحد بل بعضها وانما لم يعتبر الشيوع فى حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات
المنصرفة الى الافراد الشايعة فانها تعد مطلقات وان لم يتحقق لها الشيوع المذكور ومما ذكرناه يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا
للعضدى من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة فان الحد بهذا المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يسمى بحسب الاصطلاح
مطلقا قطعا وان سمى به من حيث المركب اعنى مجموع القيد والمقيد كما يسمى به من حيث ذاته مع قطع النظر عن التقييد و
اما ما دل على الماهية من حيث هى فلعدم دلالته على معنى شايع بالمعنى الذى سبق ويخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم البدلى كمن
فى الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع فى افراد جنسه اعنى جنس العاقل مثلا الا ان شيوعه وضعى لا حكمى والقوم قد اهملوا هذا القيد
فيرد ذلك على طردهم ويبقى فى الحد النكرة المطلقة والعهد الذهنى فان المراد بدلالته على الحصة دلالته عليها ولو بضميمة خارجية كتعلق الحكم او غيره
به فانه كما يستحيل تعلقه بالطبيعة الا من حيث وجودها وهى بهذا الاعتبار حصة لا غير واما ما يقال من ان الكلام فى الاحكام الشرعية
يجوز تعلقها بالطبايع من حيث هى فلا حاجة الى اخذها حيث يتعلق بها باعتبار الحصة فكلام ظاهرى قد اظهرنا فساده فى غير
موضع لكن يخرج عن الحد مثل المفرد المعرف والمنكر حيث يفيدان باعتبار العموم الشمولى بقرينة حكمية او مقام لعدم دلالتهما ح على الحصة
على شايعة بل على جميع الحصص ولا بأس بالتزامه كما يرشد اليه تعرضهم لتلك المباحث فى مبحث العام دون المطلق وان كان التعرض لها
هناك تبعا عند من اعتبر العموم الوضعى فى تعريف العام كما هو المعروف مع امكان ادخاله فى المطلق فيكون تعرضهم لها فى مبحث
العموم منزلا على الاستطراد وعدم تعرضهم هنا لها لسبق الذكر كما تركوا جملة من مباحث المقام لذلك وربما يساعد على ذلك انه لما كان
غرض الاصولى ما يؤدى الى البحث عن الالفاظ المتناولة لجزئيات مداليلها من حيث انها متناولة لها وكان منها ما يتناول الافراد مفهومه
بالوضع ومنها ما يتناولها بالحكم فاحتاجوا الى البحث عن كل منها فافرد والكل منها مبحثا فاورد وما كان منها فى القسم الاول فى المبحث السابق
وما كان من القسم الثانى فى هذا المبحث وربما استطردوا بعض مباحث الثانى فى الاول رعاية لقضية المقام وعلى هذا فينبغى ان يعرف
المطلق بانه اللفظ المستغرق لحصص جنسه استغراقا حكميا والوجه فى قيوده ظ مما مر ومنهم من جعل المطلق عبارة عن الماهية من حيث هى
وفرق بينه وبين النكرة بانه عبارة عن الماهية من حيث هى وهى عبارة عن الماهية بشرط الوحدة اعنى الفرد المنتشر وغلط القائل
بان المطلق عبارة عن الدال على الواحد لا بعينه ووافقه الشهيد الثانى ره فى ذلك حيث فرق بين المطلق والعام بان المطلق
هو الماهية لا بشرط شىء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة ولا ريب ان هذا المعنى مما لا يوافق مصطلح القوم فى المقام لاطباقهم على
ان مثل تحرير رقبة مطلق وربما يوجه بتنزيله على ان المراد برقبة هو الجنس والتنوين فيها للتمكن كما فى جاءنى رجل لا امرأة وتعين الامتثال
بفرد منها لا ينافيه نظرا الى حصول الطبيعة فيه وامتناع تحصيل الحاصل وهو كما ترى مع ان كلا من المطلق والنكرة والعام فى مصطلحهم موضوع
لما هو من جنس اللفظ فلا وجه لتفسيره بالماهية التى هى من قبيل المعنى مع ان ما ورد فى تعريف النكرة ربما يتناول العهد الذهنى ايضا
مع انه لا يسمى فى الاصطلاح نكرة قطعا وما ورد فى تعريف العام يتناول بظاهره مدلول النكرة حيث يفيد على البدلية بل اذا اعتبر

ان يكون دالا بها على الكثرة وضعية ولو اريد بها الكثرة الشمولية لا البدلية لا ينتقض عكس الحد بالعام البدلي وكذا يتناول العام المخصص
المطلق المقيد اذا اشتمل على الكثرة اذ لم يعتبر استغراقه لجميع الافراد ويمكن توجيه كلام الشهيد بتنزيله على التوسع والتسامح
بحمل المهية فيه على ما دل على المهية او ان المراد بالمطلق والعام مدلولهما نظرا الى ان تعريف احدهما موصل الى تعريف الاخر وان المراد
بالشرط الذي اعتبر نفيه في المطلق ما اعتبر ثبوته في العام اعني الكثرة المستغرقة واراد بها ما اعتبر في وضع اللفظ وبالنسبة الى جميع
الافراد فيرجع كلامه الى ان المطلق ما وضع للمهية لا بشرط الكثرة المستغرقة والعام ما وضع للمهية بشرط الكثرة المستغرقة لافرادها
ولا يخفى ما فيه من التعسفات ويمكن تمشيته بعضها في الفرق الاخر ايضا وقد يوجه بان الشئ المعتبر نفي اشتراطه في حد المطلق عبارة عن
شئ خاص ويعتبر الاطلاق بالنسبة اليه فيصدق على مثل رقبة ورقبة مؤمنة نظرا الى عدم اشتراط قيد الصغر او الكبر مثلا فيها وان المراد في
الفرق الاول ان مثل رقبة مطلق من حيث دلالتها على المهية لا بشرط ونكرة من حيث تقييدها بالفرد المنتشر ولا يخفى ما فيه هذا والمقيد
ما احتف دلالته ببعض ما دل عليه المطلق من حيث انه كك فدخل فيه العلم والجملة والمطلق المستعمل في المقيد مجازا والعام واسم الجنس مفردا
ومركبا اذا احتفت الدلالة على بعض ما دل عليه المطلق والمعتبرت بالقياس اليه كما لو قال اكرم عالما ثم قال اكرم زيدا العالم او هذا الرجل العالم او
الفقهاء او الفقيه او العلماء الفقهاء او العالم الفقيه ونحو ذلك وهذا التعميم هو المناسب لما يقتضيه المقام فان الظاهر ان المباحث
اللاحقة للمقيد عندهم لا تختص بالجميع ويخرج عنه المذكورات حيث يكون لها مطلق او لا تعتبر بالنسبة اليه فانها لا تسمى مقيدا في الاصطلاح
وقد يعرف بانه ما اخرج من شياع فيختص بالمطلق كرقبة مؤمنة فان الرقبة وان كانت باعتبار نفسها مطلقة من حيث شيوعها في
حصص جنسها لكنها باعتبار تقييدها بوصف المؤمنة مقيدة لخروجها بهذا الاعتبار عن شيوع واختصاصها بالبعض وربما يتناول
المطلق الذي اخرج من شياعه بالوضع ايضا كالانسان اذا جعل علما لرجل الا ان يقال المراد ما اخرج بالتقييد لانه المتبادر من اطلاقه هنا فلا يتناول
ذلك وقد نقض صاحب ... على ان هذا هو الاصطلاح الشايع في المقيد وهو غير بعيد الا ان الاظهر هو المعنى الذي ذكرناه على ما يساعد عليه فحاوى
مباحثهم واطلاق القيد فيه على غير المطلق المقيد كالعلم انما هو باعتبار تحقق المطلق مقيدا فيه او باعتبار الحكم وعرفه العضدي بما دل لا على شايع
في جنسه قيل وانما اخذ اعتبار النفي عن الدلالة لئلا ينتقض بالمهمل ويضعف ان المهمل لا جنس له كما يقتضيه لفظ الحد في متفاهم اهل الاستعمال
وهذا التعريف يتناول اسم الجنس مطلقا لعدم دلالته على حصة شايعة وكذا الفاظ العموم الشمولي ومطلق المعهود الخارجي والمطلق باعتباره مقيدا
ولا يدخل فيه العلم الشخصي مطلقا ان اريد كون الجنس مدلولا عليه في المقيد بالمطابقة ويدخل ان اريد ما يعم الدلالة التضمنية مطلقا ومثله العام الذي
يدل على جنسه بالتضمن كالنساء والموصولات والتحقيق ان هذا المعنى ايضا غير مناسب للمقام كما لا يخفى فصل اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان
مؤديهما حكمين تكليفين متحدين نوعا او مختلفين او وضعيين كك او يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فان كان الاول فان
تعدد مورد الحكم فلا حمل سواء كانا مرسلين او معللين مع اتحاد الموجب او اختلافه او كان احدهما مرسلا والاخر معللا نحو اكرم
هاشميا جالس هاشميا عالما اذ وقوع التقييد في احدهما لا يوجب وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا وان قدر بين اطلاق احدهما وتقييد
الاخر منافاة وتظهر الثمرة فيما لو نسخ عنه الامر بالمقيد او عصى فيه على ما مر تحقيقه في مسئلة الضد وكذا اذا اتحد مورد الحكم مع تعدد الموجب

نحو ان ظاهرت

نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة لما مر وخالف في ذلك الشافعي فالتزم فيه حمل المطلق على المقيد وحمله اكثر
الشافعية على ما اذا كان هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكى بعضهم عنه المصير الى الحمل وان لم يكن فيه جامع لان كلام الله تعالى واحد
يفسر بعضه بعضا وضعف كل من القولين على اصولنا ظ لا سيما الاخير واما على اصولهم فالاول متجه لكن قد وافقنا على منعه بعض
اهل الخلاف واحتج عليه بانه لو جاز لكان نسخا للحكم الشرعي وهو التخيير الثابت من الاطلاق بالقياس وانه غير جائز واورد عليه اولا
بالنقض بالتخصيص فان هذا البعض قد اجاز تخصيص العام بالقياس فيلزمه ان يكون القياس ناسخا للحكم الشرعي وهو العموم وهذا النقض
انما يرد لو اجاز هذا القائل تخصيص العام بالقياس على اصل متاخر الورود عن العام واما لو خصه بالمتقدم فلا ورود له عليه اذ لم يثبت
عموم حكم لمقارنة القياس معه ومنه يظهر بطلان اطلاق المنع في المقام ايضا وثانيا بان مفاد الامر بالمطلق ليس الامر بالمقيد انه على التخيير وانما مفاده
الامر بالكل سواء فسر المطلق بالمهية من حيث هي او بالحصة الشايعة اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الحصة الشايعة ايضا كلي لصدقه على
حصص كثيرة نعم لما كان مامورا بايجاد الطبيعة وهي لا تتحقق الا في ضمن الفرد وجبت الافراد تخييرا من باب المقدمة ويضعف هذا الوجه بما حققنا
سابقا من ان مورد الطلب انما هو الامر الخارجي من الوجود الخارجي او المهية الخارجية وهما تخصيصان وان مدلول النكرة جزئي مردد لا كلي فيرجع
التكليف بهذا الاعتبار ولو بضميمة الحكمة الى التخيير وان رجع باعتبار الطبيعة المطلوب ايجادها الى التكليف التعييني نعم يتجه عليه انا لا نم ان النسخ
عبارة عن مطلق رفع الحكم الثابت ولو في الظ وتحقيق الكلام فيه ياتي في بحث النسخ انشاء الله تعالى وان اتحد مورد الحكم واتحد الموجب
فان كانا امرا فقد اطبقوا فيه على وجوب حمل المطلق على المقيد بمعنى تعين العمل بالمقيد بعد وروده واشترط فيه بعضهم كالسيد العميد ان
يعلم وحدة التكليف ولا حاجة اليه لان الكلام فيما يقتضيه المطلق والمقيد بالنظر الى ذاتهما ولا ريب ان الظ منهما بحسب العرف وحدة التكليف نعم
لو قام دليل في مقام على تعدد التكليف فلا حمل اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي تنزيل اطلاق كلام الاخرين على ذلك ثم اختلفوا في وجه الحمل
فالاكثرون على ان المقيد مبين للمراد بالمطلق سواء تقارنا او تقدم احدهما على الاخر وذهب قوم الى ان المقيد اذا تاخر كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع
يحتمل ان يكون لفظيا ويحتمل ان يكون معنويا وتحقيقه ان القول القائل ان ظاهرت فاعتق رقبة شمولا من حيث الازمان فاذا تعقبه قوله ان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة احتمل ان يكون رافعا لشموله الافرادي فيكون تقييدا ولشموله الازماني فيكون نسخا والنزاع على هذا معنوي اذ القول
الثاني ان كان في ان الرافع الشمول الافرادي حقيقة واما الكلام في انه هل يسمى نسخا نظرا الى رفعه للحكم الثابت ظاهرا في بعض الازمان
اولا والنزاع على تقديره لفظي لكنه بعيد هنا والتحقيق عندي في المقام تفصيل اخر وهو ان المقيد اما ان يرد بعد حضور وقت الحاجة
او قبله فعلى الاول يتعين ابقاء المطلق على اطلاقه والتصرف في الامر المقيد بجعله تكليفا اخر او حمله على الوجوب التخييري او الافضلية او الندب
لكن الاخير انما يتم على القول بجواز تواردالوجوب والندب على الشئ الواحد مع تغاير الجهة وقد مر الكلام فيه نعم لو علم بوحدة التكليف
وان الامر بالمقيد للوجوب التعييني تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وما سبق الى انظار بعض المتاخرين من ان المقيد
اذا ورد بعد العمل باطلاق المطلق يكون ناسخا لا غير فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الامر بالمقيد اذا احتمل احد الوجوه المذكورة رجح
الحمل عليه على النسخ وان كان مجاز التقدم المجاز على النسخ من حيث ندرة النسخ وشيوع المجاز مضافا الى اصالة بقاء الحكم الثابت

واما علی ما نراه من کون الامر حقیقة في الموارد الثلثة والتکلان خروجا عن الظ فالترجیح اظهر وکانه قاس ذلک بالخاص الوارد بعد العمل بعموم العام
وهو کما تری لظهور التنافی هناک بخلاف المقام وفی الثانی یتعین حمل المطلق علی المقید ویتمیز المقید علی کونه بیانا للمطلق ما لم یتقوا اطلاقه بمعاضد
خارجی کالشهرة والتاکید فیحمل علی اطلاقه مع الترجیح ویحمل الامر بالمقید علی التخییر والافضلیة ویتوقف مع التکافؤ ویرجع التمرة الی التقیید
لکن مثل ذلک خارج عن محل البحث اذ الکلام فی المحمل من حیث الاطلاق والتقیید لا من حیث القرائن الخارجیة والمستند علی التقیید فیما ذکرناه فهم
العرف کما یظهر بالتتبع فی مواقعه وموارد استعماله ولان الظ من الامر الایجاب التعیینی کما ان الظ من المطلق الاطلاق فیتعارضان اذ التقدیر انحلال
التکلیف فلا اقل من تکافؤ الاحتمالین ان لم نقل برجحان التقیید لشیوعه فیتعین العمل بالمقید تحصیلا للبرائة الیقینیة فان العمل بالمقید یوجب تعیین
الخروج عن العهدة لاشتماله علی العمل بالمطلق ایض بخلاف العمل بالمطلق فی غیر مورد التقیید فانه لا یوجب تعیین الخروج عن العهدة ولا امتثال
شیء من الخطابین اما الخطاب بالمقید فظ واما بالمطلق فلجواز ان لا یراد به الاطلاق وایض شمول المطلق لغیر المقید مستند الی دلیل الحکمة وهو لزوم
الترجیح من غیر مرجح ومع ورود الامر بالمقید یتحقق المرجح وهو کون المقید مقطوعا بالارادة فلا یتمشی الدلیل واحتجوا فی المشهور بان فی
الحمل جمعا بین الدلیلین لان العمل بالمقید یستلزم العمل بالمطلق بخلاف العکس واعترض علیه بان هذا انما یتم اذا لم یکن هناک احتمال التجوز فی
الامر بالمقید بارادة التخییر والافضلیة او کان ذلک الاحتمال لکن کان مرجوحا بالنسبة الی التقیید واما مع تساوی الاحتمالین فیشکل الحکم
ترجیح احدهما بل یحصل التعارض المقتضی للتساقط والتوقف ویبقی المطلق سلیما عن المعارض واجیب بان الحمل علی المقید یوجب یقین البرائة
بخلاف الحمل علی المطلق فانه لا یوجب الیقین فیتعین بالترجیح ورد بانه مع احتمال التجوز فی المقید لا علم باشتغال الذمة بما زاد علی المطلق فلا
یجب تحصیل العلم بالبرائة منه واورد علیه بعض المعاصرین بانه انما یتم اذا علمنا بانا مکلفون بحقیقته ما ثم شککنا فی کون الایمان شرطا ام لا
فنتمسک فی نفیه بالاصل ولیس المقام کذلک لانا عالمون فیه بانا مکلفون اما بالمطلق او بالمقید فالمکلف به مجمل لا یحصل الیقین بالبرائة منه الا بالمقید
وعندی فی جمیع ما ذکروه نظر اما فی الاحتجاج فلان مجرد الجمع لا ینهض دلیلا علی التقیید لان فی حمل الامر علی الافضلیة والتخییر ایض جمعا بین الدلیلین
فلا بد ایض من بیان الوجه فی ترجیح هذا الحمل کما فعلناه واما فی الاعتراض فلان البحث هنا فیما اذا ورد امر بالمطلق وامر بالمقید ولا ریب ان مجرد
ذلک لا یوجب احتمال التجوز فی الامر والخروج عن ظاهره احتمالا مساویا للتقیید او راجحا علیه فان التقیید لشیوعه وغلبته یترجح
علی غیره من انواع المجاز ومخالفة الظ وان فرض هناک ما یوجب تقویة الاطلاق والوهن فی دلالة الامر فهو امر خارج عن محل
البحث کما نبهنا علیه ثم علی تقدیر تساوی الاحتمالین یتعین التوقف والرجوع الی الاصول والقواعد الخارجیة اذ لا تم بقاء المطلق سلیما
عن المعارض کیف وقضیة التساوی سقوط کل عن درجة الاعتبار وذلک لان التعارض کل منهما سیما اذا کان اخلالا بما یقتضیه التعارض وان ابقی
احدهما کان ترجیحا بلا مرجح فیتعین اسقاطهما ویرجع فی التمرة الی التقیید لا لان لعل المراد بقاء اطلاق الامر سلیما عن المعارض للشک
فی تقیید المطلق ایاه لانا نقول فی اعلی بعده عن ظاهر کلامه غیر مستقیم لان اطلاق الامر بعد التعلیق تابع لاطلاق المتعلق والمجموع دون
نفس الامر کما یظهر بالتامل فی نظایره کالامر المتعلق بالمشترک بین الجزئی والکلی والکل والجزء وغیرها ولا اطلاق هنا بشیء من الاعتبارین و
اما فی الجواب فلان ظاهره یؤذن بالاعتراض بما ادعاه المعترض من بقاء المطلق عند تساوی الاحتمالین سلیما عن المعارض فیقول

الاطلاق

الاطلاق السلیم عن المعارض حجة شرعیة یوجب العلم بالبرائة فی العمل بحسبه کما لو لم یکن هناک مقید اصلا فلا حاجة فی تحصیله الی العمل بالمقید واما
فی الرد فلما بیناه فی محله من عدم جریان اصل البرائة فی الاجزاء والشرائط نعم من یری جریان الاصل المذکور فیها یلزمه صحة التمسک به ومنه
یظهر ضعف ایراده علی مذهبه وما یخیله من الفرق هناک مما لا یحتاج الی البیان وقد یستدل علی ترجیح التقیید بان ارادة التخییر والاستحباب من
الامر مجاز بخلاف ارادة المقید من المطلق فان له جهة کما مر جوابه وهذا لا یستقیم علی ما نراه من ان الامر حقیقة فی الایجاب التخییری والاستحباب
ایض بل کونه حقیقة فی الامر الاول مما لا ینبغی التامل فیه وان کان خلاف الظ من اطلاقه ثم حمله علی الاستحباب غیر مستقیم بظاهره کما حققناه فی
بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهی نعم یستقیم حمله علی الافضلیة وهی راجعة الی التخییر وان کانت اخص منه والفاضل المعاصر بعد ان سلم
مجازیة الامر فی الامرین اورد علیه بانه ان اراد بذلک مجرد هذه الملائمة وهی امکان اطلاق المطلق علی المقید فی نفسه بطریق الحقیقة وان
کانت الواقع منه فی المقام خلافه فله وجه وان اراد ان استعماله فی المقام بطریق الحقیقة ولو فی بعض موارده فمدفوع بان خصوصیة
القید مرادة من المطلق فی المقام وان لم یتعین عند المخاطب فلا یکون الاستعمال علی وجه الحقیقة نعم یمکن دعوی الحقیقة مع عدم التعیین
عند المخاطب فی القصص والحکایات لکن لیس المقام من هذا القبیل لاستحالة تعلیق الحکم علی المبهم ولو فرض وقوعه والعلم به بقرینة متاخرة
ظهر بعد القرینة انه کان مجملا فیکون مجازا لخروجه عن ظاهره الی الاجمال کما یتحقق فیما لیس له ظ کذلک یتحقق فیما له ظ کما مر جوابه والظ ان الحقیقة
فالخارج عن الظ خارج عن الحقیقة هذا محصل مرامه وفساده من وجوه اما اولا فلان ظ کلامه یعطی التزامه بتمامیة الاحتجاج علی تقدیر ارادة
الوجه الاول ولیس کذلک لان مجرد امکان اطلاق المطلق علی المقید حقیقة علی تقدیر لا یوجب ترجیح مجازه علی غیره من المجازات ثم علی تقدیر
تمامیته فلا وجه لایراده فی سیاق الایراد کما یظهر من بیانه واما ثانیا فلان منعه من جواز اطلاق المطلق فی المقام علی المقید بطریق الحقیقة
غیر سدید وتعلیله بان الخصوصیة فیه مرادة من المطلق علیل لتوجه المنع علیه حیث لا قرینة علیه کما هو المتداول ولعل منشأ الوهم عدم
الفرق بین دخول القید فیما ارید من مجموع الکلام ولو واحدة وفیما لو ارید من لفظ المطلق او توهم الاستلزام بینهما مع وضوح الفرق
وانتفاء الملازمة واما ثالثا فلان احتجاجه علی المنع فی المقام بلزوم تعلق الحکم بالمبهم غیر صحیح لانه ان اراد الابهام بحسب الظ کما یساعد علیه
التزامه بالاجمال علی تقدیر الوقوع فبطلان اللازم عند القائلین بجواز تاخیر بیان المجمل کما هو مختاره غیر معقول وان اراد الابهام بحسب الواقع
فالملازمة ممنوعة ولعل منشأ توهمها ان مدلول المطلق قد یؤخذ لا بشرط ویحکم علیه فیثبت له الحکم علی الاطلاق ویکون المطلق ح مطلقا
علی الماهیة باعتبار الاطلاق وقد یؤخذ بشرط ویحکم علیه بحکم فیکون الحکم مقصورا علی مورد الشرط ویکون المطلق ح مطلقا علی الماهیة باعتبار
الخصوصیة وحیث ینتفی الاحتمال الاول کما فی المقام یتعین الثانی فیلزم ان یکون الاستعمال مجازا ولا سبیل الی جعل الحکم ح متعلقا بمدلول
المطلق مجردا عن الاعتبارین لانه مبهم فیمتنع وجوبه وضعفه ظ لان مدلول المطلق لیس الا نفس الماهیة والماهیة المقیدة لوحدة شخصیة مجردة عن
اعتبار کونها مقیدة بالشرط الزائد علی مدلولها وعدمه نعم لا یتعلق بها حکم الا باحد الاعتبارین ولا یلزم من ذلک ان یکون الاعتبار داخلا
فی مدلولها بل یجوز ان یکون خارجا عنها مستفادا من امر مقارن او متاخر ثم علی تقدیر عد الصورة الثانیة من باب المبهم والمنع من
تعلق الحکم به تسری المنع الی صورة الاخبار عنه ایض مع ان ظ کلامه یعطی الالتزام بجوازه فیه والفرق غیر معقول واما رابعا فلان

مادعاه من ان الخطاب بالمطلق اذا صار مجملا كان مجازا مدفوع بان الاجمال هناك ليس فيما اريد بالمطلق مع ان ذلك لا يوجب التجوز فيه
حيث لا يراد منه غير ما وضع بازائه كما في صورة الاشتراك وعدم قرينة التعيين بل فيما اريد من المكلف وظ ان ذلك لا يوجب التجوز في لفظ المطلق و
قولهم بان الاجمال قد يتحقق فيما له ظ لا دلالة له على انه اذا تحقق الاجمال وخروج اللفظ عن ظاهره خرج عن حقيقته لان الظ اعم من الحقيقة فان الظهور
قد يجامع المجاز وقد يجامع الحقيقة الا ترى ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة او الكاملة مع انه حقيقة في غيرها ايضا هذا واجاب بعض الافاضل
عن اصل الاعتراض بان الجمع بين المطلق والمقيد لا يوجب التجوز في المطلق حتى يعارض بامكان التجوز في المقيد بل المطلق بعد الجمع المذكور باق
على حقيقته اذ ليس من مدلول المطلق الاطلاق حتى يلزم التجوز عند تجريده عنه بل مدلوله اعم منه ومما يصلح للتقييد بالمقيد بدليل ثبوت المطلق
في المقيد مع انتفاء وصف الاطلاق عنه والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فوصف الاطلاق انما يعرض المطلق عند عرائه عن القيد وصحة
الاتيان باي فرد كان انما هو من لوازم الاطلاق ومقتضياته من جهة دليل خارج وهو اصالة عدم التعيين هذا محصل كلامه وملخص مرامه
وهو جيد جدا ومرجعه الى ما حققنا في بعض مباحث الاتي نعم قوله بل مدلوله اعم منه ومما يصلح للتقييد غير سديد لان ما يصلح للتقييد هو
نفس المدلول ولا يعقل كونه اعم منه ومنه يظهر ان اخراجه عنه الى المقيد واورد الفاضل المعاصر عليه بوجوه مرجعها الى وجهين الاول
ان قوله بل مدلوله اعم ان اريد انه امر دائر بين الامرين اعني اي فرد كان من المقيد فهو بط جزما لان مدلول المطلق الحصة او المهية لا بشرط
وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان مع اصالة البراءة عن التعيين فيثبت
التخيير في الافراد وهذا ينافي مقتضى المقيد ثم استظهر ان يكون مراده المعنى الاول بقرينة ذكره في موضع آخر ان المراد من المطلق كرقبة في
رقبة مؤمنة ليس فرد كان من افراد المهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل
هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر تحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز واورد عليه بعد حكاية ذلك عنه بالفرق
بين ما يتعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع وبين ما يكون المقصود بالذات فيه الحكم على الكلي ويكون الفرد مقصودا
بالتبع كما في جائني رجل وجئني برجل اذا اريد به اي فرد كان اذ لا بد في الاول ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع وان
لم يقارنه ذكر التعيين لتوقف الامتثال عليه ولا ريب ان ذكر اللفظ المطلق وارادة معين واقعي منه مجاز واما الثاني فربما يصح فيه ما ذكر
لكنه بنوعيه خارج عن محل البحث اما الثاني فلخلوه عن التقييد واما الاول فلخروجه عن باب المطلق ولهذا لو قيل جائني رجل ثم قيل جائني زيد
يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق الثاني ان ما ذكره من وجه المطلق في المقيد غير سديد لان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق
والمؤمنة قيد المطلق وقد والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم محالا ولا قبحا بل هو عين الحق فان مثل الرقبة يبقى له المطلق
عند عرائه عن القيد والمقيد عند انضمامه فكيف يعقل وجود المطلق في ضمن المقيد نعم لا يمكن انفكاك المقيد عن المفهوم الكلي المشترك
بينه وبين غيره من الافراد ولكنه ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة انتهى ملخصا اقول ولا يخفى ما فيه فان الفاظ المهيات موضوعة
بازائها لا بشرط حتى بالنسبة الى اعتبارها لا بشرط وبعبارة اخرى هي موضوعة بازاء معانيها مجردة عن قيد الاطلاق المقتضي لصدقها على
جميع مصاديقها وعن قيد التقييد المنافي لصدقها على بعض مصاديقها ولهذا يصح اعتبار لحوق كل من الاعتبارين لمعانيها من غير خروج

عن نقض

عن مقتضى الوضع وح فان اخذت بحسب وجوداتها الذهنية او الخارجية صح القول بان الفاظها للامر الدائر بين الامرين اعني الاطلاق والتقييد لامتناع
خلو الموضوع عن عين المحمول ونقيضه واتصافه بهما معا وان اخذت بحسب وجوداتها الاعتبارية صح القول بانها موضوعة للامر الكلي الصادق
على الامرين لخلوه في هذا الاعتبار عنهما فان ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة جائز فيخرج كلام من شقي الترديد ذكره المورد على حسب كل من
الاعتبارين ولا اشكال واما ما ذكره في الشق الاول من ان مدلول المطلق الحصة او المهية لا بشرط ان اراد ان ذلك مدلول لفظ المطلق مع
ملاحظة اطلاقه ثم لا يجديه لانه موضوع لمعنى يصح معه ملاحظة الاطلاق وعدمه فلا يتمحض بمجرده للاطلاق بل لا بد من ملاحظة امر آخر معه كخلوه
عن القيد وان اراد ان ذلك مدلوله في حد ذاته وان جرد النظر عما يطرء عليه من الاطلاق فمم وسند المنع ظ مما مر وما ذكره في الشق الثاني من
الترديد من ان مقتضى كونه موضوعا لمعنى عام قابل لصدقه على المعينين صحة العمل باي فرد كان فغير سديد لان ذلك مقتضى احد المصداقين اعني
المهية المعتبرة لا بشرط لا مقتضى المهية المجردة عن هذا الاعتبار فان المهية المأخوذة مجردة عن اعتبار الاطلاق والتقييد لا تقتضي صحة العمل باي
فرد كان والا لاقتضت ذلك وان تقيدت لان ما بالذات لا يختلف واما ما حكاه عن الفاضل المذكور في مقام آخر فمحتمل لان يرجع الى ما ذكرناه
واما ما اورده عليه من الفرق فغير وارد لان موارد الاحكام الصحيحة المتعلقة بالمهيات الخارجية لا بد ان تكون معينة واقعا سواء كانت انشاء
او اخبارا واما كون التعيين مرادا من اللفظ المستعمل في المهية فغير لازم في المقامين فالفرق غير سديد نعم بينهما فرق باعتبار آخر وهو
ان التعيين الثابت في الحكم الشرعي لا بد من بيانه ولو بقرينة الحكمة والاطلاق ليتمكن المكلف من الامتثال بخلاف التعيين في الاخبار فانه يجوز
ترك بيانه بالكلية فيبقى على الاجمال ومما قررنا يتضح سقوط ايراده الاخير ايضا ومنشائه عدم الفرق بين ذات المطلق مجردة عن ملاحظة وصف
الاطلاق وبينها مع ملاحظة وصف الاطلاق فما ذكره المجيب من ان المطلق جزء من المقيد انما اراد به الامر الاول وايراد المورد عليه انما يتم على تقدير
ارادة الامر الثاني وقوله وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة غير سديد لما عرفت من ان معنى الرقبة واحد لا يختلف بانضمام قيد اليه وعدمه وبالجملة
فالمتكلم اذا لم ينصب قرينة على ارادة المقيد من المطلق مط فاي ثمرة يمكن تعلقها بين ان يريد به المقيد من حيث الخصوصية لان دلالة المطلق عند السامع
على التقديرين سواء وكما ان يصح ان يريد الامر المتكلم بالمطلق المقارن للمقيد معناه لا من حيث الخصوصية ويريد الخصوصية من القيد والتقييد كك
يصح في صورة التفارق والفرق تحكم واضح واعلم ان من انكر ظهور الاوامر الواردة في اخبارنا المروية عن الائمة ع في الوجوب عند تجردها عن القرينة
لشيوع استعمالها في الندب لا مدفع له عن الاعتراض المذكور بالنسبة الى ما ورد في كلامهم ع الا ان من يرى جواز حمل الامر بالمقيد على الاستحباب
لان مجرد الاحتمال لا يكافؤ الظاهر ولا يعدل به عن الدليل لكن من هؤلاء من عول على الجواب المذكور في دفع الاعتراض من غير تفصيل و
كما ترى وزعم بعض المتأخرين ان اطباقهم على وجوب حمل المطلق هنا مبتني على قولهم بحجية مفهوم الوصف حيث تاير في مقابلة المطلق ورجحان
التأسيس على التأكيد وان اختلافهم فيه في مبحث المفاهيم مبتني على ملاحظته في نفسه وبالجملة فكلامهم هنا في ثبوت الدلالة في مورد خاص بالقرينة و
كلامهم هناك مبتني على قطع النظر عنها فانهم قد يبحثون عن دلالة اللفظ باعتبارين تارة باعتبار كونه مط واخرى باعتبار كونه مقيدا فقد يقع
الدلالة او اثباتها في احدهما لا ينافي خلافه في الآخر ونظيره مصير الاكثر الى ان الامر يقتضي الايجاب مع اختلافهم في مبحث آخر في دلالته عليه اذا ورد
عقيب الحظر هذا محصل كلامه ومنقح مرامه وفساده واضح لان ما ينفرد به التقييد بالوصف في المقام عن التقييد في غيره انما هو وروده في مقابلة

المطلق وهو لا يصلح وجها لثبوت المفهوم والا لكان ثبوته عند عدم وروده في مقابل المطلق اولى لعرائه عن المعارض المنافي ولو اضاف الى ذلك الوجوه المتقدمة عليه ان قضية تلك الوجوه ثبوت التقييد بنفسها لا بالمفهوم بل ان مبنى ذلك على ملاحظة المنطوقين كما يرشد اليه احتجاجهم عليه بالجمع بين الدليلين او شبهه ولهذا لا يختص الحكم بما اذا كان المقيد مشتملا على وصف بل يثبت وان لم يشتمل عليه كما اذا كان القيد ذاتيا او مضافا او ظرفا او لقبا او شبه ذلك والزام الكل بالتزامهم بثبوت المفهوم في جميع ذلك حيث يرد في مقابلة مطلق مما لا خفاء في سقوطه نعم للقائل بتلك المفاهيم كلا او بعضا ان يتمسك بهذا ايضا الا ان مجرد ذلك لا يكفيه في الحمل هذا واورد بعض المعاصرين على الوجه المذكور بان مفاد الكلام على تقدير اعتبار الحمل بالمفهوم مجرد عدم وجوب ما عدا المقيد وعلى تقدير اعتبار الحمل بالمنطوق عدم جواز ذلك لان المطلوب بالخطابين اما مطلق الطبيعة او خصوص المقيد وعلى التقديرين فالمقصود تحقق بفعل المقيد فيكون الاتيان بغيره حراما هذا ما يقتضيه ظ كلامه وهو مما لا يعقل له وجه اذ ليس قضية الحمل باعتبار المنطوق الا مطلوبية الخاص واما عدم جواز فعل ما عداه فهو انما ياتي من قبل التشريع وهو آت على تقدير اعتبار المفهوم ايضا على انا لم نقف على مصرح في المقام بان قضية الجمع عدم جواز الاتيان بما عدا المقيد فالمانع من تنزيل كلامهم على ما ادعاه في المفهوم من قضاء الجمع بعدم وجوب ما عدا المقيد نعم ربما يتجه عكس ما ذكره بناء على تفسير البدعة بادخال ما علم خروجه من الدين فيه كما لا يخفى حجة الاكثر على كون المقيد بيانا للمطلق ان التقييد المتاخر لو كان نسخا لكان التخصيص المتاخر ايضا نسخا للتساوي بينهما في نفي الشمول ولكان المطلق عند تاخره عن المقيد ايضا نسخا له لان ما يوجب ذلك وهو التنافي متحقق من الطرفين وبطلان كل من اللازمين معلوم بالاتفاق واجيب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا يرفع حكما شرعيا فيكون نسخا بخلاف التخصيص فانه لا حكم فيه ولا رفع بل انما هو مجرد دفع وعن الثاني بان التقييد المتاخر يثبت حكما لم يكن ثبت بخلاف العكس لثبوت الحكم المطلق فيه مع الزيادة وهو انما يرفع تلك الزيادة ويرد على الجواب الاول ان في التخصيص ايضا حكما شرعيا يرفع حكما شرعيا فان المراد بالتخصيص التخصيص بالمخالف كما يقتضيه بيان الملازمة ولا ريب في ان التخصيص بقولنا لا تكرم هذا العالم يرفع حكما شرعيا استفيد من العام المتقدم اعني قولنا اكرم العلماء مثلا وهو وجوب اكرام ذلك العالم ويثبت حكما شرعيا لم يكن ثابتا وهو عدم وجوب اكرامه فيبطل الفرق المذكور وعلى الجواب الثاني بان المطلق المتاخر لو رفع حكم الزيادة كما عليه مبنى الجواب لكان مثبتا للحكم في المطلق من حيث كونه مطلقا ورافعا له عن المقيد من حيث كونه مقيدا فيكون كالمقيد المتاخر في كونه مثبتا لحكم شرعي فلا يستقيم الفرق المذكور بل الوجه في الفرق ان المطلق يتعين حمله على المقيد سواء تقدم عليه او تاخر كما عرفت لكن في صورة تقدم المطلق يثبت به حكم شرعي يرتفع بالمقيد فيكون نسخا له بخلاف صورة تاخره فانه يحمل من اول الامر على المقيد فلا يثبت به حكم شرعي يرتفع بالمقيد فيكون نسخا كذا قال بعضهم وهو مبني على ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولو في الظ فيعود على تقديره الاشكال السابق وهو ان يكون التخصيص ايضا نسخا وهو خلاف ما اصطلح عليه الكل احتج من قال بانه نسخ بانه لو كان بيانا لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيكون مجازا وهو مبني على الدلالة وهي منتفية اذ لا دلالة للمطلق على قيد خاص والجواب اما اولا فبالنقض بالتخصيص فانه ليس نسخا اتفاقا كما حكاه بعضهم مع ان الوجه المذكور جار فيه بل جريانه فيه اظهر واما ما قيل من النقض بما لو تقدم المقيد فان المراد بالمطلق ح هو المقيد لا دلالة فيمكن دفعه بان الدلالة متحققة في صورة

السبق كما

السبق كما في صورة المقارنة بخلاف صورة التاخر وقد مر التنبيه عليه وكذا ما قيل ايضا من النقض بتقييد الرقبة بالسلامة فانه مجاز ولا دلالة لها عليه لما مر وذلك لجواز ان يكون التقييد المذكور عند الخصم مستفادا من ظهور الاطلاق فيه لا النص متاخر ولو ثبت فلا نم ان الخصم يساعد على عدم كونه نسخا ولعل هذه واما ثانيا فبالمنع من كون التقييد مجازا وسيأتي بيانه انشاء الله تع واما ثالثا فبالمنع من توقف المجاز على الدلالة ان اريد بها الدلالة المقارنة وان اريد ما هو اعم من ذلك منعنا انتفائه في المقام لتحققها بعد ورود المقيد ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد يجري فيما لو كانا مفردين منكرين كما مر ومعرفين بلام العهد الذهني نحو ان ظاهرت فاعتق الرقبة ان ظاهرت فاعتق الرقبة المؤمنة او مثنيين او مجموعين منكرين نحو ان ظاهرت فاعتق رقبتين او رقابا ان ظاهرت فاعتق رقبتين مؤمنتين او رقابا مؤمنة وكذا لو كانا عامين بدليين نحو ان ظاهرت فاعتق اي رقبة تيسرت ان ظاهرت فاعتق اي رقبة مؤمنة تيسرت واما اذا تعلق احدهما بالعام المطلق والآخر بالعام المقيد نحو ان افطرت فاعتق كل رقبة تملكها ان افطرت فاعتق كل رقبة مؤمنة تملكها او قال فاعتق الرقاب التي تملكها ثم قال فاعتق الرقاب المؤمنة التي تملكها فلا حمل من حيث الاطلاق والتقييد نعم يجوز التخصيص حيث نقول بحجية المفهوم المذكور وبجواز التخصيص به واما نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء ببذل الهدايا لهم او في يوم كذا ومكان كذا وما اشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيد فيتعين الحمل اذ عموم الفعل بالنسبة الى افراد العالم لا يقتضي عمومه بالنسبة الى افراده ولا افراد الزمان والمكان وهذا واضح ثم لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الامران ايجابيين او ندبيين لمساعدة العرف على الحمل فيها وربما يتخيل في الاخير ابقاء الامر بالمطلق على اطلاقه وحمل الامر بالمقيد على الافضلية وهو بالنظر الى نفس الخطابين بعيد جدا نعم كثيرا ما يستفاد ذلك بمعونة القرائن لكنه خارج عن محل البحث ولو كان الامران مرسلين لكان احدهما مرسلا والآخر معللا فان استفدنا منهما او من دليل آخر وحدة التكليف فلا اشكال في لزوم الحمل كما انا لو استفيد ذلك لا اشكال في ابقاء كل على حاله واما اذا كانا نسبيين فلا حمل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو لا تعتق مكاتبا كافرا وهذا القسم قد ذكره الحاجبي وغيره واعترض عليه العضدي بانه خارج عن محل النزاع لانه من باب تخصيص العام لا من باب تقييد المطلق لعموم النكرة المنفية وجوابه ان عموم النكرة المنفية انما هو بحسب اطلاق النكرة وتقييده كما مر تحقيقه سابقا والكلام هنا انما هو في تعيين المنفي في الخطاب المتضمن للنفي المطلق وبيان كونه هو المطلق لا المقيد وان ورد منفيا بخطاب آخر فلا يخرج عن محل البحث لا في بقاء النكرة المنفية على عمومها وعدم تخصيصها بالمقيد فيلزم الخروج عنه والفرق بين المقامين بين ولا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من تخصيص التمثيل بصورة لا يقصد فيها الاستغراق كما في اشتر اللحم مع ان هذا التكليف غير مفيد لانه ان اراد بالنكرة فرد الا بشرط كما هو الظ من التمثيل لزم من تعلق النفي بها نفي جميع مصاديقها فيلزم الاستغراق ويعود الاشكال وان اراد بها فرد الابشرط لا فهذا على بعده مما يتعين فيه حمل المطلق على المقيد كما مر في الصورة السابقة لاشتراكها في منشأ الحمل فلا يصح الحكم بعدم الحمل ويبطل دعوى الاتفاق على العمل بهما معا كما وقع في كلامه لانه على تقدير تسليمه انما يجري في الموارد المتداولة كما يظهر من التمثيل وعليه ينزل اطلاق كلامهم دون الفروض النادرة على ان من قال بحجية مفهوم الوصف او القيد وقال بجواز تخصيص العام لا يلتزم هنا بالعمل بعموم العام مطلقا فكيف يتم دعوى الاتفاق عليه هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين النواهي التحريمية والتنزيهية لاشتراك المستند وكذا ما دل على الاباحة فانه لا يحمل المطلق منه على المقيد اذ لا موجب له وكذا اذا كان الحكمان وضعيين او كان احدهما وضعيا والآخر

تكليفياً كما لو قال الكلب نجس ثم قال السلوقي نجس او قال اغسل ما يلاقيه الا اذا شاء فيكون او اعتق رقبة لا تملك رقبة كافرة فيتعين تقييد الرقبة في العتق بالمؤمنة اذ لا عتق في ملك نعم على القول بحجية مفهوم الوصف او القيد يقع التعارض بين مفهوم القيد ومنطوق العام او المطلق حيث ينافيان فيحتاج في الترجيح الى مرجح وقد مر الكلام فيه في مبحث التخصيص تنبيه التحقيق ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق وان كان على خلاف الاصل لان اسم الجنس على ما حققناه سابقا موضوع للطبيعة من حيث هي ومفاد التنوين الداخلة عليه اذا كان منونا فرد منها لا على التعيين اي لا باعتبار عدم التعيين فينافي اعتبار التعيين فيلزم عند اعتباره الخروج عن الوضع وح فاذا اعتبر منه تعيين فرد مخصوص او وصف مخصوص او عدم التعيين واريد ذلك من غير لفظه كان الاستعمال على الحقيقة لان المطلق لم يستعمل الا في معناه الاصلي كما في قولك جائني رجل واكرم رجلا عالما ولا دخول لانسان مبهم نعم لو اريد التعيين او عدمه من لفظ الجنس والتنوين او المجموع كان مجازا قطعا لان اللفظ لم يوضع له لكن المتداول في الاستعمال خلافه كما نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام في المعرف بلام العهد الذهني وما جرى مجراه ثم لا فرق في ذلك بين مقارنة المقيد للمطلق وبين عدمها غاية ما في الباب انه يلزم على الثاني تاخير بيان بعض المطلوب فيظهر منه ان المطلق لم يكن مطلوبا باطلاقه كما في صورة مقارنة المقيد واعلم ان في المقام مباحث اغناني عن التعرض لذكرها سبق الاشارة اليها منها ان شمول المطلق لافراده ليس كشمول العام لافراده فان شمول العام لافراده بالوضع وشمول المطلق لها بالعقل ومنها ان المطلق ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة في الفردية بحسب مقام الحكم وان كانت نادرة الوجود بخلاف ما يقتضي العموم وضعا فانه يتناول الجميع ما لم يقم قرينة على خلافه ومنها ان المطلق كما ياتي للعموم الشمولي بقرينة مقام او شهادة حال كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى علمت نفس ما احضرت واحل الله البيع وحرم الربوا اذ اجعل اللام فيها لتعريف الجنس من حيث هو وفي اخراج هذا النوع من باب المطلق وادخاله في باب العموم وجه قد نبهنا عليه سابقا

فصل القول في المجمل والمبين **المجمل** ما دل على معنى او حكم ولم تتضح دلالته فما بمنزلة الجنس ويخرج بقولنا دل على معنى ما لا دلالة له عليه كالمهمل وما يدل بدلالة غير معتبرة كالغلط المحفوف بالقرينة فان الظاهر من الدلالة هي الدلالة المعتبرة وقولنا او حكم عطف على معنى وبه يدخل مجملات تقرير المعصوم ع وفعله ع فانه يدل على حكم الفعل شرعا وان لم يقصد به الدلالة عليه ليكون معنى وانما قيدنا الدلالة باحد القيدين احترازا عن الاجمال في الدلالة العقلية الصرفة كدلالة صوت على كون الصائت انسانا او حمارا فانه لا يسمى مجملا في الاصطلاح وقولنا لم تتضح دلالته احترازا عن المبين وقد يحد بما لم تتضح دلالته فيخرج المتبين وهو بين وكذا المهمل لان ظاهره تحقق الدلالة واتضاح الوضوح لا يتحقق قد سبق ان المهملات الالفاظ دالة على انفسها ولو بضميمة القرائن والمراد بها هنا ما يتناول والا انتقض بمجملات الموضوع فلا يتجه الاحتراز عنها بالقيد المذكور فنقول المراد اخراج المهملات بالنسبة الى دلالته اما عليه باعتبار كونه معنى وان دلت عليه لا بهذا الاعتبار كدلالتها على لفظها واما بالنسبة الى ما يدل عليه لا باعتبار المذكور وانما يخرج منها عنه القضية دلالته لما اعتبر فيه من عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى مدلوله ولا بأس به كما لو قيل زيد فاعل وتردد بين لفظين او الفاظ فان المراد بالدلالة ما يتم الوضعية وغيرها ولولا ذلك لما تم تقسيم المجمل الى القول والفعل كما فعله بعضهم ولك ان تنزل الحد على ما سبق ذكره في حد المطلق ويجعل التقسيم مبنيا على التوسع في المقسم وقد يعرف ايضا بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ونوقض طردا بالمهمل وبمثل لفظ الممتنع

والمستعمل

والمستعمل وعكسا بمثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو المعنى الاجمالي ويمكن دفع الاول بان المراد باللفظ الموضوع بقرينة ان البحث عن احوال الفاظ الكتاب والسنة والثاني بان المراد بالشيء مطلق المدلول فيتناول المفهوم الذهني ايضا والثالث بان الظاهر من الشيء الشيء المعين او انه حذفت الصفة اختصارا وفيه تعسف ومع ذلك فعكسه منقوض بمجمل الالفاظ ويرد لتعرضهم في الاثناء لغيره من انواع المجمل بالمعنى الاتم على الاستطراد وعرفه بعضهم بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا مساويا وهذا منقوض بمجمل الافعال عند من يرى دخوله فيه وبالمجمل الذي يكون اجماله من حيث الجهل بوضعه فانه لا يفهم منه معنى قطعا ثم المجمل بالمعنى الاتم قد يكون فعلا وذلك حيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه وقد يكون لفظا وهو اما مفرد والاجمال فيه قد يكون في نفسه كالعين ومثله لو استعمل المتواطي في معين واتفق من غير تعيين في الظاهر واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون في هيئة الاصلية كضرب لاشتراكه بين المذكر والمؤنث او العارضية كمختار حيث اتحد فيه هيئة الفاعل والمفعول الطارئ عليه عن الاعلال او مركب كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان الموصول بصلته محتمل للزوج والزوجة فيكون اثر العفو براءة ذمة الزوج او الزوجة فيكون اثره استحقاقها الكل ومنه الاستثناء بمجمل نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ولا يذهب عليك ان الفرق بين هذين القسمين اعتباري ثم الاجمال كما يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي كذلك يكون بالنسبة الى المعنى المجازي وذلك حيث يستعمل اللفظ مع قرينة صارفة وتعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك رأيت بحرا يتكلم حيث يتردد بين الانسان الجميل والجليل او تعين المعنى المجازي لكن يطلق باعتباره على فرد معين لا دليل في الظ على تعيينه كخرجني بابدكان معناه مس في الحمام وقد يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي وذلك حيث يكون المجاز مشهورا كصيغة الامر في الوجوب والندب عند صاحب المعالم ومتابعيه وقد يقع الاجمال في الكتابة كحديث لا سبق المحتمل للسكون والتحريك وفي الاشارة كما لو سئل عن عدد شيء فاشار باصابعه الاربع مثلا مرتين مثلا حيث يتردد بين ان يكون المراد بالتكرير التاكيد او التاسيس الى غير ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من المجمل ولا بد لنا من ايرادها وتحقيق ما هو الحق فيها منها قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد وجماعة الى انها مجملة باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب فيقال ادخلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيت بيدي وانما الاعطاء بالانامل وكتبت بيدي وانما كتبته باصابعه والاستعمال دليل الحقيقة فيحمل الاشتراك وينافي الاجمال ومنهم من جعلها مجملة باعتبار لفظ القطع ايضا لانه يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها وذهب المحققون الى انه لا اجمال فيها لا باعتبار الاول اما باعتبار اليد فلانها حقيقة في المجموع فقط بدليل التبادر فلا اشتراك ولا اجمال واما اطلاقها على الابعاض فمجاز بدليل انها لا تفهم الا بالقرينة وليس في الموارد المذكورة الا مجرد الاستعمال وهو اعم من الحقيقة كما مر والتحقيق انه يجوز ان يكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون المسامحة في التعليق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل وهو شايع في الاستعمال يقال دخل زيد في الماء الى ركبته والى ظهره والى ترقوته على ان الاكثر استتار الاعضاء والكتابة في المثالين الاخيرين الى بعض اليد الى تمامها مع احتمال ان يكون اطلاق اليد على غير المعنى الاول من معانيها المذكورة على الحقيقة لا بطريق الاشتراك اللفظي بل المعنوي بان يكون

يفهم

موضوعة للآلة التي يتعاطى بها الافعال المعهودة فيصدق على اليد الى الزند وما فوقه على الحقيقة لكن يعتبر في صدقه على ما دون المجموع الانفصال
واما مع الاتصال فالمجموع يد واحدة قطعاً كالجبل والعصى ولهذا لا يقال ان يد يمين زيد جرحت اذا ايدي يمين لزيد واما باعتبار القطع فلانه
ظ في الابانة وحقيقة فيها بدليل التبادر واطلاقه على الجرح على خلاف الظ ولهذا الايصال اليه الا بقرينة فلا اجمال فيه ايضا ومنها قوله لا صلوة الا
بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي الى غير ذلك مما تعلق النفي فيه بنفس الفعل فعده
بعضهم من المجمل وفصل بعضهم بين ما اذا كان الفعل المنفي شرعيا او لغويا له حكم اكثر من حكم واحد فعد الثاني منه دون الاول والاكثر
على عدم الاجمال مطلقا وانه ان امكن الحمل على نفي المسمى تعين والا فان امكن الحمل على نفي الصحة تعين والا حمل على نفي الكمال وهو المختار لنا على
المقام الاول ان ظ النفي يقتضي نفي المهية لتعلقه بها والتقدير امكانه فيتعين الحمل عليه ولا اجمال ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه في الفاظ العبادات
والمعاملات بناء على ما ذهب اليه من انها موضوعة لخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بانها موضوعة للاعم منها ومن الفاسدة فيمتنع حمل النفي
على نفي المهية مط لان المعنى الاعم لا يلزم ان ينتفي بانتفاء بعض اجزائه او شرائطه وعلى المقام الثاني ان الظ من مثله عرفا نفي الصحة فيتعين
تقديرها ولا اجمال لان الظواهر العرفية حجة كنصوصها والمنع في الاحتجاج عليه ان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها فيتعين الحمل عليها
لانها اقرب المجازين بالنسبة الى الحقيقة المتعذرة واعترض عليه بانه من اثبات اللغة بالترجيح وهو فاسد واجيب بالمنع من كونه
اثباتا لها بمجرد الترجيح بل بمساعدة فهم العرف وهو راجع الى ما قلناه واستدل عليه بعضهم بان الدال على نفي الذات دال على نفي الصفات ايضا
فاذا ترك العمل به في نفي الذات لتحققها وجب العمل به في الثاني لعدم الموجب ثم اورد على نفسه بان دلالة النفي على نفي الصفات عند تعلقه على
الذات باللزوم ظ فاذا انتفى الملزوم عن الدلالة المطابقية انتفى اللازم ايضا واجاب بان اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية
بمنزلة العام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على عدم ارادة المعنى المطابقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض هذا ملخصه والحق
ان الايراد المذكور وارد والجواب فاسد اذ لا نم عموم المنزلة وصريح العرف والاستعمال يكذبه الا ترى انه حيث يتعذر حمل الاسد في
قول القائل رايت اسدا يرمي على معناه الحقيقي لا يحمل على الشخص المتصف بجميع ما يمكن اتصافه به من لوازمه حتى البخر ونقصان الادراك
ولنا على المقام الثالث ان حمل النفي فيه على نفي الكمال متعين اذ التقدير تعذر نفي الذات والصحة وعدم ما يساويه من احتمال اخر
ومن هذا الباب قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد واما نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فقد قيل ان المقصود فيه نفي الفائدة
والجدوى وهو يستلزم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان المنفي فيه نفس العلم والكلام تنزيلا لغير النافع منهما منزلة الخارج
عن حقيقتهما كما في قولك للبليد ليس بانسان احتج الاولون بان العرف في مثله يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وذلك يوجب التردد
الموجب للاجمال واجيب بانه ان اريد ان بعض اهل العرف يفهمون الصحة وبعضهم يفهمون الكمال فهذا بعد تسليمه لا يوجب التردد بل كل
صاحب مذهب يحمله على ما هو الظ عنده وان اريد ان اهل العرف في بعض المواضع يفهمون نفي الصحة وفي بعضها نفي الكمال فممنوع بان فهمهم
نفي الكمال مبني على وجود القرينة المعينة لارادته واما عند فقدها كما هو المفروض فلا يتبادر عندهم الا نفي الذات او الصحة احتج المفصل على
عدم الاجمال في الفعل الشرعي بما مر وفي الفعل اللغوي اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم يتعين بالنفي على تقدير تعذر الحكم بان النفي يصلح

في لا انه يتعلق

ع لان يتعلق بكل واحد ولا مرجح فيتاتى الاجمال والجواب المنع من عدم المرجح وقد مر بيانه ومنها التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تع حرمت
عليكم الميتة الاية وحرمت عليكم امهاتكم الاية الى غير ذلك فان اضافة التحريم الى العين غير معقولة فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له فعده
بعضهم من المجمل نظرا الى ان الافعال لا يمكن الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فيتعين البعض ولا مرجح فيتردد وذهب المحققون الى
عدم الاجمال لان مثله حيثما يطلق فالمتبادر منه عرفا نفي الفعل المقصود منه كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح
في المنكوح الى غير ذلك وهو كاف في ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه المقصد ظاهر واما المتعدد نحو حرم عليكم صيد الحرم حيث لا يحتمل ان يكون المحرم
اصطياده او اكله فالقول بالاجمال فيه متجه ما لم يكن منافيا للحكمة فيتعين الحمل على العموم وكذا الكلام في اضافة ساير الاحكام الى الاعيان نحو
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ومنها اية المسح في الوضوء فعدها بعضهم من المجمل لانه يحتمل مسح كل الرأس وبعضه ولا
اولوية فيتاتى فيها الاجمال والحق عدم الاجمال كما عليه المحققون اذ يكفي مسح البعض في صدق المسح به عرفا والقول الظ من الباء مثل المقام
التبعيض فيكون مرجحا للحمل عليه ولا عبرة بانكار سيبويه مجيئها له في سبعة عشر موضعا من كتابه بعد مساعدة الفهم عليه ومصير بعض
المحققين اليه مضافا الى دلالة بعض الاخبار عليه واستدل العلامة على نفي الاجمال بان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطؤ فيتخير المكلف
بين الابعاض والا وجب الاستيعاب وضعفه ظ لان الخصم لا يدعي تكافؤ الاحتمالين وليس في ذلك ما يوجب دفعه وقد يجاب ايضا بان الباء ان
دخلت على محل المسح تعدى الفعل الى الالة كما في الاية فيستوعبها دون المحل وان دخلت على الالة تعدى الى المحل فيستوعبه دون الالة نحو مسحت
راس اليتيم بيدي والظاهر ان لا يساعد على هذا الفرق فالتفصيل غير مرضي ومنها قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والطواف بالبيت صلوة
ونحوه مما له محمل لغوي وشرعي فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف بالبيت كالصلوة صلوة والاثنين جماعة او ان الطواف بالبيت
كالصلوة في اشتراطه بالطهارة والاثنان فما فوقهما كالجماعة وحصول فضيلة الجماعة بها فمنهم من عد ذلك مجملا لتساوي الاحتمالين ومنهم
من رجح الاحتمال الثاني ولان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضع والاستعمال
شرعيا وبين ان يكون عرفيا ولغويا فيبنى على الاجمال في الاول اذ كما ان شان الش بيان الاحكام الشرعية كذا شانه بيان موضوعاتها
ويحمل على بيان الحكم في الثاني لما مر وربما امكن المناقشة فيه بالمنع لما ترى من تشاغله ببيان غير الاحكام كتشاغله ببيانها فلا ترجيح
جيد ويدفعه ان ذلك غير مناف للظهور المدعى مراعاة لحق المنصب **فصل** المبين بالفتح نقيض المجمل وفيه يوصف به اللفظ تارة والفعل
اخرى والكان وصف اللفظ باعتبار اتصاف معناه به واما بالكسر فيوصف به فاعل البيان تارة وما يقع به البيان اخرى من اللفظ وما
بحكمه والمعنى كما مر وقريب منه البيان فانه قد يطلق على التبيين كالكلام والسلام على التكليم والتسليم ويعرف بهذا الاعتبار بانه اخراج
من حيز الاجمال الى حيز الوضوح وعلى المبين به البيان ويسمى بهذا الاعتبار دليلا ايضا وعلى الادراك المتعلق به فيتحقق هو العلم بالدليل والاطلاق الاخير
غير شايع ويعرف المبين بالمعنى الاول بانه ما اتضحت دلالته على المعنى المراد فيتم ما اتضح بنفسه كقوله تع انه بكل شيء عليم او بواسطة الغير اذا
اخذ معه كقوله تع واتوا حقه يوم حصاده وقد مر فيما سبقت السماء العشر وينبغي ان يفسر الموصول بما يتناول المفرد والمركب فانه يعتبر بانتهيته
اليهما كالمجمل ويشكل بعدم شموله المبين الفعلي مع انه قسيم المقابلة شموله له الا ان ينزل على القول بعدم شمول المجمل له ثم المبين القولي ينقسم

النص ويسمى بالمحكم ايضا وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافه في متفاهم اهل الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه او بمعونة القراين والى
ظ وهو ما يدل على معناه مع احتمال غيره اذا كان الاحتمال مرجوحا وقد يطلق المحكم على ما يعم القسمين ويسمى الطرف المرجوح مؤولا وعرف
بالمعنى الثاني بانه ما دل على المراد والخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد واعترض على طرده بالكلام الدال على المعنى الذي اريد بالمجمل اذا لم يقصد به
بيانا كما لو راى ذهبا فقال رايت عينا ثم قال رايت ذهبا ولم يقصد بالثاني بيان الاول فلا بد في اخراجه من زيادة قولنا من حيث
انه كك اى مراد بذلك الخطاب فانه في المفروض المذكور وان دل على المراد الا انه لا يدل عليه من حيث انه مراد وفيه نظر لانا لا نم انه لا يسمى ح
مبينا فان الذي يظهر من اعرف القوم ان العبرة في صدق المبين على مجرد كونه مبينا سواء قصد به البيان او لم يقصد ولولا ذلك لاشكل
الحق في صدقه على كثير من المبينات للشك في تعلق القصد فيها ولئن سلمناه قلنا ان دفع النقض بسقالة الحيثية من تعليق حكم الدلالة
على الوصف اعنى المراد حيث ان فيه اشعارا بالحيثية لكن لا يجدي ذلك الا بعد تخصيص الدلالة في صدر الحد بالدلالة المقصودة وعلى عكسه اولا
بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها كذب الحد عليه اذ يصدق على الخطاب بتلك اللغة انه يستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف بها فلا بد من
تقييد لا يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة الى المخاطب ويمكن دفعه بانه كما يصدق على تلك اللغة انها تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى العارف
كك يصدق عليها انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى غير العارف فيمتنع كذب الحد عليه لكن يرد على هذا التوجيه امران الاول انه خروج
عن ظ اللفظ فان المفهوم من قولنا لا يستقل عدم استقلاله عند كل احد لوقوعه نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم بخلاف قولنا يستقل
بالدلالة فانه يكفي في صدقه حصوله ولو عند البعض ولا يشكل اى بالمجمل حيث يكون المتكلم مثلا عالما بالمراد ولان المراد عدم استقلاله من حيث
الدلالة ولو بضميمة ما اعتراه من اجمال وهذا مما لا يختلف بالنسبة الى المتكلم وغيره الثاني ان التاويل المذكور وان حافظ على عكسه الحد من هذه
الجهة الا انه يوجب فساد الطرد من حيث صدقه على الترجمة المذكورة بالنسبة الى العارف باللغة لصدق عدم استقلال الخطاب بها بالدلالة
ولو بالنسبة الى غيره مع انه لا يسمى مبينا بهذا الاعتبار ويمكن دفعه بان الظ من سياق الحد اعتبار الدلالة وعدم الاستقلال
بالنسبة الى من اعتبر البيان بالقياس اليه فلا اشكال وبهذا الجواب يندفع اصل الاشكال ايضا فيمكن الاكتفاء به عن الجواب المذكور وثانيا ببيان
المراد من العام المخصوص فانه مبين قطعا مع كذب الحد عليه فان العام يستقل بالدلالة على القدر المراد وقد يدفع هذا بان المراد بالدلالة المطابقة
ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وهذا مع عدم اطراده في الفاظ العموم كما مر في سابقا انما يستقيم اذا فسرت المطابقة بدلالة
اللفظ على تمام معناه لا بدلالته على تمام وضع له كما هو المعروف ثم لا يذهب عليك ان الاشكال ببيان العام المخصص متجه باعتبارين احدهما باعتبار
عدم دخول العام المخصص في الخطاب الذي لا يستقل بالدلالة على المراد وهذا لا يندفع بما قرر في الجواب عنه اذ المراد بالمراد انما هو تمام المراد من حيث
انه تمامه اعنى المراد المطابقي ومرجعه الى المراد بشرط لا ولا ريب ان المخصص يدل على المراد بالعام بهذا الاعتبار والعام لا دلالة عليه كك فيندفع
الاشكال الاول ايضا وثالثا ببيان وجود الفعل فانه بيان مع ان الفعل ليس بخطاب ويمكن دفعه بان الاجمال في الفعل يرجع الى الاجمال في دليله اللفظي
اعني دليل التاسي وهو خطاب فيكون المبين مبينا له ولو قيل بانه يسمى مبينا من حيث بيانه للفعل ايضا وان قطع النظر عن الدليل اللفظي ولا
يتناوله الحد لا يمكن دفعه بان المعتبر في عكس الحد شموله للافراد المحدود بحسب ذواتها لا بجميع ما يلحقها من الاعتبارات ثم المبين قد يكون كاشفا

عن المراد

عن المراد بالمجمل وهذا يكفي فيه ان يكون له دلالة ولو ادنى درجة الاعتبار سندا ودلالة وقد يكون كاشفا عن المراد بغير المجمل مما له ظ وهذا يعتبر فيه ان يكون
اقوى منه في الدلالة ولو ساواه كالعامين من وجه امتنع الترجيح وان يكون مساويا اياه في السند ان كان ناسخا او اقوى دون العكس
عند من منع من نسخ القطعي بالظني وكذا اذا كان مخصصا عند من منع تخصيصه به ايضا ثم يصح ان يكون قولا اتفاقا وفعلا على الاصح وخالف
فيه بعضهم متمسكا بان الفعل يطول والبيان به يستلزم تاخيره مع امكان تعجيله وانه غير جايز والمقدمات الاربع كلها ممنوعة مضافا الى
سنيتين من وقوعه المستلزم لجوازه ثم كون الفعل مبينا قد يعلم بالضرورة من قصده وقد يعرف بالنظر كالوامر بمجمل ثم يفعل في وقت الحاجة ما يصلح
ان يكون بيانا له فيعلم كونه مبينا له لانه لولاه للزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يعلم بتصريحه كما في قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس بيانا
بل دليل على كون الفعل بيانا ويحتمل بعيدا جعل المجموع بيانا وقد يعلم بغير ذلك وقد يركب من القول والفعل كالبيتين بعضا بالقول وبعضا
بالفعل ثم لا نزاع عند العدلية في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة على ما حكاه جماعة وهو ليس على ظ اطلاقه للقطع بان كثيرا من الاحكام
لم يبلغ بيانها الى احاد المكلفين بل المراد اما عدم جواز تاخير بيان الحكم الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا واقعيا كان او ظاهريا فيصح
ان يكون عدم جواز التاخير ح بمعنى امتناعه التاخير عن تعلق التكليف وبقائه او عدم جواز تاخير بيان الحكم المشروط فعليته بالبيان
او بوصوله مع ارتفاع الموانع المقتضية لعدم البيان او لعدم البلوغ كالتقية ونحوها فيكون عدم جواز التاخير بمعنى قبح التاخير من حيث ادائه
الى الاخلال باللطف الواجب والمعتمد هو الاول ويمكن تفسير عدم الجواز فيه بالمعنى الثاني ايضا بل هو الاظهر وح فيصح تعميم العنوان الى القسمين
لكن لا يساعد عليه احتجاجهم عليه بلزوم التكليف بالمح ثم الحكم المذكور اعني عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مما لا ريب فيه في الاحكام
الاقتضائية بل موضع وفاق عند العدلية واحتجوا عليه باستلزامه التكليف بالمح او طلب المح وانه مح وربما سبق الى بعض الانظار جواز تاخير
بيان المندوب والمكروه مطلقا لانهما ليسا بتكليف فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وبتاخير بيانهما واستدعاء مطلق الطلب الفهم ممنوع ولو
سلم فهو انما يقتضي فهم الطلب لا المطلوب ولو سلم فالفهم حاصل بسبيل الاجمال واستدعائه الفهم التفصيلي مم وضعفه ظ ولان العلة في المنع
لا تنحصر في لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير تسليم خروجهما عن حقيقته وان كانت المناقشة فيه لفظية بل هناك علة اخرى مشتركة
بين الكل وهي قبح طلب المح ومنعه مكابرة وتسفيه العقل لفاعله ضروري ومجرد فهم الطلب او المطلوب على الاجمال لا يجدي في رفع ذلك وهو واضح
وقد يحكى عن بعض متاخري المتاخرين القول بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مطلقا متمسكا بما ورد في بعض الاخبار من قولهم ع علينا ان نلقي عليكم ان
تسئلوا عنا وليس علينا ان نجيب فان ادعى ذلك في التكليف الفعلي فضعفه ضروري وليس فيما تمسك به اشعار به وان ادعاه في التكليف
الشاني اى الثابت على تقدير البيان فان اراد جواز ذلك فيه في الجملة ولو مع المانع فهو مما لا يقبل النزاع كما مر وان اراد جوازه مطلقا ولو
مع ارتفاع الموانع من التقية وشبهها فهو واضح الفساد لاخلاله باللطف الواجب والحكمة المقصودة من انزال الكتب وارسال الانبياء و
نصب الاوصياء نعم ربما يدل اطلاق الرواية المذكورة على خلاف ذلك لكنها غير محمولة على ظاهرها لمنافاتها لما مر من دلالة العقل المعتضد بالنقل
قال الله تعالى لتبين للناس وقال جل ذكره لتبين لهم وقال عز اسمه يبين الحكم الى غير ذلك وسياتي بيان جملة من الاخبار المصرحة بذلك في مبحث
الاجماع بل الوجه تنزيل الرواية المذكورة على تقدير تسليم صحتها على صورة قيام مانع من البيان كالتقية ولقد اعرض الامام ع في بعض الموارد

عن جواب السائل الى غيره للتقية كما سئل عن قول آمين عقيب قول غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانه اليهود والنصارى فعدل عن بيان حكم السؤال الى تفسير الآية لمكان التقية الى غير ذلك ثم ما تمسكنا به على منع التاخير من لزوم التكليف بالمح او طلب المح مبني على طريقة القول والا فهو عندي محل نظر لان المجمل المكلف به اذا كان من الافعال العبادية وشبهها جاز وقوعه من المكلف بدون البيان بل قد يقع وهو يقدح في الاستحالة المدعاة على تقدير عدم البيان نعم قد يكون الفعل بحيث يمتنع عادة ان يهتدي اليه المكلف الا بالبيان والتعليم كالصلوة والحج فيتجه الدعوى فيه لكن لا يثبت به الكلية كما هو المدعى فان قلت الكلام في التكليف الفعلي مع عدم البيان وهذا المح اما ان يتعلق بالمكلف على تقدير عزمه عليه وفعله ومطلقا والاول يوجب التكليف بالشيء على تقدير وجوبه وحصوله وهو قبيح بالضرورة والثاني يتضمن التكليف بالمح اذ صدور الفعل من المكلف على وجه الامتثال مع عدم عزمه وارادته له كما هو احد فرديه ممتنع ولابد مثل ذلك على تقدير البيان لتمكن المكلف ح من المكلف عنده فيصح ان يكلف به وبالعزم عليه وان اتى بالمخالفة وهذا هو المراد بما ذكروه واما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تاخير بيان التكليف الذي يصح وقوعه مع عدم تاخير بيانه وليس ذلك منه قلت ان اراد بالمح في الدليل المح بغير الاختيار كما هو الظ اتجه عليه ما ذكرناه من انه لا يتحقق في حق الفعل الممتنع بالاختيار والبيان المذكور لا يقتضي كونه محالا بغير الاختيار اذ تاخير البيان في ذلك غير معقول ولو اراد ما هو الاعم اتجه عليه المنع من بطلانه اذ لا قبح في التكليف بالمح بالاختيار من حيث كونه كك مع بقاء الاختيار ثم انا وان التزمنا في المقام باستحالة اطلاق التكليف ايضا لكنا لا نلتزم به بالنسبة الى العزم بل بالنسبة الى عدم اداء الطريق الظاهري ان ثبت على هذا التقدير عقلا عن الاخذ بالاحتمال المخالفة كما في ساير التكاليف الواقعية التي قررت لها طرق ظاهرية فان التكليف بها بالنسبة الى تلك الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم اداء المعتبر الى الخلاف مع ان استحالة اطلاق التكليف بالنسبة الى ذلك ليس من جهة كون المكلف به محالا كما هو المقصد لما عرفت من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاته للحكمة الداعية الى وضع الطريق فان قلت المراد لزوم التكليف بالمح من حيث تعذر تحصيل العلم بالواجب او المطلوب بالبراءة من الواجب او المطلوب ومن حيث تعذر الامتثال المتوقف على ان يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم بالمط قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم بالبراءة والامتثال فيجوز الانفكاك كما في وجوب الصلوة الى جهة القبلة او ما يليها مع اشتباهها بغيرها عند ضيق الوقت عن التكرير اذا قلنا بفسادها مع عدم مصادفة الجهة والامر بالفعل بمجرده لا يقتضي ان يكون الداعي اليه موافقة الامر على ما سبق بيانه في مبحث الامر ولو سلم او قدر توقفه عليه لثبوت كونه عبادة امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال كما في الصلوة عند الاشتباه وضيق الوقت على انه لا اشكال في ذلك فيما اذا دار بين امور راجحة او قلنا بان التشريع عبارة عن ادخال ما علم خروجه من الدين فيه مع ان حرمة التشريع سمعية والكلام في دلالة العقل بل التحقيق في الاحتجاج ان يسند الى قضاء الضرورة بقبح التكليف والطلب مع عدم البيان او مع تاخيره عن وقت الحاجة اليه لكونه سفها فان الغرض الاصلي من التكليف بل مطلق الطلب تعيين الفعل على المكلف وهو لا يحصل مع عدم اليقين بالبيان فيكون التكليف ح من باب التكليف المح لا التكليف بالمح وان كان على حسب بعض موارده من هذا الباب ايضا كما اشرنا اليه ثم اقول اطلاق كثير منهم المنع من عدم تاخير البيان عن وقت الحاجة نعم بيان الحكم وبيان موضوعه فان

فترت وقت

فترت وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان استقام كلية الدعوى ببياننا المقدم وان فسر بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلماتهم وقد صرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل المردد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر عند التمكن من التكرير او تركيب الكل كما في المحرم والنجس في المشتبه بالمحصور وبمجمل المركبات حيث الاحتياط كما في الصلوة على القول بانها اسم للصحيحة او كان الظن او الشك في حصوله كافيا كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في امثال ذلك ليس موضع تامل مع ان العنوان على الوجه الاول قاصر عن الوفاء بالمقصود لعدم تناوله التاخير بيان المجمل مع عدم وقوع العمل مع انه الغالب فيه والثاني يقتضي قبح تاخير البيان وان استند الى المكلف كما لو الزم المكلف ببيانه على تقدير اقدامه على الفعل فلم يقدم عليه اما بالمخالفة كما في التكليف العيني التعيني او بدونها كما في الكفائي او التخييري اذا قام غيره به او اتى بالبدل واما اعتبرنا في هذه الصورة الزام المكلف بالبيان على تقدير اقدام المكلف وحاجته الفعلية اليه لقبح التكليف بدونه فان تمكن المكلف من تحصيل البيان حيث يحتاج اليه معتبر في التكليف ومن هنا يتجه ان يقال الممتنع في الحقيقة على هذا التفسير انما هو تاخير تمكين المكلف من تحصيل البيان عن وقت الحاجة حيث يحتاج الى البيان لا تاخير نفس البيان وما يسبق الى بعض الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى ان يتضيق الوقت جائز لانه لا يوجب التكليف بالمح في حاله كما بينا واما اذا فسرنا وقت الحاجة بوقت الاحتياج الى البيان ولزوم لم يتجه عليه شيء من ذلك اذ لا حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بالاتيان بالمحتملات او الكتفي في طريقه بالظن او الاحتمال مثلا او حصل المسقط او اعرض المكلف عن البيان او عزم على ترك الفعل فاتضح مما حققنا استحالة تاخير البيان الفعلي من الاحكام الاربعة الاقتضائية عن وقت الحاجة مطلقا لقبح الطلب بدون البيان وكذا بيان موضوعه على بعض التقادير واستحالة تاخير البيان الواقعي منها مع انتفاء المانع من البيان لاخلاله بقاعدة اللطف واما الاباحة الفعلية فان كان ثبوتها في الظ لا يتوقف على بيان ولو اقتضاء الاصل بها فلا تاخير والا فلا يعقل ثبوتها لمخالفته لحكم العقل واما الواقعية منها ففي تاخير بيانها اخلال بقاعدة اللطف فلا يجوز مع عدم المانع واما الاحكام الوضعية فان كان التاخير فيها مستلزما لتاخير بيان الحكم التكليفي رجع اليه والا فلا يعقل لها وقت حاجة يمتنع التاخير عنها بل لا يعقل فائدة في وضعها الا ان يكون المقصود به اثبات حكم في حق آخر او ترتب امر دنيوي او اخروي عليه كترتب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاقوال ثالثها وهو خيرة العلامة ره تبعا لبعض العامة الجواز فيما ليس له ظ كالمجمل والمنع فيما له ظ كالعام والمطلق والمنسوخ ما لم يقترن بالبيان الاجمالي فيرجع الى القسم الاول والى مذهب السيد المرتضى ره ايضا على ما يظهر منه في اثناء الاحتجاج وان اقتصر في الدعوى على ذكر العام في عرف الشرع الا اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا مدعيا عليه الاجماع وعد ذلك من شرايط النسخ والحق ما ذهب اليه المجوزون مطلقا لنا بعد الاصل وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لكان لمانع يقتضي قبحه ولا مانع من ذلك بحكم الفرض الا ما تخيله الخصم وستبين انه لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه لاجلها كما تلبيس على ما ينبغي لان الكلام في اثبات الجواز لا في اثبات جواز الرجحان وان استلزمه اتفاق ان من خوطب بمجمل اذا ورد كلام له ظ ثم بين المقصود بالمجمل او صرح بارادة خلاف الظ من الكلام عند حضور وقت الحاجة لم يلحقه بذلك ذم ولا ينكر عليه احد من العقلاء كما يشهد به المراجعة الى مخاطبات اهل العرف ومحاوراتهم وذلك آية الجواز الثالث انه لو لم يجز لما جاز تاخير بيان التخصيص مطلقا عن المنسوخ والتالي باطل كذا المقدم بيان الملازمة ان لفظ المنسوخ لابد

ان يكون ظاهرًا في الاستمرار كحقيقا لمعنى النسخ فجواز تاخير بيانه يوجب جواز تاخير البيان في كل ما لا ظاهر اذ التفصيل بين النسخ وغيره غير معقول بعد اشتراك المستند كما ستبينه وجواز ذلك فيما له ظ يوجب الجواز في غيره لما مر ولعدم القول بالفصل واما بطلان التالي فبالاجماع على ما حكاه السيد وانما اقتصرنا على ايراد النقض بالنسخ اختصارا والا فستعرف انه لا يختص بحجة المانعين مط على عدم جواز تاخير البيان في غير المجمل بل يأتي في ادلة المفصلين وعلى عدم جوازه في المجمل انه لو جاز لجاز الخطاب العربي باللغة الزنجية من غير ان يبين له في الحال والتالي بط بالضرورة بيان الملازمة انه لا فارق بينهما في ذلك لاشتراكهما في ان السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة لظهور الفرق فان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل وفرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض عدم حصول الفهم من المجمل مط كالزنجية فانا نمنع جوازه ايض وظهر من قولهم في الحجة احتج السيد ره على جواز تاخير بيان المجمل بما مر وعلى عدم جوازه في غيره بوجوه الاول ان ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له من غير قرينة حال الخطاب وانه قبيح بشهادة العرف حيث يعدون قول القائل افعل كذا قاصدا به التهديد واقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد ورأيت حمارا مريدا به الحمار البليد من غير قرينة تدل على المراد قبيحا ومنكرا فان الفارق بين الحقيقة والمجاز عندهم انما هو القرينة ولا يجري هذا في تاخير البيان المجمل لانه مستعمل فيما وضع له والاولى ان يضيف اليه ذلك او مستعمل في غير ما وضع له مع القرينة ليتم التعليل في موارده الثاني ان المتكلم ان اراد بالكلام ح ظاهره فقد دل على خلاف مراده والا فقد دل على الشيء بما لا دلالة فيه لانه انما يستقر الدلالة عند وقت الحاجة لانا نقول لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ لان اللفظ اذا دل على شيء في وقت الحاجة فانما يدل لا بمرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة ايض على ان وقت الحاجة انما يكون فيما تضمن تكليفا دون غيره كالاخبار فيلزم ان يجوز تاخير البيان فيه الى غير وقت الخطاب من مستقبل الاوقات اذ ليس هناك وقت يقبح للتعيين كما في التكليف وذلك يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث لو جاز ذلك لما استفاد احد من خطاب شيئا التجويزه لحوق البيان وذلك يوجب الاخلال بفائدة الوضع حيث ان الغرض منه حصول الافادة والاستفادة لا يقال يجب ان يعتقد الظاهر الا ان يتبين خلافه لانا نقول ليس هذا اولى من القول بانه يجب ان يعتقد خلافه الا ان يتبين عدم ما يوجبه غاية الامر ان يتوقف ويعتقد احد الامرين فيلزم ما قلناه من انتفاء الفائدة وايض يلزم فيما اذا كان اللفظ لفظ العموم ان يتوقف بينه وبين الخصوص وذلك نقض اصحاب الوقف فيه فلا يصح ممن يذهب الى انه ظ في الاستغراق هذا جملة ما احتج السيد ره على دعواه نقلناه ملخصا مع تصرفات لا ينافي مراده مستفادة من مساق كلامه وقد يستدل عليه ايض بان تاخير البيان فيما له ظ يستلزم الاغراء بالجهل حيث يعتقد السامع بسماعه كون المراد افادة ظ اللفظ تعويلا على اصالة الحقيقة والواقع خلافه والجواب اما اجمالا فبالنقض بالنسخ فان السيد قد نقل الاتفاق على جواز تاخير البيان ذكر الناسخ مط كما يقتضيه كلامه وباسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فانهم لم ينقلوا في جواز ذلك خلافا عن احد واما ما اعترضه بعض المعاصرين من ان المخاطب ان تعقل التخصيص حال الخطاب ولم يتعقل العموم او لم يتعقل عموم العام لمورد التخصيص فلا اغراء فلا قبح وان تعقل العموم ولم يتعقل التخصيص مطلقا فلا ريب في قبحه وان تعقله ولم يتعقل التخصيص الا بعد زمان فهذا يكون تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم فيه بالاغراء ومنع القبح مدفوع بان ظ كلامهم نقل الاتفاق على جواز تاخير البيان فيه مط فالتزام القبح والمنع من قبل الخصم في الصورة الثانية مما لا يصغى اليه لانه خروج عن ظ مذهبهم وايض منعه القبح في الصورة الاخيرة راجع الى التسليم لجواب فلا يستقيم اعتراضا

وباسماع

وباسماع العام المخصص بالدليل السمعي من غير اسماع المخصص اذا وجد المخصص في الاصول فان السيد وجماعة اجازوا ذلك مع ان ما ذكره من وجوه المنع جارية في المقامات الثلثة اذ قضيتها عدم جواز ايراد كلام له ظ مع ارادة خلافه من غير نصب قرينة حال الخطاب عليه وهي مشتركة بينها نعم يمكن النقض عن الاول بدعوى ان النسخ ليس منافيا لما اريد بالمنسوخ وانما هو رافع له وتحقيقه ان التكليف عبارة عن ارادة جعلية يرفعها المكلف وجها الى الزام المكلف باحد طرفي الفعل وتعيينه عليه وجعل رجحان فيه او التخيير وهذا مما يجوز ان يقع بحسب جميع الازمنة من غير ان يوخذ فيه الاختصاص بزمان دون زمان ثم يرفع بالنسبة الى الكل كما في النسخ قبل حضور وقت العمل او البعض كما في النسخ بعده نعم لو ثبت ان التكليف هي الارادة الحقيقية امتنع ذلك حقيقة لعم للزوم البداء لكنه ممنوع فان قيل ليس للسامع في المقامين الاخيرين ان يحمل اللفظ على العموم قبل الفحص بل يتعين عليه التوقف واما بعد الفحص فيطلع على المخصص فيبني على مقتضاه قلنا مثله في محل البحث فان المخاطب بلفظ العام ليس له ان يحمله على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعنده يطلع على المخصص لعدم جواز تاخير بيانه عنه فيبني على حسبه وبالجملة كما يتعين على المكلف هناك ان يعتقد اجمالا انه يمتثل بما يتبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى ان يبحث عن المخصص وبعد البحث يعتقد التفصيل كذلك هنا يتعين عليه ان يعتقد اجمالا انه يمتثل الظ وخلافه ان تبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى حضور زمن الحاجة وعنده يعتقد التفصيل ويبني على حسبه واما الفرق بوجود القرينة وتمكن المكلف من الرجوع اليها هناك وانتفائها في محل البحث فمجدية لان العلم بالقرينة يتعذر الا بعد زمان يتوقف عليه الرجوع قصيرا كان او طويلا وعلى تقديره يلزم ما ذكرناه من جواز ايراد كلام له ظ مع ارادة خلافه من غير قرينة وليس زمان الرجوع كزمان مهلة النظر فان ذلك مما لا بد منه عقلا بخلاف زمان الرجوع فان المخاطب قادر على ان يقرن البيان بالخطاب فيستغني عنه ويمكن النقض ايض بتاخير البيان الى حيث لا يخرج الكلام عن وحدته العرفية كما في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة المتعلق بالجميع ولو بمعونة القرينة فانه لا خلاف في جواز ذلك مع ان الوجوه المذكورة جارية فيه على حذو نظايره وما اعتذر عنه بعض المعاصرين من ان تشاغل المتكلم بالكلام مانع فيجوز ان يسوغ معه ما لا يسوغ مع السكوت فليس بشيء لان التاخير ان كان قبيحا لا يسوغ ارتكابه بمثل هذا المانع الذي لا يصلح للمنع لا عقلا ولا عرفا والا لجاز ارتكاب ساير القبايح بسبب التشاغل بالكلام اذ لا فرق بين القبح الناشي من الكلام وغيره واما تفصيلا فنقول في الوجه الاول بانا لا نعرف من العرف شهادة على قبح تاخير البيان في محل النزاع والامثلة التي ذكرها في بيانه منها ما يحتمل ان يكون من محل النزاع ولا قبح فيه على تقديره وهو قوله افعل كذا تهديدا واقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد فانه ان كان وقت الحاجة متاخرا عن زمان الخطاب فلا نسلم القبح فيهما والا فالقبح مسلم لكنه خارج عن محل البحث ومنها ما هو خارج عن المبحوث عنه وهو قوله رأيت حمارا مريدا به البليد لانه خبر وليس له من حيث كونه خبرا وقت حاجة يجوز التاخير اليه بل يجب فيه مقارنة القرينة حال الخطاب لان تجريده عنها يصيره كذبا لان المدار فيه على مطابقة مدلول الكلام للواقع او الاعتقاد او لهما معا على اختلاف الاراء ولا ريب في قبحه واما ان الفارق بين الحقيقة والمجاز هو القرينة فان اراد مقارنتها للخطاب فهو على اطلاقه مم والاثم ولا جدوى له فيه واما عن الثاني فبان المكلف انما دل على مراده بالكلام مع القرينة اللاحقة له وحدها ولا ريب في ان المجموع دال عليه وما ادعيه من انه لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ فان اراد به دلالة اللفظ على المعنى في الجملة فمم ولا جدوى فيه وان اراد دلالته عليه من حيث كونه هو المراد فمم بعد ما مر القول في نظايره واما عن

من جواز التأخير في الاخبار ففي محله كما عرفت وليس فيه قدح لما ذهبنا اليه واما عن الثالث فبان غاية ما يقتضيه ان يكون الخطاب بالنسبة الى
ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالمجمل وقد بينا جوازه واجازه المفصلون والفرق بين القول بان العام ظاهر في الاستغراق والقول بالتوقف
انما يظهر عند وقت الحاجة حيث يبني من قال بالاول على العموم عند عدم ظهور المخصص بخلاف من قال بالثاني واما عن الوجه الاخير فبان لا نم
ان ايقاع الغير في اعتقاد يخالف الواقع قبيح مطلقا اذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل بل وقوعه في المقام في جانب النقض كما يظهر بالتتبع يعطي بجوازه وقياسه
على الكذب مم اذ لا نم ان الكذب انما قبح لكونه اغراء مخصوصا او من حيث الخصوصية ولهذا يقبح وان لم يؤثر في الاعتقاد ومن هنا لا يقبح خروج
العقيق في ذي الغنى والقبيح في ذي الجميل ونحو ذلك وان اشتمل على اغراء الجاهل بالحال مع قبح اجاره بذلك هذا هو التحقيق الذي لا مزيد عليه في الجواب
ويمكن ان يجاب ايضا بان الاغراء انما يلزم حيث لا يجب التجوز وقد بينا ان الاحتمال قائم فيما قبل الحاجة واصالة الحقيقة بمجردها لا توجب القطع
بارادتها وانما توجب الظن بها ولا نم ان حمل المخاطب عليه اغراء له بالجهل اذ الظن عند العقل كالشك لا اعتداد له به الا حيث ينهض دليل
على اعتباره ومن قال بان من قال الاصل في الاستعمال الحقيقة اراد ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة
لا مطلقا كما توهم فاراد بالحمل ما يوجب القطع بالمراد ولو في الظن كما ذكرنا وح لا يتجه عليه ما اورده بعض المعاصرين من ان تفسير الاصل بهذا المعنى
مما لم يقل به احد وانه لا ريب في ان الظاهر من اللفظ المجرد عن القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة وذلك لان كلام المجيب على ما اولناه به في
الدلالة القطعية دون الظنية نعم يتجه ذلك على ظاهره القول في النسخ فصل النسخ في اللغة للازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته
وللنقل ومنه التناسخ في الابدان والتناسخ في المواريث قيل ومنه ايضا نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه وفيه ضرب من التوسع اذ لا نقل
هناك حقيقة وهل هو مشترك بين المعنيين او حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر اقوال والبحث فيه موكول الى علم اللغة واما عرف الشرع
او المتشرعة فقد ذكروا له حدودا عديدة لا يسلم جلها او كلها عن وصمة الخلل فقال الفخر الرازي هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط
دوام الحكم الاول وقال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقالت المعتزلة
هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وقال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي
مع تراخيه عن موارده واورد على الجميع اولا بان كلا من اللفظ والنص والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكن دفعه بان النسخ
كما يطلق على الرفع كذلك يطلق على ما يدل عليه وتعريفه في اللفظ وما في حكمه مبني على اخذه بالمعنى الثاني ولا خفاء في ان تحديده بكل من المعنيين
يستلزم تحديده بالمعنى الاخر ولهذا يستغني بذكر احدهما عن الاخر وثانيا بدخول اخبار الراوي بالنسخ اذ يصدق عليه تلك الحدود مع انه
خارج عن المحدود وما قيل من ان المراد الرافع بالذات في قول الرازي انما يكشف عنه تعسف واضح وثالثا بخروج النسخ بفعله ص فان
النسخ لا يختص بالقول وربما امكن دفعه عن الحد الثاني بحمل الخطاب فيه على الخطاب النفسي كما يراه الاشاعرة فيتساوى فيه القول والفعل اقول
ويرد عليها رابعا بدخول مثل اخبار الوكيل بالطلاق فان عدمه شرط لدوام الزوجية وبقائه ومثله الكلام في ساير الاخبار والشهادات التي
تظاهر المقام وخامسا بدخول الاحكام الرافعة لاصل الاباحة فانه شرط بقاء الحكم الثابت به عدم مجيء دليل على خلافه مع انه لا يسمى نسخا كما ستقف عليه
وربما امكن دفعه عن الحد الاخير بان المراد بالحكم الشرعي فيه ما يقابل الحكم العقلي وسيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى وسادسا بمثل قوله لا تفعل

بعد قوله افعل كذا الى اقول لك لا تفعل مع انه من باب التقييد بالغاية عند الجماعة وسابعا بان لفظ الظهور في الحد الاول مستدرك فان
مدلول النسخ الانتفاء لا ظهور الانتفاء وان كان اثره لا يظهر في الظاهر الا بعد ظهوره قالوا والقيدان الاخيران من الحد الثاني مستدركان
ايضا اما الاول فلان الرفع لا يكون الا اذا كان الحكم بحيث لولا الخطاب لكان ثابتا واما الثاني فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول وكان دفعا
لا رفعا كالتخصيص وكذلك القيد الاخير من الحد الثالث لما مر مع انه كالحد الاول منتقض ولا يشمل لو قال اوجبت عليك الحج في تمام العمر مرة واحدة
فان قبل المرة يدل على ارتفاع مثل الحكم السابق بعدها وهو وجوب الحج بجميع القيود المعتبرة قلت يرد عليه النقض بكل تخصيص
متاخر ولا يختص بالفرض المذكور وعرفه الحاجبي بانه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فاحترز بقيد الشرعي عن رفع المباح الثابت بحكم الاصل
فان رفعه ليس بنسخ والا لكان ثبوت كل حكم مما عدا الاباحة نسخا وليس كك وكذا الحال في رفع ساير الاحكام العقلية الظاهرية كوجوب
تحصيل العلم بالبراءة عن المكلف به ومنه ترك المباح المشتبه بالحرام كالتخيير من المقدمات البدلية الى غير ذلك من احكامها الظاهرية واما
الواقعية منها فهي غير قابلة للنسخ وخصص بعضهم كالعضدي لذلك برفع الاباحة الاصلية منزل على التمثيل بالغالب وبقوله بدليل شرعي
عن رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون فان الحكم هناك انما يرتفع بطريان تلك الاحوال بحكم العقل واما قوله ص رفع القلم عن ثلثة
فبيان لكونها رافعة ومؤكد لما دل عليه العقل عند ورود الخطاب السابق ويشكل هذا على قولهم بنفي التحسين والتقبيح العقليين وبقيد المتاخر
عما لو لم يتاخر الواقع كقوله صم الى اخر الشهر وجعله العضدي قيدا توضيحيا لان دلالة الكلام بالتمام فلم يثبت ما قبل الكلام حتى يرفع
اقول ويرد على طرده اولا بما مر في الايراد الرابع والسادس وثانيا بالمخصص والمقيد المتاخرين فانهما دليلان شرعيان يرفعان
الحكم الشرعي عن بعض موارده وثالثا بالدليل المعارض الاقوى اذا وجده المجتهد بعد ان افتى بمقتضى الاضعف ورابعا بما دل على ارتفاع الحكم
الثابت بالخطاب اللفظي عن موضوع معين عند طريان وصف عليه او ورود متاخر عنه كارتفاع نجاسة العصير بعد ذهاب ثلثيه
بما دل على ارتفاعها بعده وكارتفاع نجاسة النجس بعد الاستحالة او المتنجس بعد الغسل المعهود بما دل عليه من النص اذا كان وروده
متاخرا الى غير ذلك مما لا حصر له لا يقال انما يرتفع الحكم هناك بالسبب الطاري لا بالخطاب اللاحق فانه انما يكشف عنه لانا نقول سببية الطاري انما
هو بجعل الشارع ووضعه وهو حكم شرعي فالارتفاع في الحقيقة انما يكون به وخامسا بان تغيير الحكم الشرعي بما ورد خطاب من الشارع
به مما لا يساعد عليه اللفظ فان المتبادر منه ما من شانه ان يكون ماخوذا من الشارع سواء استقل باثباته العقل اولا كما تقدم وصدر
الكتاب في تعريف الفقه ومع التنزل فيمتنع عدم ورود خطاب لفظي بالاباحة الاصلية كيف لا وهو مفاد قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ما اتيها وقوله ص رفع عن امتي الى قوله وما لا يعلمون وما ورد من انه لا يكلف الا بعد البيان الى غير ذلك ويمكن النقض عن
ما اوردناه في الايراد الرابع وما ذكرناه في الوجه الثاني والثالث بان المراد بالحكم الواقعي فقط والحكم الثابت في تلك الموارد انما هو
حكم ظاهري اما في الاول فلان الاخبار انما يكون رافعا بالقياس الى الظاهر واما بالقياس الى الواقعي فانما هو بيان لوجه الرافع واما في الثاني
فظ واما في الثالث فلان الحكم الاول ان كان ظاهريا فلا اشكال وان كان واقعيا فهو لا يرتفع بالدليل الثاني وانما تعذر المجتهد به ومن
هذا الجواب يندفع الاشكالات التي اوردناه على الحدود السابقة ايضا لكن يشكل على تقدير تغير النسخ بالارتفاع وعما اوردناه في الايراد

السادس بانّ ديد الحجيّة في الدليل الشرعي معتبر وظ ان قوله لا تفعل انما يرفع من حيث كونه قول لا تفعل الا من حيث كونه دليلا شرعيا وان كان
في نفسه دليلا شرعيا لكن يبقى الاشكال اما اذا جعل الغاية نفس الدليل الشرعي كما اذا قال صم الى ان تقف على دليل شرعي بنقيض عدم وجوبه و ستقف
عليه ويمكن دفعه بالتزام كون مثله نسخا اذ كان الرفع في الواقع بذلك الدليل كما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله و عن الرابع بانّ الظاهر من نسخيته
الدليل استقلاله في رفع ثبوته وظ انّ الرفع هناك لا يستند اليه على الاستقلال بل بضميمة طريان المورد و عن الخامس بانّ الحكم الشرعي
كما يطلق على المعنى المذكور والحكم العقلي لكن قد يطلق على ما يقابله وهو المراد به هنا ولو بقرينة بيانه و ورود الخطاب اللفظي بمقتضاه لا يخرجه عن كونه
عقليا لسبق حكم العقل به فيكون ذلك له كالخطاب الدال على ارتفاع التكليف بالعجز مع استقلال العقل به ومثله الكلام في وجوب المقدمة وقد
ظهر مما حققنا ان حد الحاجبي اظهر الحدود والترادد فيما في المقام وقد اختاره العلامة مرة وزاد عليه قيد على وجه لولاه لكان ثابتا واحترز به عما
لو نهى عما امر به على الاطلاق بعد الاتيان به مرة فانّ مقتضاه رفع الحكم السابق ولا يعد نسخا وضعفه ظ لانّ الامر ان كان للدوام كان النهي رافعا
له فيكون نسخا قطعا كما لو صرح بالدوام فلا وجه لاخراجه مع انّ القيد المذكور لا يساعد على خروجه وان لم يكن للدوام كان الحكم مرتفعا بفعل الامتثال
فلا يكون الرفع بالنهي حتى يحتاج دخوله في الحد وجعله الفاضل المعاصر احترازا عن الحكم المحدود الى وقت والوارد بصيغة الامر بناء على عدم افادة للتكرار
فيقرّ اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك في لفظه وفيه نظر لانّ التحديد بالوقت ان كان مقارنا
للخطاب فهو خارج بقيد المتأخر وان تأخر لم يخرج بالقيد المذكور واما ما ذكره من انّ الحكم الثابت بالامر المطلق قابل للاستصحاب فان اراد انه مما يقيم اثباته
بدليل الاستصحاب فضعفه ظ وقد مرّ التنبيه عليه في مبحث الامر وان اراد انه لما يجوز بقائه في الواقع ففيه انّ النسخ ليس عبارة عما يرفع احتمال الحكم بل ما
يرفع الحكم المتحقق وما توهم من انّ الرفع في الحد ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء الممتنع في حقه تعالى فليس بشيء لانّ البداء انما يلزم مع اذا جعلنا النسخ
عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقائه فيه واقعا وليس كذلك بل هي عبارة عن رفعه عن مورده في زمان ثبت بقاؤه فيه قبله لا بقيد وبالجملة فكما انّ ثبوت
الحكم واقعي مستند الى الارادة الحقيقية ان كذلك رفعه ايضا واقعي مستند الى رفع تلك الارادة فانّ رفع السبب رفع للمسبب كما انّ ايجاده ايجاد له ومنع
الرفع اعلام انتفاء الشيء بعد ثبوته وكما انّ وجوه الممكن مستند اليه تعالى كذلك عدمه مستند اليه تعالى مع انه ان جعل عبارة عن رفع الحكم بالنسبة الى
زمان ثبتيه بقاؤه فيه فهو انما يوجب للبداء اذا قلنا بانّ التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية او عدمها ولو قلنا بانه عبارة عن امر جعلي وفيه
لا يستلزم الارادة الحقيقية فلم يلزم عليه بداء ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب والآية بمعنى اخراجها عن كونها كتابا
وقرآنا ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم لانّ كونها كتابا وقرآنا حكم وضعي ومرجع النسخ الى رفعه فيجوز ان يكون النسخ حقيقة فيه بالاشتراك المعنوي او اللفظي
او مجازا لوجود العلاقة واما الانساء فهو نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه الذكر وفرّق الزمخشري بينه وبين النسخ بانّ النسخ اذهاب الى بدل والانساء
اذهاب لا الى بدل وهو لا يلائم قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها لانّ ظاهره الاتيان بالبدل على التقديرين فصل اختلفوا
في انّ النسخ هل هو رفع للحكم الشرعي او بيان لانتهائه او ربما كان في الحدود السابقة ما يشير الى ذلك ولنحرّر او لا محل البحث فنقول لا كلام
في ان وقوع النسخ وقوع امرين احدهما ارتفاع الحكم السابق والثاني طريان ضده من احد الاحكام الامر بالنسبة الى من يتحقق في حقه
مع شرائط التكليف لكن يتوقف الثاني على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام والقول بانّ الخلو من الجمع ايضا ضد وانما تصوير النزاع

في مقامين

في مقامين الاول انّ ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى طريان الضد او يستند الى نفسه ويكون طريان الضد من المقارنات او من لوازم
الموضوع وهذا النزاع على ما نبه عليه الفخر الرازي ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من انّ الاعراض هل تبقى بعد وجودها فيكون زوالها
بطريان الضد او لا تبقى فيكون زوالها بنفسها الثاني انّ الحكم السابق هل كان متناولا لما بعد زمن النسخ ايضا بحسب الواقع فلا يرتفع او
يختص بما قبل وان كان بعمومه متناولا لما بعده بحسب الظاهر فيرتفع الحكم بنفسه فيكون الناسخ مثبتا للغاية كاشفا عنها وعلى الوجهين فالنزاع
غير لفظي وتوهم العضدي انّ نزاعهم في المقام لفظي وجوده بانّ القول بانّ النسخ عبارة عن انتهاء امد الحكم يحتمل وجوها ثلثة اثنان فاسدان
و واحد لفظي لانهم ان ارادوا انّ كلا من الحكم والتعليق قديم فلا يتصور رفع شيء منهما فهذا فاسد لانّ انتهاء الحكم على ما التزموا به يستلزم
رفعه وان ارادوا انّ المتعلق بفعل مستقبل لا يمكن دفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فاسد لانه يستلزم القول بامتناع
النسخ قبل العمل وهم لا يقولون به وان ارادوا انّ النسخ بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فهذا مراد
القائلين بالرفع فالنزاع لفظي وفيه نظر لانا نمنع حصر القسمة لجواز ان يراد بالانتهاء عدم الحاجة الى طريان الضد كما انّ المراد بالرفع
ثبوت الحاجة اليه او نختار القسم الثاني ونقول ان ارادوا انّ المتعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه واما المتعلق به بحسب الظاهر فجائز
الرفع ومنه النسخ قبل العمل لكنه ليس من باب الرفع حقيقة بل من باب الارتفاع مع انّ ورود الاشكال عليهم لا يقتضي ان يكون نزاعهم لفظيا
واما ما ذكره اخيرا من انّ مراد القائلين بالرفع انه بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فتأويل بعيد بل التحقيق انهم
ارادوا انه رافع بحسب الواقع كما يفصح عنه ادلتهم اذا عرفت هذا فالحق ان تحقيق المسئلة مبني على تحقيق التكليف فان الارادة الحقيقية تعين ان يكون
النسخ كاشفا عن ارتفاع الحكم بالنسبة الى زمن النسخ ومفيدا لانقضاء امده وامتنع ان يجعل رفعا حقيقيا للحكم الثابت في زمن النسخ
والا لاستلزم البداء وهو ممتنع في حقه تعالى نعم يصح ان يقال ح بانّ النسخ رفع حقيقي للحكم الثابت قبل زمن النسخ من حيث انّ وجود
الحكم وعدمه كليهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يقال انه يثبت الحكم ويوجده بارادة المستندة الى اختياره كذلك يصح ان يقال انه
يرفعه وينفيه بعدم ارادة المستندة الى اختياره اذ ليس موجبا في شيء منهما الا انّ القائل بالرفع لم يرد به مثل ذلك فانّ الرفع بهذا المعنى متحقق
في كل ذي غاية ولا اختصاص له بالنسخ وان جعلناه عبارة عن مجرد امر اعتباري يحدثه المكلف كالزامه به او جعل الفعل في حقه بحيث يستحق
عليه الثواب او العقاب او جعلناه اعمّ منه ومن المعنى الاول فالحق انه يصح ح ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في من الرفع
لولا الرفع وسيأتي لهذا مزيد بيان احتج الاولون بانه قد ثبت تعلق الخطاب بالفعل فلا ينعدم لذاته والا امتنع وجوده لامتناع تخلف الذاتي
عنها بل بغيره وليس الا طريان الناسخ وفيه نظر لانه ان اريد ثبوت تعلق الخطاب بالفعل ثبوته ظاهرا فهذا خارج عن محل النزاع وان اريد ثبوته
واقعا فهو اول الكلام ولو سلم فيجوز ان لا يكون انعدامه لطريان الضد بل لانعدام سببه بناء على انّ الممكن الباقي يحتاج في بقائه كما هو
التحقيق احتج الآخرون بوجوه الاول انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والا لكان مرتفعا بطريان الضد وهو باطل لانّ انتفاء
الضد الباقي بالطاري ليس باولى من انتفاء الضد الطاري بالباقي فان قيل يجوز ان يكون الطاري اقوى اما لانه حال حدوثه مع السبب في تقوي
تعلقه به بخلاف الباقي فانه منقطع عن السبب او لانه يشتمل على افراد متعددة والباقي فرد واحد اجيب عن الاول بانّ الثاني ايضا متعلق

بالتسبب لما تحقق في محله من ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا الى العلة لان العلة علة الحاجة هي الامكان دون الحدوث وعن الثاني بانه
يقتضي بوارده الامثال او هو صحيح ولو نزل السؤال على انه يجوز ان يشتمل الطاري على افراد متعددة وهمية ولا يشتمل عليه الباقي فيرجع لتحصيله
الى جواز ان يكون الطاري بالنسبة الى مرتبة لم يندفع بالجواب المذكور نعم يدفعه ان ذلك يوجب علم جواز نسخ الاحكام الاربعة الاقتضائية
الى الاباحة والاقوى منها كالوجوب الى الاضعف كالاستحباب والقائل به وربما اقتصر بعضهم للحجة المذكورة بان الطاري اما ان يقتضي عدم الباقي
حال وجوده او حال عدمه وكلاهما محال اما الاول فللزوم اجتماع الضدين واما الثاني فلان عدمه لا يؤثر والا امتنع وجود الحكم اولا ايضا
لسبق العدم وضعفه ظ لانا نختار انه يقتضي عدم الباقي حال وجوده ولا يلزم اجتماع الضدين اذ حال وجوده حال عدم الاخر ضرورة ان
العلة والمعلول متقارنان في الزمان وان ترتبا في الرتبة الثاني ان حكم الله تع خطابه وخطابه كلامه وهو قديم فيمتنع عدمه واجيب بان
خطابه تع حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد يجاب بان خطابه تع قديم وتعلقه حادث فيصح رفعه ويرد ان الخطاب امر نسبي يمتنع
تعلقه الا متعلقا فحدوث احدهما يستلزم حدوث الاخر الثالث انه تع اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فعلى الاول يستحيل
النسخ ويخرج عن محل البحث وعلى الثاني ينتهي الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب واجيب بانه يجوز ان يكون قد علم الانقطاع بالنسخ
فلا يلزم الانقطاع عنه فصل لا ريب في امكان النسخ ووقوعه مط وفي خصوص القرآن وخالفه اليهود في الاول والاصفهاني في الاخرين
ضعيفة وشبهتهم واهية لا تليق بالذكر والضرورة تنادي بخلافه عن شروطه وهي امور الاول ان يكون الناسخ والمنسوخ ثابتين بالخطاب
الشرعي فقط فلو كانا او احدهما ثابتا بخطاب العقل لم يكن نسخا وان عاضده خطاب شرعي والا لكان جميع الاحكام التكليفية
نسخا من حيث رفعها لحكم الاباحة الاصلية ولكان طريان جميع الموانع العقلية نسخا من حيث رفعها للاحكام الثابتة قبل طريانها
ولو بخطاب شرعي والا لكان مانعية تلك الموانع ثابتة بالخطاب الشرعي ايض نعم لو ثبت الاباحة الواقعية في مورد بخطاب الشرع ثم
رفعت كان رفعها نسخا والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب الشرع بالاباحة عند عدم قيام دليل على خلافها بطريق العموم
ان الاول يدل على الحكم الواقعي وهو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني فانه انما يدل على الحكم الظاهري وقد دل عليه العقل ايض وكذا الحال فيما
اذا دل العقل على فساد معاملة وانقطاع للاصل وان عاضده في افادة ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معاملة
واقعا ثم رفع بخطاب اخر فانه يعد نسخا وكذا الكلام في وجوب التجنب عن الشبهة المحصورة من حيث توقف تحصيل العلم
الواجب عند العقل بحكم الاصل عليه فلو دل خطاب شرعي على عدم وجوب تحصيل العلم واقعا ثم دل خطاب اخر على رفعه كان نسخا واما
رفع وجوبها مع بقاء وجوبه فهو بعد نسخا ان نص على وجوبها من باب المقدمة كما في المقدمة الشرعية على ما سياتي ان شاء الله تعالى ومنها ان
يكون حكم المنسوخ مستمرا ولو في الظاهر فلا بد ان يكون عمومه او اطلاقه متناولا لزمن النسخ ايض وان كان منقطعا بعده فلو قال صم الى الليل
لم يكن ارتفاعه عند الليل نسخا نعم لو رفع قبل الليل كان نسخا وقد الحق العلامة ره اشتراط الاستمرار وينبغي تنزيله على ما ذكرناه ومنها
ان يتاخر الناسخ في الورود عن المنسوخ فلو تقارنا لم يكن نسخا نعم ربما امكن فرضه فيما اذا كان الفعل المكلف به يسيرا تيسر
حال الخطاب فاتى به ثم قارنه الناسخ كما لو قال تصدقوا في كل يوم بدرهم فتصدقوا به من حينه فقال نسخ عنكم ولو فسر التاخير بتخلل العمل كان

عكس الشرط

عكس الشرط لكن يفسد طرده عند من اجاز النسخ قبل حضور وقت العمل ولا يشترط ورود الناسخ عند انتهاء زمن المنسوخ بل يصح ان
يتقدم عليه فلو قال لا تفعلوا كذا ابدا ثم قال يجوز لكم ذلك بعد مضي مدة كذا كان نسخا وهل يعتبر تاخر الناسخ بالبيان التفصيلي والاجمالي او يكفي
تاخر بيانه التفصيلي وان قارن بيانه الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى ره الى الاول على ما حكي عنه في المعالم وذهب العلامة ره في
التهذيب الى الثاني وتظهر الثمرة في مثل قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه ثم نسخه فانه على الثاني نسخ بخلافه على الاول والمختار عندي هو الثاني
للاتفاق على ان شريعة نبينا ص ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء ع مع انهم ع قد اخبروا قومهم ببعثته وبنسخ دينه ساير الاديان
كما يدل عليه قوله تع ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فلم يقدح ذلك البيان الاجمالي في كونه نسخا ومنها ان يكون الفعل
مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهة حسنة كالايمان او جهة قبحه كالكفر امتنع طريان النسخ عليه لادائه الى الاخلال
باللطف واما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة منة منه تع عليهم فان قلنا بعدم استقلال العقل بقبحها فلا اشكال وان قلنا
باستقلاله به امكن دفعه بان الرواية انما دلت على نفي المؤاخذة من حيث التفضل وهو لا ينافي التحريم من حيث ثبوت الاستحقاق
هذا على ما تداول بينهم من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل من حسنه وقبحه واما على ما نراه من انه تابع لجهات التكليف وانها
لا تنحصر في جهات الفعل فلا بد من تبديل هذا الشرط باشتراط كون التكليف مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين امتنع النسخ ولا
اشكال في النية فصل لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل او لم يقع كما في الواجب التعييني العيني وبدونه كما في
الواجب المخير اذا اقتصروا على احد فرديه او افراده سواء حضر زمان الباقي او لم يحضر او كان التكليف مشروطا بشيء فالتزموا
ترك شرطه كوجوب تقديم صدقات بين يدي نجوى الرسول ص المشروط بارادة النجوى اذا تركوها والمراد تعلقه بما بعد وقت
العمل سواء ورد قبله او حاله او بعده ثم العبرة بوقت العمل في غير الموسع بانقضاء زمن يتمكن المكلف من ايقاع الفعل فيه
على وجهه فدخل نسخ الواجب المشروط بعد مضي زمن يتمكن المكلف من ايقاع الفعل فيه على وجهه وخرج النسخ في اثناء العمل فانه من باب النسخ
قبل العمل واما الموسع فالعبرة فيه باحد الامرين من وقوع الفعل او انقضاء الوقت اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الفعل في بعض
الازمنة يقوم مقامه في الجميع كما هو شان البدلية فيكون النسخ بعده وقبل انقضاء الوقت بمنزلة النسخ بعد انقضائه ومثله ما
لو خيره بين اجزاء الوقت او افراده سواء اتحد الفعل او تعدد واختلفوا في جوازه قبل وقت العمل بمعنى تعلقه بما قبله كما لو قال
صم يوم الخميس ثم قال قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس فذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنع منه اخرون احتج المانعون بوجهين الاول
انه لو جاز ذلك للزم البداء لاستلزامه التغير في الارادة مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة وهو ممتنع في حقه تع الثاني ان الفعل ان كان
مشتملا على مصلحة امتنع النهي عنه فيمتنع النسخ والا امتنع الامر به فان قيل يجوز ان يكون الناسخ متعلقا بمثل ما تعلق به المنسوخ
لا نفسه قلنا ان كان الحكم الاول باقيا فلا نسخ والا عاد الاشكال او نقول ان امكن التميز بينهما فلا نسخ والا لزم التكليف بما لا يطاق
لتعذر الامتثال احتج المجوزون بوجوه الاول قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بعمومه يتناول محل النزاع ايض ويمكن دفعه
بانه علق المحو على المشية ونحن نمنع حصولها في المقام لما دللنا عليه من استلزامه للبداء وهو محال في حقه تع فيخص المحو بالحوادث

ولا يستلزم الكذب لانّ الامور المثبتة في اللوح امّا اخبار رسومه فتكون مقيّدة بما اذا لم يمنع مانع امّا تقييدا صريحا او مفهوما من فحوى الاصطلاح
الذي بني عليه مراد ذلك اللوح وبالجملة فهي اخبار معلّقة على عدم المانع وانّما يلزم الكذب لو كانت اخبارا بتيّة واما عبارة عن اقتضاءات
حمليّة متعلّقة بامور مستقبلة لظهور القوى العالية المدبّرة لما تحتها باذن باريها فتنكشف تلك الامور عليها او على ابصار المشاهدين
لها انكشاف الخطوط المرسومة على الالواح ثمّ يحجر ونا عن مقتضاها لكونها عللا ناقصة او لكونها مبادي اقتضاء الاحقيقة اقتضاء فقضاءات
الخفية يظهر فيها عند قرب زمن الوقوع فيظهر فيها خلاف ما ظهر فيها اولا وعلى هذا فلا اشكال رأسا اقول لي الذي يظهر لي انّ المرسوم في اللوح
المذكور اوامر آلهية متعلّقة بامور تكوينيّة متوجّهة الى الملائكة القدسيّة المدبّرات لما تحتها باذن باريها بحكم ربانيّة مقتضية لذلك ثمّ
قد يوجد هناك ما يقتضي عدم وقوع بعض تلك الحوادث فينتسخ عنهم تلك الاوامر الى غيرها ولولا ورود النسخ لصدر عنهم تلك الامور
التزاما بها اولانهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومن هذا الباب اندفاع البلاء بالصدقة وامتداد العمر او قصره بصلة
الارحام او قطعها واليه يرجع امر الشفاعة فانّ العبد الآثم قد يكون مستوجبا لدخول النار مع عدم شفاعة شفيع فيؤمر به الى النار
ثمّ تدركه الشفاعة من اهلها الاهليّة لها فينتسخ ذلك الامر ويؤمر به الى الجنّة والسرّ في ذلك انّ اهليّة الشيء واستعداده التي تنشئ عن
الحكم الظاهرة او الكائنة على نوعين اهليّة سابقة وان كانت لامور لاحقة واهليّة لاحقة مخالفة للاهليّة السابقة والاوامر المتفرّعة جهاتها على
جهات المأمور به تتبع لما له من الاهليّة الفعليّة وان شئت توضيح ذلك فانظر الى الاوامر المنجزة المتعلّقة بامور متأخّرة كالحجّ بالنسبة
الى المستطيع النائي والتعليقة التي لم تحقق بعد وهي معلّقة عليها كالصلوة قبل دخول الوقت فانّ المكلّف لما كان له اهليّة التكليف
بالحجّ قبل حضور وقته امر به لكنّه لم يكن له اهليّة التكليف بالصلوة قبل دخول الوقت تاخّر التكليف بها الى دخول الوقت وبهذا البيان تمّ مقصوده
المستدلّ بالآية وان كان ما اورده في توجيه الاحتجاج بها قاصرا عن افادته الثاني انّ ابراهيم ع امر بذبح ولده اسمعيل ع بدليل قوله تعالى اني ارى
في المنام اني اذبحك وقوله يا ابت افعل ما تؤمر وقوله انّ هذا لهو البلاء المبين ونسخ عنه الامر قبل وقوع الذبح بدليل قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم اذ لو كان
قد ذبح لما احتيج اليه واذا ثبت وقوعه ثبت جوازه لاستحالة وقوع غير الجائز منه تعالى والجواب عنه وجوه الاوّل انّه لم يأت في المنام بفعل
الذبح بل بمقدّماته واطلاقه على مثل ذلك امر شايع والدليل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فانّ التصديق المتعدّي بنفسه ظ في جعل الشيء
صادقا مطابقا للواقع وتصديق الرؤيا انّما يتحقّق اذا كان الصادر منه في المنام نفس المقدّمات التي اتى بها في اليقظة دون الذبح فلا يلزم
النسخ قبل العمل واما عدّ ذلك بلاء فمن حيث توطين النفس على الذبح على تقدير الامر من حيث قضاء الظ بورود الامر بالذبح بعد الامر بمقدّماته
واما الفداء فيجوز ان يكون عمّا قضى الظ بوقوعه او عمّا كان يؤمر به على تقدير عدمه وما توهّم من انّ ذلك يوجب الظنّ الكاذب والاجتهاد
على الانبياء وانّهما باطلان فيبطل اذ لانم لزومهما امّا الاوّل فلانّه يكفي في ترتّب الامرين من الابتداء والفداء مجرّد الخوف وهو لا يستلزم
الظنّ على انّا لانم امتناع الظنّ الكاذب على الانبياء مط اذ لا دليل عليه وامّا الثاني فواضح مما مرّ فان قيل لا يمكن حمل قوله اذبحك على فعل مقدّمات
الذبح مجازا فيبقى التصديق على ظاهر معناه لكن يمكن حمل التصديق على تصديق البعض الذي هو في معنى تصديق الكلّ في الدلالة على التسليم و
الانقياد من العزم على الفعل والاتيان بمقدّماته القريبة فيبقى قوله اذبحك على ظاهر معناه قلنا يكفي في النقض ما اداه اخصم احتمال ما ذكرناه

فلا يتم له

فلا يتم له الاستدلال الثاني يجوز ان يكون امره تعالى اياه بذبح ولده مشروطا بالمكان صدوره عنه ع وحيث خفي عليه ذلك ووجد نفسه تحت الظنّ متمكّنا
وجب عليه الاقدام عليه فلما اقدم واشرف عليه عرف من نفسه عدم التمكّن فانكشف له عدم التكليف الواقعي وامّا حديث البلاء والفداء على هذا
فكما مرّ الثالث انّه ع لم يؤمر بالذبح بخطاب لفظي وانّما رأى في منامه انّه متشاغل به كما يدلّ عليه قوله تعالى اني اذبحك وقد كان مأمورا بان يأتي في الخارج بما
يراه متشاغلا به في المنام كما يدلّ عليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر وهذا التكليف ممّا لا يستقلّ به العقل مع الظ فلا بدّ ان يكون قد استفاده من
خطاب لفظي او شبهه منّا ولا لعمومه واطلاقه تلك الواقعة فوجب عليه الاقدام على الفعل بعد الرؤيا حيث لم يعثر قبل الاشراف عليه على ما يوجب التخصيص
او التقييد ثمّ لما عثر عند الاشراف والتوطين عليه ترك الفعل وحصل الابتلاء وناسب مجيء الفداء فيكون ما دلّ على عدم وجوب الذبح عليه عند
الاشراف مخصّصا للعموم او مقيّدا للاطلاق لا ناسخا للتكليف اذ لم يكن على هذا هناك تكليف في الواقع الرابع انّه ع امر بالذبح واتى به لكن الله تعالى
اوصل ما قطع كما ورد في بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير واضح امّا الفداء فيجوز ان يكون بدلا عمّا تقتضيه العادة بوقوعه بعد الذبح من
زهوق الروح وانقطاع الحيوة وامّا ما ذكره بعض المعاصرين في دفع هذا الوجه من انّ المتبادر من الذبح المأمور به هو ما يزهق الروح فيرجع
الى اخراج الكلام عن الظ فضعيف لانّ المفهوم من الذبح لا سيّما في المقام ليس الا قطع الاوداج وزهوق الروح من لوازمه العاديّة المتفرّعة
عليه وليس بمعتبر في التكليف الثالث ما ورد في بعض الاخبار المستفيضة من انّ الامّة كلّفت من ليلة المعراج بخمسين صلوة ثمّ لم يزل النبي
يراجع الى ان عادت خمسا واجيب بالطعن في تلك الاخبار حيث انّها تتضمّن الطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة
وضعفه ظ لانّ ذلك من باب الشفاعة شفقة منه ص على الامّة ولا جواز فيه اصلا لانّ شفقته تعالى على الامّة اكثر من شفقته ص عليهم فلو كان حكمه
تقتضي التخفيف لكان اللازم وقوعه منه تعالى قبل المراجعة والا لم يجز وقوعه منه ص لانّا نقول هذا منقوض بالشفاعة عن الذنب مع انّ
ثبوتها ضروري والحلّ انّ الحكمة قد تقتضي وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلها مع انّ ذلك كلّه في الحقيقة راجعة اليه فان قيل
لعلّه ص لم يكن مأمورا بالخمسين بل كان الحكم بالنسبة الى الامّة فقط وهم ايضا غير مأمورين به لارتفاعه قبل التبليغ ولا تكليف الا بعد البيان
قلنا الظ مشاركته ص لهم في الحكم والتبليغ انّما هو شرط الفعليّة التكليف في الاشكال متّجه على مط التكليف بناء على انّه من قبيل الارادة
فان قلت لعلّ امرهم بالخمسين كان مشروطا بعدم مراجعة النبي ص وبعد ما انكشف انتفاء الشرط فارتفع التكليف قلت المفهوم من روايات
الباب انّ التكليف قد ثبت ثمّ ارتفع بالمراجعة لانّ المراجعة كشف عن ارتفاعه واقعا الرابع انّه يحسن من المولى ان يأمر عبده بخياطة
ثوبه بشرط ان لا ينهاه عنها فكذا يحسن من الشارع واجيب بانّ جواز ذلك من المولى انّما هو لجواز وقوع البداء منه وهو ممتنع في
الشارع فيمتنع سريان الجواز اليه ولو اريد جواز ذلك من المولى من غير ان يقع منه بداء اتّجه المنع من حسنه لانّ هذه الدعوى في مرتبة
المدّعى الرابع انّ التكليف قد يشتمل على مصلحة في وقت دون وقت فيثبته المكلّف حيث يشتمل على المصلحة ويرفعه حيث لا يشتمل عليها وان
اشتمل الفعل عليها في الوقتين والاظهر ان يق كما يحسن الامر لمصالح ناشئة من المأمور به كذلك يحسن لمصالح ناشئة من نفس الامر وتلك
المصالح قد تحصل ويرتفع قبل الفعل فيأمر وينسخ قبل الفعل لحصول المقصد واجيب بانّ حسن التكليف تابع لحسن الفعل فاذا قدر حسنه
في الوقتين لزم منه حسن التكليف في الوقتين بالضرورة وفيه نظر يظهر ممّا حقّقه في مباحث الادلّة العقليّة هذا ملخّص كلمات القوم بتصرّفات

لائقة بها والتحقيق ان قلنا بان النسخ عبارة عن رفع النقل بالحكم الشرعي كما نص عليه العضدي ومثله بالوفسر برفع الحكم الظاهري فالقول بجوازه قبل حضور وقت العمل مما لا يقبل النزاع ولا تنهض حجة المانع على منعه لكن تعريف النسخ بهذا المعنى مما لا يكاد يصح لانتقاضه بالتخصيص والتقييد المتأخرين وبقرينة التجوز المتأخرة وغاية ما يمكن ان يق في الفرق ان الحكم الظاهري الثابت في المنسوخ مما يعتبر فيه ان يتعلق غرض المكلف باثباته في الظاهر والاختبار بخلاف الصور المذكورة فان الحكم الثابت فيها في الظاهر مما لم يتعلق قصد المكلف باثباته وانما وقع منه لمجرد عدم الداعي الى تعجيل البيان او لوجود ما يقتضي التأخير مما عدا ما ذكروا انت تعلم ان حدودهم المذكورة مما لا تساعد على ذلك وان قلنا بان النسخ رفع للحكم الواقعي فان جعلنا التكليف عبارة عن الارادة الحتمية فامتناعه قبل حضور وقت العمل في حق من يمتنع عليه البداء مما لا يقبل النزاع ايضا وكذا لو فسر الحكم الواقعي بالحكم المسطور في اللوح المحفوظ وحجج المجوزين لا تنهض باثبات جوازه مثلا وان جعلنا التكليف عبارة عن امر حقيقي مغاير للارادة كما مر وجعلناه عبارة عن الارادة المبرزة او الاحكام المسطورة في لوح المحو والاثبات تجاوز رفعه قبل وقت العمل مما لا ينبغي التأمل فيه ولا يساعد على دفعه حجة المانعين لانه لا يوجب البداء الممتنع ولا دلالة للعقل على امتناع تعلق التكليف بهذا النحو بما لا مصلحة في فعله اذا تعقبه الاعلام برفعه قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه حكاية ابراهيم ع ويستقيم تدليلات الاخيرات على ما وجهنا بها عليه ثم ان السيد العميد اعترض على الاشاعرة بانهم قالوا بجواز النسخ قبل وقت العمل مع مصيرهم الى ان الامر انما يتوجه الى المأمور عند مباشرته للفعل وان الامر السابق على الفعل اخبار بوقوع الامر حال الفعل فان الاول ينافي قولهم هنا بثبوت الامر قبل وقت العمل والثاني يستلزم الكذب اذ الفرض انتفاء التكليف حال الفهم اقول فما عزاه الى الاشاعرة من الامرين المذكورين مما لم اقف له على اثر في كلامهم وقد نقل العضدي الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل ثم او ورد انهم في التكليف حال الفعل نعم ذكر الشيخ الاشاعرة ان لا قدرة على الفعل الا حال وقوعه ولعل ذلك اوهم مصيره الى ان لا تكليف قبل الفعل او لا تكليف بغير المقدور ثم فرع عليه المسئلة الثانية لكن اصحابه الزموه بالقول بجواز التكليف بالمحال وهو المناسب لمصيره الى ان افعال العباد اضطرارية ثم لم يتم النقل المذكور فيمكن دفع الاشكال الاول بان شائبة حصول الحكم عند الفعل حاصلة قبله والنسخ انما يكون باعتباره والثاني بان الاخبار المذكورة مقيدة بما اذا لم يطرد النسخ ولا يقدح عدم التصريح به لانه مفهوم ضمنا فصل اختلفوا في النسخ لا الى بدل فذهب الاكثرون الى الجواز وهو الحق والآخرون المنع ولنحرر اولا محل النزاع فنقول لا ريب في ان النسخ كما يقتضي رفع الحكم المنسوخ كذلك يستلزم ثبوت حكم آخر بناء على امتناع خلو الواقعة عن جميع الاحكام فالبدل المبحوث عنه في المقام ليس مطلق البدل وانما هو البدل الشرعي اعني الحكم المدلول عليه ببيان شرعي وان كان اباحة فانه الذي يمكن انفكاكه عن النسخ حيث يقع بلفظ النسخ وشبهه فان الاباحة انما تثبت بحكم العقل لا ببيان الشرع والعضدي خص البدل بالبدل التكليفي ولم اقف على ماخذه وكان منشاه ان النسخ لا ينفك عن ثبوت بدل ما فتعين ان يكون المراد به البدل التكليفي وضعفه ظ مما مر وان اطلاق الدال ينصرف الى البدل التكليفي في مثل المقام وهو غير بعيد الا انه في محل المنع وهل النزاع في مطلق النسخ حكما كان المنسوخ او تلاوة او في نسخ الحكم فقط دون التلاوة وجهان وبعضهم كالعضدي خص النزاع بنسخ الحكم وهو الاظهر ثم المراد بالجواز هنا عدم ما يعين عدمه ولو من الشروع وبعدم الجواز وجود ما يقتضي ذلك فقول العضدي في بعض منهياته في الاحتجاج بالآية بانها انما تقتضي عدم الوقوع والنزاع في الجواز بعيد اذ ليس الى انكار الجواز العقلي بعد البناء على جواز النسخ اذا عرفت هذا قلنا على الجواز عدم

ما يقتصر المنع

ما يقتصر المنع لما سبق من ضعف ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح للمنع سواء وايضا لو لم يجز لما وقع في الشرع وقد وقع كنسخ تقديم صدقات بين يدي النجوى بناء على انه لم يجعل له بدل كما هو الظ ويعاضده الاصل واما قوله تعالى بعد ذلك فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة و آتوا الزكوة فلا دلالة له على بدلية اقامة الصلوة وايتاء الزكوة عنه لثبوتهما قبل نسخه ايضا بل المقصود منه تاكيد بفعلهما كما يظهره بالنظر الى ما يقع من نظائره في المخاطبات العرفية احتج الخصم بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها واجيب بوجوه الاول ان المفهوم من نسخ الآية نسخ لفظها لا نسخ حكمها فلا دلالة فيه على المجيء بالبدل في الثاني وما يقال من ان النسخ حقيقة شرعية في نسخ الحكم كما يدل عليه حده وهو المعروف فحمله على نسخ اللفظ مجاز فلا يصار اليه من غير قرينة مدفوع بالمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك لجواز ان يكون باقيا على معناه الاصلي اعني الرفع مع ان دعوى اختصاصه في العرف بنسخ الحكم في محل المنع لامكان دعوى اشتراكه بينه وبين نسخ اللفظ الثاني ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت نسخه فان المصالح في الافعال مما يجوز ان تختلف باختلاف الازمان والاحوال فلا يلزم الاتيان ببدل وجودي واعترض عليه اولا بان العدم شر فلا يكون خيرا وفيه ان هذا الاصل ماخوذ من كلام الفلاسفة وقد نص بعض المتكلمين على انه مما لم يساعد عليه وجدان ولم يقم عليه برهان فيمكن القدح فيه بالمنع ولو سلم فلا خفاء في ان من اثبت الحكم المذكور انما اراد به ان العدم من حيث كونه عدما شر وان جاز ان يكون من حيث ما يتبعه من اللوازم المقتضية لوجود امور اخر خيرا كعدم الكفر وعدم الظلم ونحو ذلك فيصح دخول العدم المبحوث عنه في الخير بهذا الاعتبار فان الحسن والقبح مما يختلف بالوجوه والاعتبار وثانيا بان العدم لا يوصف بكونه ماتيا به لانه لا يحصل بالفاعل وتحقيقه ان العدم ازلي فلا يتعلق به الاتيان والتأثير لان متعلقهما الحادث او ان العدم نفي صرف والاتيان والتأثير انما يتعلقان بالامور الوجودية وفيه ان الكلام في العدم المضاف الى فعل المكلف باعتبار كونه مسبوقا بالوجود وهو بهذا الاعتبار حادث وليس بنفي صرف والمراد بالاتيان به او التأثير فيه تقريره وتثبيته في حق المكلفين ولو برفع نقيضه وهو لا يقتضي ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا بانه لا فائدة في الكلام ح لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يقتضي تحقق نقيضه وفيه ان المقصود بثبوت نقيضه باحد الوصفين لا مطلقا ورابعا بانه رتب الاتيان على رفع الحكم لانه مع النسخ فيجب مغايرته له وفيه انه يكفي كون الجواب اخص فيغايره مغايرة العام للخاص الثالث ان الآية على تقدير تسليم دلالتها عامة فتقبل التخصيص بالمورد الذي ثبت فيه النسخ لا الى بدل ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا قلنا بجواز تاخير البيان في الاخبار وهو بمعزل عن التحقيق او التزم باقترانها ببيان ولو اجمالي من السنة وهو بعيد عن الظ ويمكن ان يجاب ايضا بناء على الوجه الذي ذكرناه في محل النزاع بانه يجوز ان يكون الماتي به الاباحة العقلية وهو امر وجودي وان يكون حكمه ثبوتها بعد النسخ مساوية لحكمه ثبوت الحكم المنسوخ قبلا او ازلي وان يكون الاتيان بها بلسان العقل او بالعمومات العاضدة له او يجاب بان الآية ظاهرة في الاستقبال والمقصود اعم من ذلك ونفي الخاص لا يقتضي نفي العام فصل لا ريب في جواز النسخ الى المساوي والاخف والحق جوازه الى الاثقل وفاقا للمحققين وحقق في ذلك قوم لنا انتفاء المانع وجواز اقتضاء المصلحة به ووقوعه كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم ولا ريب ان التعيين اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق ونسخ حبس الزانية بالجلد وهو اشق من الحبس احتجوا بوجوه الاول ان النقل الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز والجواب اما اولا فالنقض بالاحكام الرافعة للاصل للاباحة فانها نقل الى الاشق واما ثانيا فبالمنع لجواز ان يكون المصلحة في الاشق الثاني قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية فانها تدل على الخير في الحكمين

وهو الاخف او المثل وهو المساوي والجواب ان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او اتم مصلحة فيتعين الاشق او مثله والثالث قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم والجواب اما عن الاول فبان الاشق بالنسبة الى المنسوخ يجوز ان يكون يسرا في نفسه او المراد اليسر في
المآل وان كان عسرا في الحال واما عن الثاني فبانه غير صريح في المقصود لجواز ان يكون المراد به التخفيف عند الحساب ونحوه ويمكن الجواب عنهما
ايضا بان المراد اليسر والتخفيف بالنسبة الى تكاليف الامم السابقة او بانه لا عموم فيهما فيجوز ان يراد ذلك بالنسبة الى بعض الاحكام ويمكن الجواب
ايضا بارتكاب التخصيص على تقدير تسليم العموم في الموارد التي تخالفها لكن يشكل بما مر فصل يجوز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة والملحق بها
السنة المحفوفة بالقرائن العام لانهما دليلان قطعيان في الجملة فيجب الجمع بينهما لامتناع العمل بهما للتنافي او طرحهما لعدم الموجب او طرح
احدهما لعدم المرجح فان كانت السنة قطعية الدلالة فلا اشكال وان كانت ظنية اعتبر ان يكون ظهورها في النسخ اقوى من ظهور الكتاب في
الاستمرار والا وجب التوقف او تنزيلها على غير النسخ وقد خالف ابو مسلم الاصفهاني في المقامين وقد مر خلاف الشافعي في الثاني واحتج بقوله تعالى
نأت بخير منها او مثلها فانه سبحانه اسند الاتيان بالناسخ اليه والسنة ليست منه ووصفه بالخيرية او المساواة وما هو غير القرآن لا يكون خيرا منه ولا
مساويا اياه وبقوله جل شانه لتبين للناس والنسخ ليس مبينا وبقوله جل ذكره قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فانه ينفي كون النبي ص ناسخا له
فان النسخ تبديل والجواب اما عن الاول فبامكان الحمل على نسخ اللفظ فيخرج عن محل البحث ولو سلم ان المراد نسخ الحكم ايضا كما هو الظ فلا نم ان السنة
ليست منه تعالى كيف وقد قال جل شانه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولا ينافيه الوصف بالخيرية او المساواة لان المراد خيرية الحكم او مساواته لا خيرية
اللفظ الدال عليه او مساواته حتى يمنع ذلك بالنسبة الى غير القرآن واما عن الثاني فبالمنع من عدم كون النسخ بيانا على ما يراه جماعة كيف وقد
اشتمل على بيان المراد بالمنسوخ سلمنا لكن المراد بيان البعض او التبليغ ولو حمل على الظهور ان جميع ما نزل لا يحتاج الى البيان واما عن الثالث فبانه
قد خص نفي التبديل فيه بكونه من تلقاء نفسه وهو لا يقتضي نفي التبديل بالوحي بل ربما كان الظ من القيد اثباته مع ان الظ منه تبديل اللفظ و
الكلام فيه على انا نمنع كون النسخ مستلزما للتبديل لجواز ان يكون النسخ من غير بدل كما مر وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة باللفظ والمعنى
او بهما بالكتاب او بالسنة المتواترة ونسخ خبر الواحد على تقدير حجيته باحدهما والمستند ما عرفت من الجمع بين الدليلين واختلفوا في جواز
نسخهما بخبر الواحد على تقدير حجيته والمختار المنع وفاقا للمحققين بل الظ انه متفق عليه عند اصحابنا وخالف في ذلك شرذمة من العامة لنا ان ما دل
على حجية اخبار الآحاد مما لا يساعد على حجيتها في المقام لان المستند على ذلك ان كان الاجماع فلا ريب في انتفائه في هذه الصورة وان كان ظ
الآيات والاخبار فظ ان دلالتها على حجيتها موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فلا يبقى لنا تعويل عليه وان كان ما حققه في محله من انسداد باب العلم وبقاء
التكليف في الاحكام ولا خفاء في ان هذا الطريق انما يقتضي التعويل على الطرق التي بني ظنونه القضية فانا كما نعلم علما اجماليا بعد الانسداد بانا
مكلفون بالاحكام كذلك نعلم علما اجماليا بانا مكلفون بتحصيلها عن طرق مخصوصة قد جعلها الشارع لنا طريقا اليها فحيث لا سبيل الى تحصيل
تلك الاحكام بالطرق المعلومة لانسداد باب العلم بالنسبة اليها تعين تحصيلها بالطرق المظنونة وظ ان اخبار الآحاد المقتضية لنسخ الكتاب او السنة
المتواترة ليست من جملة تلك الطرق كيف والمظنون ان لا تكون منها ان لم يقطع بذلك ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين التخصيص فان مصير الاكثر
هنا الى جواز تخصيصها بخبر الواحد مع امارات أخر معتضدة بذلك مما يورث الظن بكونه من تلك الطرق واحتج من وافقنا على المنع بان الكتاب و

السنة المتواترة

السنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والقطعي لا يقابل بالظني وفيه نظر اما اولا فبالنقض بجواز تخصيصها بخبر الواحد وقد اجازه الاكثرون منهم
مع ان الدليل المذكور جار فيه بعينه واما ثانيا فبالحل وهو انه ان اريد انهما قطعيان من حيث السند او من حيث الدلالة في الجملة ولو بدوا
فلان المعارضة ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اريد انهما قطعيان باعتبار دلالتهما على استمرار الحكم ايضا فممنوع بل دلالتهما عليه ظنية اذ الفرض فيما يكون كك
والا لامتنع نسخه بمثله ايضا فيكونان دليلين ظنيين كخبر الواحد فيتكافآن ويمكن ان يق ايضا كما ان الكتاب والمتواتر قطعيان باعتبار المتن
كك خبر الواحد قطعي باعتبار دلالته وكما ان خبر الواحد ظني باعتبار سنده كك الكتاب والخبر المتواتر ظنيان باعتبار الدلالة حيثما وبان لكن هذا
الوجه لا يتحقق حيث الخبر المنفية والتجوز الآن يتمسك في التعميم بالفارق واحتج المجوزون بوجوه الاول انه لو امتنع نسخهما بخبر الواحد امتنع تخصيصهما به ايضا
والتالي باطل كما اعترف به اكثر المانعين فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ تخصيص بحسب الازمان كما ان التخصيص بحسب الافراد فهما يتشاركان في حقيقة التخصيص وانما
يفارقان في التسمية الاصطلاحية وظ ان مجرد ذلك لا يوجب الافتراق في الاحكام واجيب بان النسخ ابطال للدليل ورفع له بخلاف التخصيص فانه بيان له
ودفع لشموله فلا يلزم من جواز التالي جواز الاول ويمكن دفعه بان النسخ والتخصيص ان قيسا الى الظ كانا رفعا لما ثبت فيه وابطالا له وان قيسا
الى الواقع كانا دفعا للشمول وبيانا للمراد فالتفرقة غير مسموعة وتتمة الكلام تعرف مما مر في تحقيق معنى النسخ ومما مر في مبحث التخصيص والاظهر ان يجاب بما
ينبهنا عليه من ان الفارق هو قيام الدليل على جواز التخصيص به دون النسخ الثاني انه لو امتنع لما وقع لكنه قد وقع فان التوجه الى بيت المقدس كان
متواترا عند اهل قبا فلما سمعوا منادي الرسول ص ينادي بان القبلة قد حولت الى الكعبة استداروا اليها ولم ينكر ص عليهم وقد نسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي الآية بما روي آحادا عنه ص من انه ص نهى عن اكل ذي ناب وقد نسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله ص المروي آحادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الخبر قد افادهم القطع نظرا الى القرائن الحالية البتة من كون المنادي انما ينادي بمحضر منه ص على رؤوس الاشهاد
والمنادى واقعة عظيمة فلو كان كذبا لنادى غيره بخلافه كما تشهد به العادة وعن الثاني بالمنع من كون الرواية نسخا بل تخصيص لعموم الحصر المستفاد من
من الآية او نقول معنى الآية لا اجد الآن كما هو الظ فلا يدل على نفي التحريم بالنسبة الى المستقبل وانما يكون النهي ثابتا فيه بالاصل وقد مر ان رفعه لا يعد نسخا
وعن الثالث بانا لا نم انه من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورود التربية قبل العمل بعموم الآية الثالث ان تتبع الآثار يقضي بانه ص كان يبعث الآحاد
لتعليم الاحكام وهي مشتملة على الناسخ وغيره ولم ينقلوا الفرق بين ذلك فيلزم ان يكون اخبارهم حجة في الاول كما انه حجة في الثاني والجواب ان هذا
انما يسلم في نسخ ما ثبت بالآحاد او ما كان الخبر فيه محفوفا بقرائن الصدق وفي غير ذلك ممنوع ودعوى عدم نقل الفرق غير مسموعة لورود اخبار
العرض على الكتاب وهي قاضية بالفرق مع ان مجرد عدم نقل الفرق لا يقتضي عدم الفرق ولو سلم فدعوى مساواتنا لهم في مثل هذا الحكم ممنوعة لوجود
الفارق وهو ما اشرنا اليه واما الاجماع فالمعروف بينهم انه لا يكون ناسخا ولا منسوخا لان دلالته متوقفة على وفاته ص ولا نسخ بعده وضعفه ظ لان
الاجماع ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع كما هو المختار فظ امكان تحققه في حياته ص فيصح ان يكون ناسخا ومنسوخا وان كان
عبارة عن اتفاق جماعة احدهم المعصوم ع على وجه لا يعرف شخصيته فهذا ايضا مما يمكن وقوعه في زمانه ص سواء بدخوله فيهما او بدخول معصوم ع غيره وكذا
الكلام على طريقة النسخ واما على مذهب مخالفينا فلان الادلة التي تمسكوا بها على حجيته مختلفة المفاد وقضية اكثرها عدم حجيته في زمانه ص كاحتجاجهم بالاجماع
على القطع بحجيته لانتفائه في محل البحث وكاحتجاجهم بالآيات والروايات لانها مخصوصة او مقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او موهونة بشمول المحل

البحث بقيام الشهرة العظيمة على الخلافة ومثله الاحتجاج بالضرورة وتقيته بعضها الحجية مطلقا كاحتجاجهم على حجيته باصالة العادة الاجتماع على حكم من
غير دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع كاشفا عن تحقق حال انعقاده واما اذا كان كاشفا بعد زمانه عن وقوعه في زمانه فلا نزاع في جوازه
هذا وقد يتوهم ان الاجماع الواقع عقيب الخلاف ناسخ لتخيير العامي في الاخذ باحد القولين او الاقوال وضعفه ظ لان التخيير ظاهري مبني على عدم قيام دليل
عنده يقتضي التعيين فاذا انعقد عنده الاجماع صار في الدليل فيرتفع التخيير كالو تخير المجتهد في الاخذ باحد الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم
وجد ما يقتضي ترجيح احدهما فصل زيادة عبادة مستقلة على العبادات ليست نسخا لانها انما ترفع حكما عقليا من عدم وجوبها واستحبابها او اخفار
عدوها وقد عرفت ان رفع الحكم العقلي لا يعد نسخا ولا فرق بين ان يصرح او لا بعدم وجوبها ولا لان الحكم بعدم الوجوب ليس من جملة الاحكام كذا ولا
فرق بين ان تكون الزيادة في عدد الصلوة او غيرها والثاني موضع وفاق وقد اختلفوا في الاول فذهب بشر ذمة الى ان الزيادة فيها نسخ لكونها
مخرجة للوسطى عن كونها وسطى فيكون ناسخة لحكمها من تاكد وجوب المحافظة عليها وضعفه ظ لانه ان اريد بالوسطى صلوة بعينها فالزيادة لا توجب
زوال حكمها وان اريد الصلوة الموصوفة بها فثبوت الحكم فيها قبل الزيادة منوط بثبوت الوصف فيها فارتفاعه بارتفاع الوصف لا يكون نسخا له
وانما هو من باب ارتفاع الحكم لانتفاء الموضوع وكذا الحال في زيادة حكم مستقل في غير العبادات فمن هذا القبيل ما لو زيد جلد عشرين على الثمانين
في حد القذف او زيد التقريب على الجلد مائة في حد الزنا لان الحكم السابق باق على ما كان واما الزيادة حكم مستقل وان اتحد المقتضي وهو القذف و
الزنا واتحد الاسم وهو كونه حدا لاحدهما واما زيادة عبادة غير مستقل كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة مع بقاء المهية
المامور بها على حكمها كما لو قال صلوا صلوة الظهر وهي ركعتان ثم قال هي اربع كانت نسخا للحكم الوضعي لرفعه بعد اثباته على وجه تقتضي الاكرار
وليست نسخا للحكم التكليفي لتعلقه بمهية واحدة وان اختلف كيفيتها بحسب الازمان وان كانت مع ارتفاعها كما لو قال صلوا عند الزوال
ركعتين ثم قال صلوا اربعا فهو نسخ من حيث رفع حكم الكل فان ما وجب اولا مغاير لما وجب اخرا وتعدد الموصوف قاض بتعدد الوصف
وليس نسخا من حيث نفيه لعدم زيادة الجزء او وجوبه او فساد ما كان يصح قبل الزيادة او صحة ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله
رفع لحكم عقلي لا شرعي لان عدم الزيادة وعدم الوجوب مستند الى الاصل ولو فرض التصريح بذلك فهو ليس من الاحكام والصحة والفساد
في العبادات بمعنى موافقة الامر وعدمها من الاعتبارات العقلية ومنه يظهر الحال في زيادة الشرط واما نقصان عبادة مستقلة
فهو نسخ لتلك العبادة فقط ظ مما مر وليس نسخا لعدد البواقي ولا لعدم البراءة بالاقتصار على ما عداها ونحو ذلك فان ذلك كله حكم
عقلي مترتب على ثبوت العبادة نعم لو كانت شرطا لعبادة اخرى كان رفعا لشرطيتها وهو حكم وضعي فيكون نسخا بهذا الاعتبار و
اما نقصان عبادة غير مستقلة فان كانت جزء ولم يستلزم نقصانه لتعدد المهية التي هي موضوع الحكم كان نسخا لحكمه الوضعي
اعني الجزئية وان استلزمه كان نسخا باعتبار رفع حكم الكلي كما عرفت في جانب الزيادة وان كانت شرطا فهو نسخ للاشتراط الثابت
بالخطاب السابق لا ان يتعدد المهية على تقديره كما لو قال صلوا اربعا عند الزوال مستقبلين بيت المقدس ثم قال نسخت عنكم ذلك صلوا
عنده اربعا مستقبلين الكعبة فيكون نسخا للحكم التكليفي لما مر فصل تحقق النسخ تارة بالتصريح بلفظه كقوله نسخت عنكم كذا
او بمرادفه نحو رفعته وازلته عنكم واخرى بما يستلزمه كما لو وضع حكما منافيا للحكم السابق اما من حيث الذات كما لو امر بما نهى عنه او نهى عما امر به

اوامر بالحركة في وقت ثم امر بالسكون فيه او بواسطة كما لو امر بشيء ثم نهى عن مقدمته التي لا يمكن الاتيان به الا بها اما عقلا كما لو امر بالحج
ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت او شرعا كما لو امر بالعتق ثم نهى عن تلك الرقبة ويتوقف معرفة النسخ في غير القسم الاول على تعيين
المتاخر منهما اما بدليل قطعي كالاجماع والسنة المتواترة او ظني كخبر الواحد وهو معقول هنا وان كان المنسوخ كتابا او سنة مقطوعة
لان تعيين مورد النسخ ليس على حد اثبات اصله والكلام فيما مر انما هو فيما لو كان الخبر مستقلا بالدلالة على النسخ ولا سبيل الى اثبات ناسخية
المحتمل المتاخر باصالة التاخر اذا كان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا لما تحقق في محله من انه اصل مثبت للتعويل عليه ولو لم يثبت تاخر احدهما
وجب التوقف والرجوع في العمل الى الاصل مع امكانه كما لو كان احدهما تحريما والاخر تنزيها او احدهما ايجابا والاخر ندبا فيتمسك باصالة
البراءة عن المنع عن البعض في نفي الوجوب والتحريم وكذا لو كان احدهما احد الاحكام الاربعة والاخر الاباحة الشرعية والا فالى الاحتياط
مع امكانه كما لو كان احدهما وجوب شيء في العبادة الواجبة والاخر استحبابه ويحتمل الرجوع هنا الى اصل العدم بناء على جريانه في اجزاء
العبادة وشرائطها الغير المعلومة والا كما لو كان احدهما ايجابا والاخر تحريما فالمتجه التخيير في العمل باحدهما تقديما للمحتمل الفتح على معلوم
البطلان ولو كان عدم ثبوت التاخر من جهة تعارض الاخبار الواردة في تعيين المتاخر امكن البناء على التخيير مع فقد المرجح مطلقا عملا
بما دل على ذلك عند تعارض الاخبار وعلى هذا فما ذكره الفاضل المعاصر فيما اذا لم يعلم النسخ بالتنصيص او بالاجماع او بالعلم بالتاخر
من انه يجب التوقف لا التخيير مدعيا ان هذا ليس من قبيل الاخبار المتنافية اذا حصل التعارض بينهما غير واضح بل التحقيق
ما عرفت تم المجلد الاول من كتاب الفصول الغروية ويتلوه به المجلد الثاني والحمد لله اولا واخرا
وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين المعصومين قد حصل الفراغ من تسويد هذه الاجزاء
والاوراق في حادي عشر شهر صفر المظفر من شهور سنة احدى وستين ومائتين
بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية حامدا ومصليا على النبي واله الكرام

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الثالثة في الادلة السمعية القول في الكتاب فصل اتفق علماء الاسلام والمنتسبين اليه من كافة الانام على حجية
الكتاب الكريم والفرقان العظيم والمنكر لحجيته مخالف لضرورة الدين وربما خرج به عن فرقة المسلمين ثم المعروف بينهم حجية محكماته
من نصوصه وظواهره وان لم يرد تفسيرها في السنة بل لا يعهد في ذلك خلاف من السلف ولهذا لا يرى عنوان لهذه المسئلة في
كتبهم ولا يعثر لها على ذكر في زبرهم مع تداول احتجاجهم وركونهم اليه وليس ذلك الا لعدهم حجيته من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت
حقية الشريعة المبنية لحجية قول النبي صلى الله عليه وآله واوصيائه المعصومين بعد ثبوت مناصبهم في امر الدين وبالجملة فقد جرى طريقة علماء الاسلام من
الموافقين والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام التنازع في مباحث الدينية الى ان انتهت النوبة الى جماعة من
متأخري الاخبارية الذين كانت نهاية درجتهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية معرفة ظواهر الآثار والاخبار والبحث عن مداليلها بظاهر
عار عن التدبر والاعتبار فانكروا في حجيته ما لم يفسر منه في السنة وان كان نصا من حيث الدلالة وفصل بعضهم بين نصوصها وظواهرها
فوافقهم في الثاني دون الاول فيقال ان ارادوا في المنكرين لحجية الكتاب انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن لصيرورة اكثرها متشابها
بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه منع عن العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا ان لا محكم
فيه اصلا فبعد انتهى ملخصا وهذا كما ترى صريح في منع حجية ما هو ظاهر منه في المراد دون ما هو نص صريح فيه وفيه ايضا دلالة على تنزيله اخبار المنع على الحمل
بالنوع الاول دون الاخر فما اورده بعض المعاصرين عليه من ان التفصيل المذكور غفلة عن محل النزاع فان المتشابه على الوجه الذي ذكره
لا يختص بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع في خصوص الكتاب من جهة الاخبار التي دلت على المنع من العمل به مطلقا اورد وله عليه نعم يبقى الكلام في
تردده في بيان مراد المانعين حيث يشعر بعدم صراحة كلامهم في المنع مطلقا ولا يخفى ضعفه لنا وجوه منها اطباق الطائفة المحقة من زمن ظهور
الائمة عليهم السلام الى زمن الغيبة بل علماء الاسلام كافة على حجيته ووجوب العمل به مطلقا ولا ريب في ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قولهم وتسالمهم وتقريرهم
اياهم على ذلك بل يمكن ان يستكشف به ذلك عن قول النبي صلى الله عليه وآله لامتداد سلسلة الاتفاق الى عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب
دليلا على ارادة معانيها بدون التفسير لتوقف كونها معجزة على ورود التفسير لظهور ان من اظهر وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا يسعها
طاقة البشر حتى اعترف به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن المعارضة بالمثل ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة مداليله ومعانيه لظهور ان وصف البلاغة
لا يعرض للفظ الا باعتبار المعنى الذي اريد به من المعنى الاترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى بشع اهل الاستعمال صوغ ذلك الكلام لبيانه خرج كلامه عن حد
البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويرمى الى الهذيان والفضول ولم ينقل انه صلى الله عليه وآله كان يحاج العرب بالقرآن بعد تفسيره وبيانه لهم بل لو كان لشاع وذاع
وبلغ حكاية الاسماع مع ان ذلك يوجب خروج القرآن عن كونه معجزا بالبلاغة لتوقفه كما بينا على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة فاذا
توقف ثبوته على كونه معجزا لزم الدور ويوجب ايضا ان يكون اعجازه بالفصاحة في امثال زماننا ظنيا لثبوت التفسير غالبا بطريق ظني وربما امكن الاستناد

يستتبع

في التفصي

في التفصي عن ذلك الى كونه معجزا من حيث الاسلوب فقط لكنه مع بعده لا يجدي في اثبات كونه معجزا من حيث البلاغة كما عليه اطباق الائمة ومنها الآيات
الدالة على ذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن وكقوله تعالى ليدبروا آياته وكقوله هذا بيان للناس وكقوله وما هو الا ذكر للعالمين وكقوله هدى ورحمة وكقوله
واذا تتلى عليهم آياتنا بينات الى غير ذلك ووجه الاستدلال ان هذه الآيات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها توجب القطع بارادة ما اردناه من حجية القرآن
بنفسه ولو في الجملة وهذه الدلالة قطعية ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا منها رواية الثقلين المدعى تواترها بين العامة والخاصة فانها قد اشتملت على الامر
بالتمسك بالكتاب والعترة ولا ريب في ان التمسك بالعترة غير مشروط بموافقة الكتاب فكذلك العكس اذ استقلال احدهما في وجوب التمسك به يجب على الامة
التمسك بهما معا في كل واقعة وذلك يوجب الاستقلال في جانب الاخر وتنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة بالنسبة الى الصريح منها
والظاهر خلاف الظاهر من سياقها ومنها قول علي امير المؤمنين في خطبته المعروفة كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا
يريدون علوا في الارض ولا فسادا الآية وجه الدلالة ان القرآن لو لم يكن حجة في نفسه فلا يتوجه عليهم الانكار بمجرد سماعها ومنها ما ورد في من شرب
الخمر وادعى جهله بتحريمها بعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد ووجه الدلالة ان الكتاب لو لم يكن
في نفسه حجة فكيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوة آية التحريم عليه ومنها الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق و
طرح المخالف وانه زخرف ويضرب به وجه الجدار فان مساق تلك الاخبار يدل على كمال الاعتداد بما هو المفهوم من الكتاب وليس فيها اشعار بتخصيص
ذلك بما اذا كانت الآية المعروض عليها مفسرة فان ذلك قليل في موارد التعارض بل الظاهر ان المخالف لا يلتزم به فان قلت لعل موافقة احد الخبرين
للآية يكفي في كونها مفسرة فلا ينافي ما ذكروه قلت تعميم التفسير الى مجرد الموافقة بعيد جدا ونحن نحتج بهذه الاخبار على المخالف على ما يظهر لنا من كلامه ولو نزل لواهه
الاخبار على ان موافقة احد الخبرين للكتاب مرجحة للعمل به وان لم يكن الكتاب على لوله حجة لم نافره مساقها الى ذلك مما لا يكاد يخفى على احد واعلم ان الاخبار
الدالة على حجية الكتاب كثيرة يقف عليها المتتبع وفيما اوردناه في المقام غنية وكفاية احتج ابظاهر جملة من الاخبار منها ما روي عن القائم انما يعلم القرآن
من خوطب به ومنها انه وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب
بالرأي وقد حكم بصحتها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان حيث قال واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح
والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ ثم قال ذكر جماعة من التابعين القول في القرآن بالرأي
كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وغيرهم والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم صراحتها في نفي حجية الكتاب معارضة بالاخبار المتقدمة الدالة على حجيته و
لا ريب ان الترجيح لتلك الاخبار لكثرتها واعتضادها بعمل الاصحاب وصريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه السابقة مع انا لا نم صراحتها فيما زعموه بل ولا ظهور
فيه فان الرواية الاولى مع شمولها لغير المعصوم من المخاطبين وهم لا يقولون بحجيته في حقهم بدون البيان انما تدل على حصر العلم بالقرآن بمن خوطب به وهو عام
من العلم بكله وببعضه اذ ليس المراد العلم بتفسير القرآن بل بمعانيه كلا او بعضا كالمتشابه وتقدير المعاني فيه ليس باولى من تقدير المتشابه ولو سلم ظهوره
في العموم فتنزيله على العموم المجموعي غير مفيد لا سيما اذا عممناه الى العلم بظهوره وعلى الافرادي محمول خصوصا بعد مساعدة بعض الامارات كوضوح
معاني اكثر الآيات عليه وبهذا يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما الروايات التي رواها الطبرسي فمما لا دلالة لها على ما ذكروه لان التفسير كما يظهر من العرف
ويساعده تصريح البعض به هو كشف الغطاء والمتشابه ولا ريب في عدم جواز ذلك من غير اثر معتبر مع ان الظاهر من التفسير بالرأي ان يكون المعنى فيه

على الرأي والتشهي وليس الامر في محل البحث كذلك فان بناه على ما يقتضيه ظواهر الالفاظ وما يعرضها من الهيئات بحسب اوضاعها اللغوية والعرفية
نعم يتجه ذلك في تفسير المتشابه حيث ان نسبة اللفظ الى بعض معانيه كنسبته الى غيره فيكون التعيين من غير دليل مبنيا على مجرد الرأي
والتشهي ولا ريب في عدم جوازه هذا واجاب عنها الشيخ الطبرسي بوجه آخر حيث قال بعد ذكر ما مر نقله عنه والقول في ذلك ان الله سبحانه ندب الى الاستنباط
واوضح السبيل اليه ومدح اقواما عليه وقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم آخرين على ترك تدبره والاعراض عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها وذكر ان القرآن منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا عربيا الى ان قال هذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظاهر
فيكون معناه ان صح ان من حمل القرآن على رأيه ولم يعلم شواهد الفاظه فاصاب الحق فقد اخطأ الدليل وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال ان القرآن ذلول
ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه الى آخر ما ذكروا واما ما زعمه بعض اهل هذا القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فناش عن قصور نظره من استنباط
مطالب العلماء من عباراتهم هذا وربما كان حجة المفصل ان اطلاق التفسير يتناول بيان الظاهر فيشمله الاخبار الدالة على تحريم التفسير بالرأي ولان الآيات
التي يحتمل طريان النسخ عليها من جملة الظواهر وقد ورد المنع من العمل بالكتاب في حق من لا يعلم بمنسوخاته وهو يستلزم عدم جواز العمل بما
يستظهر فيه عدم النسخ لان عدم العلم اعم من الظن بالعدم واذا ثبت عدم جواز العمل بهذا الظاهر ثبت بغيره اذ لا قائل بالفصل والجواب اما عن
الاول فبالمنع من صدق التفسير بالرأي على بيان ما له ظاهر بل يختص ببيان المتشابه وقد مر بيانه واما عن الثاني فبان تلك الاخبار انما وردت
في حق من تمكن من تحصيل العلم بمنسوخات الكتاب بالرجوع الى المعصوم لحضوره فلا يثبت في حق من يتعذر ذلك بالنسبة اليه او نقول المراد بالعلم ما يتناول
الطريق الذي ثبت اعتباره شرعا ولولا ذلك لما جاز العمل بالآيات التي دلت اخبار الآحاد على سلامتها من النسخ ولا خفاء في ان اصالة عدم النسخ
بعد الفحص المعتبر طريق معتبر الى اثبات عدم النسخ عملا بعموم روايات الاستصحاب فلا يكون العمل بها من غير علم بعدم النسخ واما ما يقال من ان
اصحاب الائمة عليهم السلام ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف عليها وكانوا يعملون بعمومات الروايات المعتبرة بمجرد ورودها فبعد تسليمه مما
لا ينافي ما قررناه لجواز ان يكون عمومات الكتاب عندهم موهونة بالعلم الاجمالي بورود التخصيص على جملة منها دون عمومات الاخبار التي ترد
عليهم فكان حالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب كحالنا بالنسبة الى سائر العمومات حيث لا يجوز لنا الاعتماد على شيء منها لمكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها
الا بعد الفحص عن المخصص كما مر بيانه في محله اذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز تفسير الكتاب بما يقتضيه ظواهر الالفاظ على حسب ما ثبت لها عند النزول من
الاوضاع اذا تجردت عن امارة الخلاف مع مراعاة ما يقتضيه الهيئات اللاحقة لها على حسب ما تقرر في العلوم العربية وبما فسر به في الاخبار المعتبرة
وان كان على خلاف الظاهر ويسقط الاحتجاج حينئذ بظاهره ما لم يتبين كونه تفسيرا للباطن فلا ينافي في حجية الظاهر ومع الشك فالظاهر هو الاول
وقد جاء في بعض الاخبار تفسير بعض المطلقات ببعض الافراد كتفسير الزور واللغو بالغناء فيمكن ان يكون من بيان الفرد الكامل اذ
الاكمل او من باب حصر المراد فيه والثاني ادخل بظاهر التفسير وان كان الاول انسب باطلاق اللفظ فان قام قرينة على ترجيح احدهما والا فالظاهر هو الاول
ومثله تفسير اهل الذكر بالائمة ولا عبرة بمقالة المفسرين من العامة فيما لا يرجع الى اللغة ولا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ الاجماع او الشهرة المعتبرة بناء على ما قررناه
من حجية الظن في الادلة القول في الاجماع وقد مر ان الاجماع في اللغة يأتي لمعنيين العزم ومنه لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا
امركم والاتفاق ومنه اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا واما في الاصطلاح فقد نقل عن معناه الاخير الى اتفاق مخصوص واختلفوا في تعريفه فعرفه جماعة منا

القول في الاجماع

بجد ودعوى

بجد ودعوى النظام انه قول قامت حجيته ورام بذلك الجمع بين انكار كونه حجة وبين تحريم مخالفته وهذا منقوض بقول غير هذه الامة عن جهة
وبقولهم في غير مسائل الشرعية عنها او فيها عن تقليد لقيام حجة التقليد ولقيام حجيته عند مجتهده وبقول آحاد الفقهاء عن حجة وبقول النبي صلى الله عليه وآله
ان جعلنا المعجزة القائمة على صدقه حجة او قام عليه حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا وعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور
الدينية واحترز باضافة الامة اليه عن اتفاق سائر الامم وبقوله على امر من الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عداها من الامور الدنيوية والعادية ونحوها فان
ذلك لا يسمى اجماعا ويرد على عكسه ان الظاهر من امته من كان تابعا له لانها في معنى الجمع المضاف فيتناول العوام ايضا وليس قولهم معتبرا في الاجماع عند محققيهم
الا ان ينزل الحد على القول الآخر بتناول من لم يوجد بعد من الامة واعتبار موافقتهم يؤدي الى امتناع تحققه الا في العصر المتأخر حيث يقطع
بموافقتهم ايضا بناء على حمل الموافقة على ما يتناول مثل هذه الموافقة الثانية ايضا وشموله في غير الضرورة بعيد بل يتناول من تدين بشرعه من الجن ايضا
واعتبار قولهم في الاجماع يوجب عدم امكان الاطلاع عليه عادة ويمكن التفصي عنها بان الظاهر من الامة ما يعد من الانس خاصة كما هو الظاهر من
الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع وايضا هذا ينتقض طرده باتفاقهم على فعل عبادة من حيث كونه عبادة اتفاقا على فعلها لانها ايضا امر من الامور
الدينية ولا يسمى اجماعا وان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا ويمكن دفع الاول بحمل الامة على علمائهم مجازا بالنقل او بالحذف وفيه تعسف
والثاني بتخصيصهم بالموجودين في عصر واحد وقد ارتكبوا الوجهين في لفظ الرواية فيكون التعريف ناظرا اليه والثالث بان قيد الحيثية معتبر في
الامة او القيد الاخير والمراد اتفاقهم من حيث كونهم امة وعلى امر ديني من حيث كونه امرا دينيا ولا يخفى ان التعويل على الحد على مثل هذا الاشعار ليس
على ما ينبغي وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور والمراد باهل الحل والعقد على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون
واحترز به عن اتفاق العوام فانه لا عبرة في الاجماع لا منفردا ولا منضما وقوله على امر من الامور قيد توضيحي لان الاتفاق لا يعقل الا عليه وكان الغرض منه
التنبيه على انه لا يختص بامر معين ويرد عليه مضافا الى ما مر من الاشكال الثاني على الغزالي ان امرا من الامور يعم الشرعيات وغيرها بل يتناول غير الاحكام ايضا
كالاكل والشرب ولا يسمى اتفاقهم عليه اجماعا ويمكن دفعه باعتبار قيد الحيثية في القيد الاول فيكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد من حيث كونهم
اهل الحل والعقد ولا ريب ان اتفاقهم على غير الاحكام الشرعية ليس بهذا الاعتبار وعرفه الحاجبي بانه اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ديني
بقوله في عصر على ان اجماع السلف والخلف غير معتبر في كون الاتفاق اجماعا والكلام في سائر القيود واضح مما مر ويشكل عليه بان المفهوم
من الامر في الحد ليس الا معنى الشأن دون ما يقابل النهي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره فيرد على طرده على ما مر في الاشكال المتأخر
ويمكن التفصي عنه بما مر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر دنيوي في الاجماع واعترض على الغزالي في اخذه قيد الدين ورده بان الامر الدنيوي
ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو ديني والا فلا يتصور حجيته فيه واما اصحابنا رضوان الله عليهم فقد اوردوا على ايضا ما اوردوا فعرفه العلامة
بما ذكره الفخر الرازي وقد سبق ويشكل مضافا الى ما مر بانهم عرفوا اهل الحل والعقد بالمجتهدين فلا يتناول المعصوم على مذهب الامامية مع
ان حجيته عندهم من جهة دخوله فيهم اللهم الا ان يريد به مطلق حكام الشرع ولم اجد من يفسره بهذا المعنى لكنه اوفق بمعناه الاصلي وايضا
يصدق الحد المذكور على الاتفاق الذي يعرف فيه قول المعصوم بشخصه مع انه لا يسمى عندنا اجماعا وايضا ان اراد باهل الحل والعقد جميع
كما هو الظاهر لم ينعكس لخروج ما لو اتفق ما دون الجميع وعلم بدخول المعصوم عليه السلام فيهم فان ذلك عندنا اجماع على ما صرح به هو وغيره وان اراد ما يتناول

البعض لم يطرد لصدقه على اتفاق كل بعض وان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم بل وان علم بخروجه منهم وعرفه بعضهم بانه اجتماع رؤساء الدين من هذه
الامة في عصر على امر وهذا الحد هو حد الاجماع والتصرف فيه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين ليتناول المعصوم لاعتبار دخوله فيهم عنده وعدم صدق
عنوان المجتهد عليه ويرد عليه ما اوردناه على الحد مضافا الى الاشكالين الاخرين الذين اوردناهما على حد العلامة وعرفه في المعالم بانه اتفاق
من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والوجه في قيوده ظاهر مما مر ويشكل عليه بان المراد بالموصولة اما الجنس او
العموم فان كان الاول فهو مع كونه مجازا او خروجا عن الظاهر من غير قرينة يوجب نقض طرد الحد باتفاق كل جماعة وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم
او علم بعدم دخوله فيهم وايضا ينتقض باتفاق المعصومين فانه لا يعد عندنا اجماعا والا لكانت جميع الاحكام الشرعية عندنا اجماعية ولوجب
الواقع فان قلت المراد باتفاقهم في الفتوى ان يكون كل منهم مفتيا والفتوى كالاجتهاد لا يصدق عرفا في حق المعصوم قلت هذا تم ولو سلم
فالمراد به هنا المعنى الاعم لئلا يفسد الحد اذ الفرض دخول الامام ع عنده في المتفقين وان كان الثاني فهو مع عدم انعكاسه على مذهبه غير مطرد
لصدقه على ما لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه ولم يكن لقولهم مدخل في الكشف عن قوله فان ذلك لا يسمى اجماعا عندنا كما سيأتي فالصواب ان
يعرف الاجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم في المتفقين على وجه لا يعرف شخصه بانه اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على حكم
ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة او اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا على التعيين مطلقا فخرج
اتفاق المعصومين ع لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع ان الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المتفقين ان يكون فيهم غير معصوم والمراد
بقولنا في الجملة عدم التعيين بين البعض ومطلق عدم تعيين بين الكل والكلام في سائر القيود ظاهر مما مر والنسبة بين الحدين
عموم من وجه لان الاول يتناول اتفاق جماعة يقطع بان بعضهم على التعيين غير المعصوم ع ولا يتناول ما اذا قطع بدخول المعصوم في جماعة لا يعتبر
قول من عداه في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس والذي ساعد عليه مصطلحهم على ما يظهر من تضاعيف كلماتهم هو الاول والذي يقتضيه طريقتهم في
الحجية هو الثاني فان قلت لعل الوجه ان الواقع منه ليس الا هذه الصورة وهي ما اذا كان المتفقون ممن يعتبر قولهم في الفتاوى وان فيهم من علم
بانه ليس بمعصوم قطعا قلت الاختصاص في الوقوع لا يوجب التخصيص في المهية مع ان الظاهر عدم وقوع تلك الصورة ايضا كما سنشير اليه استطرادا والا
لا يصلح للتعليل لان الكلام فيما هو حجة حقيقة هذا والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان موارد الاجماع لا تختص بالصورة المذكورة بل له صورة اخرى ايضا
كما سيأتي اظهرها ان يتفق جماعة مطلقا او من اهل الفتوى على قول ديني بحيث يكشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو بمعونة ضميمة خارجية والوجه في
الترديد ما عرفت والطريقة التي تفرد بها الشيخ في الاجماع جارية على هذه الصورة ومن اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المتفقين فلا ان يعرف
هذه الصورة بانها اتفاق جماعة يقطع بدخول المعصوم فيهم بعينه قطعا مستندا الى اتفاق من عداه ويتردد بينها وبين ما مر والفرق بين هاتين
الصورتين اعتباري والمراد بالقول في هذه الحدود والرأي والمذهب سواء دل عليه بقول او فعل او غيرهما فقد تلخص مما حققناه ان الاجماع
عبارة عن اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا بعينه او يقطع به فيه بعينه ويكون القطع بقوله مستندا الى اتفاق
الاخرين ولك ان تجعل الاجماع في الصورة الثانية عبارة عن الاتفاق الكاشف دون المجموع المركب من الكاشف والمستكشف عنه
ولو عرفت الاجماع بانه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على قول ديني كان اخصر واجمع فصل اختلف القائلون بحجية الاجماع في مدركها

فلاصحابنا

فلاصحابنا رضوان الله عليهم طرق ثلثة الاول ما ذكره العلامة ره وجماعة وهو ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم ع به ايضا لانه من الامة بل سيدها
ورئيسها والخطاء مأمون عليه وهذا التعليل ناظر الى تفسير الاجماع بانه اتفاق جميع علماء هذه الامة فمرادهم باتفاق الامة هنا اتفاق علمائهم
بقرينة الحد وكان السر في تخصيص الاجماع وطريقه باتفاق الكل عدم انحصارهما عندهم به كما نبهنا عليه هو انهم تكلموا اولا على الاجماع بالمعنى المتداول عند
العامة ثم نبهوا على الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقة اهل السنة هذا واعترض على الطريق المذكورة بانه ان علم بوجود قول المعصوم ع بين الاقوال
فالحجة هو قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه فيلغو اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقته لهم واجيب بوجهين الاول ما حكاه بعضهم عن المرتضى ره
من انا لسنا بادئين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه لغوا وانما بدأ بذلك المخالفون وعرضوه علينا فلم نجد بدا من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجة
عندهم في كل عصر الا بدخول المعصوم ع في المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وان خالفناهم
في علته ودليله هذه عبارة المنقول عنه ولا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار كون الاجماع حجة مستقلة ودليلا برأسه بحيث يعتد به كما هو المعروف بين
اصحابنا حيث انهم جعلوه احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابل العقل والكتاب والسنة واطالوا البحث عنه فان ما هذا شأنه لا يكون البتة بحجيته لغوا كما
ذكروه الثاني ما وجدته في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان الاشكال المذكور انما يرد اذا كان المقصود العلم باقوال الامة
او بقول الامام فيهم على التفصيل والتعيين وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامة اجمالا فانا اذا علمنا علما اجماليا بان جميع الامة
متفقة على حكم نحكم بان ذلك حجة لان الامام ع من جملتهم فالعلم بقول الامام هنا كالعلم بالمطلوب في كبرى الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في قولنا كل
حيوان جسم اجمالي لا تفصيلي فلا يتوقف عليه التصديق بقولنا كل حيوان جسم حتى يندفع ما اورده بعض اهل التصوف على اهل النظر من ان الشكل
الاول دوري وبقية الاشكال راجعة اليه فيبطل النظر والاستدلال ثم قال وهذا هو السر في اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب في المجمعين ليحصل العلم الاجمالي ولو بدلوا
ذلك بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم يريدون به ذلك اقول يمكن تقرير الاعتراض في المقام بوجهين الاول ان الاتفاق ليس دليلا على قول
المعصوم في ضمن الاتفاق فلا وجه لعده دليلا الثاني ان قول جميع الامة ليس دليلا على القول المعصوم لان العلم بقول الجميع يتوقف على العلم باقوال الاحاد التي
من جملتها قول المعصوم فيتوقف العلم به على العلم بقوله ايضا فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع كان دورا ولا خفاء في ان الاعتراض المذكور انما يناسب الوجه
الاول وما اجاب به الفاضل المذكور لو تم فانما ينهض بدفع الوجه الثاني كما يشهد به جعله من كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار
الاجمال في دفعه اذ للمعترض ان يقول ليس العلم الاجمالي بقول جميع الامة هو الحجة باعتبار المعلوم فهو في الحقيقة علم اجمالي بالحجة وبما ليس بحجة وذلك
لا يقتضي ان يكون ما ليس بحجة حجة بل الحجة هو قول المعصوم المعلوم في ضمن العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة لان المركب من
الداخل والخارج خارج ومع ذلك فقضية كلامه ان الاجماع المعتبر من الادلة على البيان المذكور هو العلم باتفاق الكل اجمالا وهو غير مستقيم طردا
وعكسا اذ قد يعلم قول الجميع على التفصيل ويكون مع ذلك اجماعا وحجة كما في صورة كشف قول المجمعين عن قول المعصوم فيصح ضم الكاشف الى
المستكشف عنه ووصف المجموع بالحجية وقد يعلم قول الكل اجمالا ولا يكون حجة كما اذا استند الاجمال الى التفصيل في غير صورة كشف قول غير المعصوم ع
عن قوله للزوم الدور او استند الى امر واحد فلا بد هناك من تفصيل وتوضيح المقام وتنقيح المرام ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الاولية
التي تكفي في حصولها مجرد تصورها بل لا بد له من منشأ يستند اليه وما يصلح ان يكون سببا لحصوله امور الاول استقصاء اقوال جميع الامة على

التفصيل بحيث يعلم انطباقهم على الحكم وهذا مع تعذره او تعسره وندرة وقوعه على تقدير امكانه يتصور على صور منها ان يعرف الامام فيهم بشخصه ووصفه وقوله وح فالحجة في قوله ولا مدخل لانضمام قول الآخرين اليه اصلا كما ذكره المعترض سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم واوصافهم وهو كونهم من اهل الفتوى ولا وقد نبه على هذا صاحب المعالم ره حيث قال وفائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه انتهى والتحقيق انه لا يسمى اجماعا عندنا لان الاجماع عند الفريقين معدود من ادلة الاحكام وليس في مثل هذا الاتفاق على طريقتنا دلالة على الحكم اصلا واطلاق صاحب المعالم ره عليه الاجماع في العبارة المنقولة عنه انما كان باعتبار معناه اللغوي او المصطلح عليه عند العامة فلا كلام والايراد عليه ما ذكرناه وقد نبهنا على ذلك في ما تقدم فتدبر ومنها ان يعلم قول الامام ع فيهم بعينه من دون نظر الى اقوال الآخرين سواء اتحدت لفظا واختلفت لكن مع عدم العلم بشخص الامام ع او لوصفه وهذه انما تتصور اذا علم المتتبع ان الذي قاله في وقت معين او مكان معين هو الامام لكن جهل شخصه بين الاشخاص وعرف الاشخاص لكن جهل الموصوف منهم بالامامة او عرف صوت المعصوم ع او خطه بمعجزة او اخبار صادق ولم يعلم بشخصه او وصفه والكلام هنا كالكلام في الصورة السابقة اذ حيث يعلم قول الامام ع بعينه فالحجة فيه ولا مدخل لانضمام قول الآخرين اليه ومن هنا تبين انه لو قال صاحب المعالم فيما مر اذا علم قول الامام بعينه بدل قوله اذا علم الامام بعينه كان اشمل واولى ومنها ان يعلم الامام ع بشخصه ووصفه مع عدم العلم بشخص قوله كما اذا كانت هناك اقوال مختلفة اللفظ متحدة المفاد بحيث يعلم ان احدها قوله فيكشف القول في تحقق الاجماع وفائدته من حيث توقف العلم بقول الامام ورأيه على العلم باقوال الجميع ولتوافق آرائهم وعلى هذا تتجه المؤاخذة على عبارة المعالم حيث اطلق فيها القول بانتفاء فائدة الاجماع مع العلم بشخصه ولم يقيده بصورة العلم بشخص قوله ايضا ويمكن دفعه بان معرفة رأي الامام ع لا يتوقف على معرفة آراء الآخرين بل على معرفة نفس الاقوال وتوافقها في المعنى او عدم تعيين قوله من بين اقوالها قائلا كعدم تعينه بين الاقوال لا قائل لها فكما ان ثبوت الحكم في الثاني مستند الى العلم بصدور واحد تلك الاقوال منه لا الى موافقة غيره له فكذلك في الاول فان قلت يمكن الفرق بانه يمكن التوصل الى قوله في الاول بكل من الطريقين بخلاف الثاني والتعيين تحكم فلا يبعد ان يعد اجماعا ان اعتبر التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة آراء كل واحد من المجمعين في الفرض المذكور يتوقف على العلم بصدور واحد تلك الالفاظ عنه وحيث ان الفرض علمه بدخول الامام فيهم فلا بد ان يحصل العلم بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق دليلا عليه ومنها ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل شخصه وشخص قوله المعلوم دخوله في الاقوال من جهة العلم بدخوله فيهم سواء اتحدت الاقوال لفظا او اختلفت لكن مع توافقها في المفاد وهذا انما يتصور اذا جهله المتتبع لعدم سبق تعيين او لطريان مانع هناك كالظلمة او مع جهل الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد وفات الامام السابق وقبل تعيين الحجة بعد عند المتتبع وبالجملة موضع الفرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد او بالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين له ولا لقوله كما مر فالحق ان الاتفاق هنا اجماع كاشف عن قول المعصوم ع وموصل اليه بدليل انه لو انتفى العلم بقول غيره لانتفى العلم بقوله فيكون حجة اذ لا نعني بالحجة الا ما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفا عنه بالذات او بالعرض فكما ان قول المعصوم ع حجة لانه كاشف عن مراده ومراده حجة لانه كاشف عن قول النبي ص وهو كاشف عن قوله تعالى فكذلك كشف من لفظ الكاشف عن المراد بل اوضح تسميته خبر الواحد حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم كشفا ظنيا فتسمية الاتفاق الكاشف عن تم كشفا قطعيا اولى ولا يتوجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان اعتبار قول غير الامام ع كاشفا لا يكون لغوا

كيف هو

كيف وهو الطريق الموصل الى قوله واما وضعه بالحجة فلما عرفت من ان العبرة في صدق عنوان الحجة والدليل على شيء بكونه كاشفا عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطة كشفه عن قول غير الامام واما الثاني فلان العلم بقول الجميع وان توقف على العلم بقول الامام ع لانه احد آحاد المجمعين لكنه لا يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه اماما بل يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه احد المجمعين والمقصود تحصيل العلم بقوله من حيث كونه اماما لانه انما يعتبر حجة على الحكم فلا دور الثاني ان يتفطن فريق انطباق الكل واتفاقهم الى ان يبلغ حد التواتر ويخبر به عدد دون التواتر وينضم اليه القرائن المفيدة للصدق وحيث يحصل العلم باتفاق الكل باحد الطريقين كان اجماعا وحجة لكشفه عن قول المعصوم ولا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اما الاول فلكشف الاتفاق المذكور عن الحكم ولو بواسطة كشفه عن قول المعصوم ولهذا لو كان المخبر به هو قول البعض لم يستلزم الكشف فصح اطلاق الحجة والدليل عليه ولم يلزم عليه لغوا واما الثاني فلان العلم بالجميع في هذه الصورة غير مسبوق بالعلم بالآحاد حتى يتوجه عليه اشكال الدور لظهور عدم استناده اليه بل كلاهما مستند الى الخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن الصدق الا ان العلم بالثاني تفصيلا استند اليه بواسطة العلم بالاول وكذا الكلام فيما لو حصل العلم بقول البعض بطريق التتبع وبقول الآخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من عدا المعصوم ع او جماعة منهم باحد الطريقين الى تعيين ويعلم قوله وحده او مع قول الباقين بالعلم بقولهم ولا فرق ح بين ان يعرف الامام بشخصه ووصفه اولا اما القسم الاول فلا اشكال في كون الاتفاق فيه اجماعا وحجة مطلقا لان قول من عدا المعصوم ع ح كاشف عن قوله مطلقا وقوله كاشف عن الحكم فقول الكل حجة على الحكم وكاشف عنه فهو على حد الصور السابقة التي حكمنا بالكشف فيها وان كان فرق ما بينهما من حيث ان قول الجميع هناك كاشف عن قول المعصوم وهنا قول من عداه كاشف عن قوله واما القسم الثاني فلا اشكال فيه في حجية القول الكاشف عن قول المعصوم ع كما لا اشكال في حجية المجموع منهما كما عرفت لكنه خارج عن محل الفرض لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل على ما ليس بحجة وهو القول المستكشف عنه مما عدا قول المعصوم فانه مما لا مدخل له في الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالحجة كما عرفت نعم لو كان القول المستكشف عنه كاشفا عن قول المعصوم صح اطلاق الحجة عليه وعلى المجموع كما لو كشف قول المتأخرين عن قول المتقدمين وكشف قول المتقدمين عن قول المعصوم ع الرابع ان يوجد على الحكم حجة واضحة من آية محكمة او سنة متواترة او سيرة قطعية بحيث يكشف عن انطباق الكل على مقتضاه كشفا قطعيا فيقطع بقول المعصوم ع ايضا والتحقيق ان هذا الاتفاق مع خلو العلم به عن الفائدة لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يسمى اجماعا اذ لا مدخل له في الكشف وربما امكن ان يفصل ح بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم ع لكشف عنه الاتفاق وبين غيره فيسمى الاول اجماعا نظرا الى كونه دليلا على الحكم بمعنى كونه مما يمكن التوصل بصحيح نظر فيه الى المطلوب دون الثاني ومما قررنا يتضح ان اعتبارهم في الاجماع وجود المجهول النسب في المجمعين مما لا حاجة اليه فانه يتم مع العلم بهم تفصيلا ايضا واعلم انهم انما اعتبروا دخول مجهول النسب في الاجماع ليجامع العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين ولاخفاء في انه مع اتحاد شخصه يرتفع الجهالة ويتوقف العلم بانه هو المعصوم فيلزم ان ينتفي فائدة الاجماع على ما اعترف به صاحب المعالم ره وغيره بل يلزم على ما قررناه انتفاء حجية الاجماع ولو اعتبر تعدد من فيهم فلو اكثر كلما تهم عنه يوجب ان يكون الحجة في اتفاقهم فيلغو اعتبار اتفاق الباقين ولا قائل به ثم لا يذهب عليك ان اكثر الصور المذكورة مما يبعد وقوعه في زمن ظهور الائمة ع ويتعذر في زمن الغيبة فيعم الاجماع الذي هو اصل من الاصول الشرعية العاري عن الثمرة

والبحث عنها عديم الجدوى والفايدة الثانى ماذكره الشيخ وجماعة وهو ان الامة اذا اتفقت على حكم ولم يكن فى الكتاب والسنة المقطوع
بها ما يدل على خلافه تعيّن ان يكون حقاً والّا لوجب على الامام ع ان يظهر ويظهر خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدى الحق الى الامة
ولابد ان يكون معه معجزة يدل على صدقه ليمكن التعويل على دعواه والذى يدل على ذلك امور منها ان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف
والاخلال باللطف قبيح وهو موقوف فى محل الفرض على البيان بالوجه المذكور فيجب ومنها ان اتفاق الامة على الباطل قبيح والامام متمكن من
ردعهم وردهم الى الحق كلّا او بعضا باظهار المعجزة واقامة البيّنة فيجب عليه الظهور وردعهم ولو من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
ومنها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء داعية الى تشريع الحكم الخاص ايضا فيجب تبليغه
كما يجب تبليغها ليحسم عذر الخلق على الحق فى امر التكاليف ولا يكون للناس على الله حجة فيها ومنها ان الغرض الداعى الى نصب الامام انما هو تبليغ
الاحكام فاذا قدر عدم امكان التبليغ فى حقه او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن فائدة فى نصبه ووجوده فيبطل ما اتفقت الامامية عليه و
نطقت به الاخبار من خلو عصر من الحجة ومنها ما ورد فى جملة من الاخبار من ان الزمان لا يخلو من حجة ان زاد المؤمنون شيئاً
ردهم وان نقصوا اتمّ لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم وعن النبى ص ان لكل بدعة من بعدى يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتى
موكلا يذب عنه ويبين الحق ويرد كيد الكائدين وعنهم ع ان لنا فى كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين وعن امير المؤمنين ع اللهم لابد لارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا يبطل حجتك ولا
يضل اولياؤك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم مترقب ان غاب عن الناس شخصه فى حال هدايتهم كان علمه وآدابه فى قلوب
المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وقد جاء فى عدة اخبار فى تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ان المنذر رسول الله ص وفى
كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبى ص وهذه الطريقة ضعيفة والوجوه المذكورة مدفوعة اما اولا فبالنقض بالمسائل التى وقع الخلاف
فيها بين اصحابنا الذين بذلوا مجهودهم فى تحصيل الاحكام وبالغوا فى تهذيب مداركها وتنقيح مسالكها مع خلوص قصدهم فى الافتاء عن الاغراض
النفسانية والدواعى الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفى النقيض يمنع ان يكون حقا عند غير اهل التصويب فقضيته ما قرر من الوجوه
وجوب ظهور الامام على من اخطأ فى النظر ولو سرّا لارشاده الى الحق اما بحجة بيّنة او باقامة معجزة ولو تعدد مثل ذلك لكان معلوم الخلاف واما
ثانيا فبالحل وهو الذى يساعد عليه العقل ويعاضده الواقع انما هو وجوب تبليغ الاحكام فى الجملة لا مطلقا فانا نرى بالعيان ان كثيرا
من الكفار النائين عن بلاد الاسلام لاسيما المخدرات منهم فى الحجاب ما بلغت اليهم دعوة النبى ص ولا سمعوا بمعجزاته ولا خطرت ببالهم
وجوب الفحص والتتبع لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه تعالى هو التبليغ العام واتمام الحجة على جميع الانام لكان فى عدم تبليغه اولئك المذكورين
وعدم اتمام الحجة عليهم تاركا للواجب ومرتكبا للقبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا الكلام بالنسبة الى الذين ماتوا فى الفترة قبل مبعث النبى ص
او قبل وصول الخبر اليهم وقبل ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة الى كل من بلغ عاقلا من غير
ان يتاخر التبليغ فى حقه من اول زمن بلوغه وعقله مع ان انتفائه معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان بل نقول لا يجب عليه تعالى
تشريع الاحكام على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبى المراهق الذى لم يبلغ حد البلوغ قد يكون اذكى واعقل

ثانيها ووقوع ولادة الى الخاتم بادة
النزاع وانقطاع الاختلاف مع اولى
الاربة والانصاف وكل ذلك ح م

من كثير

من كثير من البالغين ومع ذلك لم يشرع فى حقه الاحكام الايجابية والتحريمية فاتضح ان الواجب عليه تعالى انما هو تشريع الاحكام فى الجملة و
لو بالنسبة الى الذين بلغوا حد البلوغ وكذلك الواجب عليه تعالى انما هو التبليغ فى الجملة ولو بطريق المعتاد بين العباد كما يكشف عنه سنة الانبياء
فانهم انما كانوا يبلغون رسالات ربهم فى الاحكام بالطريقة المعتادة بين الانام لانهم لما خلقوا بشرا كلفوا بما يليق بالبشرية من امر التبليغ و
غيره فليس عليهم ان يعاملوا الناس بما يطلعون عليه بالعلوم الغيبية ولا ان يذهبوا بطريق الخفاء وطى الارض الى من يحتاج اليهم فى المسائل الدينية
ولا ان يدفعوا عن انفسهم الاعداء بالقوة الربانية وانكانوا قد يرتكبون ذلك فى بعض الموارد لحكمة خاصة وعلى هذا فيكفى فى قاعدة اللطف
ارسال الرسل ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من التبليغ الى الكل وبلغوا وحصل هناك موانع منعتهم عن التبليغ الى البعض
فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه ابقاء المكلفين الى ان يحصل التبليغ فى حقهم ولا تمكين المبلغين من التبليغ الى الباقين بدفع مكائد
الطواغيت عنهم ودفع شرورهم وبهذا البيان يندفع الوجوه الثلثة الاول فان قلت فما الفائدة فى ارسال الرسل ونصب الحجج اذا
لم يتمكنوا من التبليغ العام بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم واى فرق بين منعهم ومنعه تعالى اياهم عن التبليغ فهل مع ان
ذلك على اطلاقه متضح الفساد قلت الفائدة تحمل الطواغيت للاوزار حال بينهم وبين وصول التبليغ اليهم حيث ظلموهم بما حجبوهم فيحصل
الغرض الداعى الى التكليف فى حق المانع والممنوع كما يحصل على تقدير الوصول وبهذا يظهر الفرق بين الصورتين وبه يندفع الوجه الرابع
ولعل هذا هو الذى اشار اليه المحقق الطوسى فى تجريده من ان وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وقريب منه ماذكره السيد المرتضى
حيث قال ولا يجب عليه الظهور اذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل
نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذى عنده انتهى وتمام تنظيره الجواب عن الاخبار ايضا فان فيها قد
قد طوى ذكره تعويلا على الوضوح والظهور والمراد ردهم واتم لهم ان تمكن منه تمكنا عاديا فان العبرة فى التمكن هنا بالتمكن العادى كما يدل
عليه ملاحظة سيرتهم ومجرى طريقتهم وعلى قيامه لكلام فى بقية الاخبار ويمكن تنزيلها على انه ع يساعدهم عند وجه الموانع من ظهوره بالاضافات
المعنوية والفيوضات السرية على الوصول الى المهمات الشرعية التى يفضى انكارها الى الخروج من الايمان او نقصان درجة صاحبه فيه كما يرشد اليه
قوله ع فان آدابه فى قلوب المؤمنين مثبتة وفى غير واحد من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم ع فى غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها السحاب ثم اعلم
ان الشيخ قد صرح فى العدة بما حاصله انا لو وجدنا بين الطائفة قولا ولم نقف لهم على مخالف ولا على ما يقتضى صحته او فساده وجب القطع بصحة ذلك
القول وانه موافق لقول المعصوم اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر خلافه وعلله ببعض الوجوه المذكورة فعلى هذا يكفى فى الحجة قول الواحد ايضا لكن ينبغى
ان لا يسمى اجماعا لاتفاقهم على اخذ الاتفاق فى تعريفه وان اختلفوا فى ساير قيوده الا ان ياخذ القول الكاشف مع المستكشف عنه ويسمى
المجموع اجماعا ويشكل بان مجرد عدم وجدان المخالف لا يقتضى عدم وجوده وطريقته على تقدير صحتها انما يساعد على وجوب الظهور عند عدم
وجود المخالف لا عند عدم وجدانه وقد يعترض على الشيخ بانه يكفى فى القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو على وجه لا يعرف على كونه اماما ويظهر القول
بالخلاف بل يكفى قول الفقيه المعلوم النسب بل يكفى وجود رواية دالة عليه وهذا الاعتراض غير متجه اذ الوجه الاول لا يوافق غرض الشيخ من ردع
الامة وردهم الى الحق والثانى خارج عن محل الغرض اذ الكلام حيث لا يوجد مخالف والوجه الثالث راجع الى احد الوجهين السابقين لان

الرواية الموجودة الكاشف بحيث تنهض حجة في الظن عند الكل او عند العاشر بها في سنة قطعية على الخلاف وقد اعتبر الشيخ عدمها فانه اراد بها ما تكون
قطعية ولو في الظن كما يساعد عليه طريقه فيخرج عن محل الفرض وان لم ينهض حجة في الظن لم يجد وجوده في رفع ما جعله الشيخ سببا لوجوب الظهور
نعم كان على الشيخ ان يشترط في قطعية الاجماع بعد اشتراطه عدم وجود دليل قطعي على الخلاف امورا منها ان يكون ذلك الدليل القطعي قد بلغ الى
المتفقين كلا او بعضا فلو قدر وجود دليل قطعي وخفي على المتفقين لم يكن مغنيا عن ظهور الامام على ما يقتضيه طريقه ومنها مضي زمان يمكن ظهور
المعصوم فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجة في الاجماع قبله لعدم العلم بموافقة المعصوم ومنها ان يعلم بقاء المتفقين على ارائهم في تلك المدة
فلو احتمل رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بموافقة المعصوم لهم وان قطع بعدم ظهوره على احدهم ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول بالخلاف
في تلك المدة اذ مع تجويز ذلك لا يقطع بموافقة المعصوم لجواز ان لا يوافقهم في القول ولا يظهر لتحقق الخلاف حتى تمكنه من الظهور او حاله
وربما امكن التمسك في نفي الاحتمالين الاخيرين بالاصل لكن يكون الاجماع معه ظنيا لا قطعيا ويلزم على طريقة الشيخ امور منها انه
اذا اتى بعض الاصحاب واحدا كان او اكثر بقول لمستند اجتهادي وتحققه هناك الشرائط المعتبرة ثم انكشف له فساد المستند المذكور لزمه
وجوب البناء على الحكم السابق والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل السابق الا الظن به او مجرد ثبوته في الظن اذ فساد الدليل لا يوجب
فساد الدعوى والامر الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايضا ومنها وجوب حفظ اقوال علماء العصر وحصرها وضبطها كحفظ
الاخبار صونا للدليل القطعي عن الاضمحلال والانعدام ومنها عدم جواز الحكم والفتوى عند امكان البحث والاطلاع على اراء علماء العصر الا
بعد البحث والاطلاع لئلا يخالف الدليل القطعي او يعدل مع التمكن منه الى الظني ولان ذلك من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب عن
غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه اللوازم لا يخلو عن بعد بعد تسليم اصل الطريق الثالث وهو الطريق المعزى الى معظم المحققين ان
يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدنهم الانقطاع الى الائمة في الاحكام وطريقتهم التحرز عن القول بالرأي و
مستحسنات الاوهام فان اتفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف انظارهم وتباين افكارهم مما قد يؤدي بمقتضى العقل
والعادة عند اولي الحدس الصائب والنظر الثاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم وانهم انما اخذوه منهم واستفادوه من لدنهم
اما بتنصيص او بتقرير وهذا انما يكشف لا عن قول المعصوم الذي اليه يرجع فتاويهم واقوالهم واحدا كان او اكثر ويكشف عن قول الباقين وعن
قول الرسول ص وعن قول الله تعالى بواسطة القواعد العقلية والنقلية القاضية بان علومهم مستفادة من علم النبي ص وعلمه مستفاد منه تعالى
هذه الطريقة به الاستكشاف وذلك انما يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرية المسلمة عريا عن الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد
خارجية ومؤيدات تقريبية من الاثار والاخبار ولا اختصاص لهذه الطريقة بالاستكشاف عن قول المعصوم بل قد يكشف بها عن قول بقية الرؤساء
والمتبوعين فانه قد يعرف مذاهبهم وارائهم من اتفاق اتباعهم الذين طريقتهم عدم التخطي عن جادتهم وترك الانحراف عن طريقتهم بل الاحاجة في
الاستكشاف بهذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل بل يستكشف باتفاق جماعة من الخواص الموصوفين بالاوصاف المقررة لا سيما اذا
كانوا من اصحابهم كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم واضرابهم ثم الاستكشاف بهذه الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها
عن قوله الواقعي وذلك حيث ينفرد في قوله داعي التقية والاتقاء ويسلم عن شبهة التأويل والخفاء ومنه اتفاقهم على عدم انفعال الكر

بالملاقات

بالملاقات وانتفاء العول في الميراث وامثال ذلك ولا يقدح الاعتضاد ببعض الشواهد الخارجية من الاخبار والاثار اذ المراد بكون الاتفاق كاشفا
ان يكون له مدخل في الكشف كما مر نظيره في مسئلة المتواتر واعترض على هذا الوجه بوجوه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعيات عن غير
طريق الاجماع ولا حاجة فيها الى التمسك به وهذا ضعيف لان الوجدان في الفقه لا يساعد عليه نعم هذه الطريقة قليلة الوقوع لكن ذلك لا
يوجب اهمالها بل لا بد من تعميم العنوان بحيث يندرج فيه ومنها ان هذه الطريقة لا تبتني على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجية
الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة المشتركين بين الفريقين وضعفه ظ لان العقل والعادة المشتركين انما يؤثران في
كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها بل حجيتها انما هي باعتبار حجية القول المستكشف منه المبنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية
لما نبهنا عليه من ان الكاشف عن الحجة حجة في الاصطلاح حقيقة كنفس الحجة المستكشف عنها مع ان كشفها عن رأي المعصوم ايضا قد يبتني على القاعدة
الكلامية حيث يتوقف على اثبات عصمته عن السهو والخطاء وعدم القول بخلاف المعتقد حيث لا داعي اليه ومنها ان الاجماع اصل من الاصول
التي عليها مبنى اكثر الاحكام الشرعية والطريقة المذكورة غير منضبطة المبنى فلا وجه لاخذها مناطا في حجيته وضعفه ايضا ظ لانضباط الطريقة المذكورة
بل احالته الى الوجدان في حصول الاستكشاف بها وان اختلف حصوله باختلاف المحصلين في قوة الحدس وكثرة التتبع والممارسة وهذه الا اختلاف
غير قادح بعد وضوح المبنى والمناط فان اراد بعدم انضباط المبنى ان ليس هناك عدد معين يمكن الاستكشاف به على الاطلاق فهذا غير ضائر كما
في المتواتر الثاني ان يستكشف بها عن قوله الظاهري وذلك حيث يكون احتمال التقية او كون الدلالة غير جلية ومنه قول المعظم بطهارة المخالفين
عدا ما استثني فان هذا الحكم وان قطع بصدوره عنهم ع قولا وتقريرا نظرا الى مصير المعظم اليه مع اعتقاده بمباعدة السيرة المستمرة لكن لا
قطع بان ذلك قولهم الواقعي ومذهبهم الذي بنوا عليه في نفس الامر لاحتمال ان يكون الداعي اليه التقية وحفظ الشريعة عن وثن العامة ويرد
على هذا الوجه ايضا اكثر الشكوك المتقدمة على الوجه الاول ولا اختصاص لها به كما زعم ويندفع بما مر الثالث ان يستكشف بها عن وجود دليل
قطعي واقعي عقلا ونقلا متواترا واحادا محفوفا بقرائن الصدق والقبح فيستكشف به عن قول المعصوم الواقعي بواسطة استكشافه عن
الدليل المذكور وربما يكون هناك دليل ظني فيستكشف بهذه الطريقة عن كونه قطعيا اما بتعدد الاسناد او بانضمام قرائن قطعية المفاد او ورد
على هذه الطريقة بامور منها انها غير منضبطة المبنى وقد نبهنا على ما فيه سابقا ومنها انها لا تبتني على القاعدة الكلامية التي انفرد بها الامامية لان
مرجعها الى مقتضى العادة وفيه نظر لانه ان اراد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة ففيه انه لا فائدة فيه كما عرفت وان اراد
عدم ابتناء حجيتها عليها فهو انما يتجه اذا كان المستكشف عنه دليلا عقليا او نقليا كتابيا او نبويا او كان مرددا بينهما واما اذا كان المستكشف عنه
حديثا اماميا او محتملا له كما هو الغالب على تقدير الوقوع يتوقف حجية الطريقة المذكورة على القاعدة الكلامية قطعا ووجهه واضح فلا يتم ايراده على الاطلاق
مع ان لنا ان نمنع توقف حجية الاجماع بجميع اقسامه على المسئلة الكلامية وانما المسلم توقفها عليها في الجملة ومنها ان المتفقين ان كان
تعويلهم على دليل ظني فكيف يستكشف ذلك لنا عن دليل قطعي للزوم زيادة الفرع على الاصل وان كان على قطعي فاثباته لا يخلو عن صعوبة لان
طريقتهم المعروفة جواز التعويل على الدليل الظني ولو من حيث الدلالة ويمكن دفعه بانه قد يتبين بشواهد يظفر عليها المتتبع الممارس ان
القدماء لم يعولوا على دليل واحد بل لهم على ذلك دلائل يفرد كل بعضها فيستكشف باتفاقهم عن دلائل ظنية فيصح ان يستفاد منها العلم ويستكشف

عن دليل ظنّي ويقوم عندنا شواهد وامارات أُخر فيفيد بمعونتها العلم او يستكشف بالتتبع والفحص عن تعويل على دليل قطعي ويقطع ايضاً
بكونه دليلا قطعيا لحكم العادة بامتناع تواطئهم على الخطاء فان قيل القطعي امر حسّي يكشف الاتفاق عنه يقدح فيما ذكروه في التواتر من اشتراط ان
يكون المخبر به امراً حسّيّاً قلنا انما قصدوا بذلك انّ التواتر في غير الحسّيّات لا يستلزم افادة العلم كما نبّهنا عليه في محلّه لا انه يستلزم عدم افادة
العلم به فلا ينافي ما ذكرنا مع انّ لنا ان نمنع عدم كون الدليل مفيداً للعلم حسّيّاً اذا كان المستكشف عنه دليلا سمعيا ولا يقدح كون الدلالة
امرا عقليا لاستنادها الى الحسّ كما في التواتر وكذا الاينافي ذلك ما سنذكره في دفع بعض حجج العامّة من جواز ان يجتمع الكل على الخطاء فان ذلك
سلب للايجاب الكلّي فلا ينافي الايجاب الجزئي واعلم انّه قد يستكشف بالاتفاق عن وجود دليل ظاهر معوّل عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف
عن كون الدليل نصّا بالخصوص وذلك كما اذا اتفق على الحكم جماعة قد عرف من طريقتهم الجمود على متون الاخبار كالصدوقين ومن يحذو حذوهما
فيستكشف به تارة عن كون الدليل نصّا معتبر الاسناد متضح الفحوى وذلك حيث يعرف من طريقة المتقفين الطعن في الاخبار بمجرد
ضعف الاسناد والتردد في الحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح المراد مع الوثوق التام بافهامهم وانظارهم لضبطهم وعلو مقامهم في علوم
العربية وعلم الدراية بل قد يستكشف به عن كون النص الموجود صحيحا او حسنا حيث يعرف منهم الجمود على العمل بهما او يستكشف به اخرى
عن كونه نصا في الجملة فيعوّل عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنه اذا بلغ حدّ الشهرة وصلح لجبره اذ لا فرق بين العلم الاجمالي بالدليل و
العلم التفصيلي به في وجوب الاخذ به والركون اليه لكن شئ من ذلك لا يسمّى اجماعا اذ المعتبر في الاجماع الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم
كشفا قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما مخالفونا فقد استدلوا على حجّية الاجماع بوجوه عقلية ونقلية من الكتاب والسنّة فمنها قوله
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين الآية وجه الدلالة انّ سبيل المؤمنين اقوالهم وفتاويهم وقد جمع في الوعيد
بين مشاقة الرسول والاتباع وليس الجمع بينهما في الوعيد لقبح قولنا من سرق وشرب الماء وجب قطع يده واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب
اتباعهم اذ لا مخرج عنهما والاعتراض عليه من وجوه منها انّه قد اعتبر في المشاقة كونها بعد تبيّن الهدى فيعتبر ذلك في الاتباع المعطوف عليها ايضا لانّ
العطف يقتضي التشريك فيلزم ان يكون القيد المعتبر في المعطوف عليه معتبرا في المعطوف ايضا لانهما كالجملة الواحدة وحرمة مخالفة الاتفاق مع
تبيّن كونه هدى لا يقتضي حرمة مخالفته مع عدمه كما هو المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة الاتفاق المجرّد عن الحجّة لا المقرون بها واما ما ذكره بعضهم في
توجيه الاعتراض بانّ اللام في الهدى للعموم فيتوقف ترتب الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين على بيانه كل ما هو هدى ومن جملة الدليل الدال على حكم
الاتباع نفسه غير خفي لانه يؤدي الى عدم ترتب الوعيد المذكور على احد المنافقين والمتبعين لغير سبيل المؤمنين لعدم ظفرهم بكل ما هو هدى بل بالبعض
فالوجه ما ذكرنا وفيه بحث لمنع قضاء العطف بالمشاركة مطلقا وتحقيق القول فيه انّ العطف اما ان يكون بين الجملتين او بين غيرهما وعلى الثاني اما ان
يكون القيد من لواحق المعطوف عليه او من لواحق ما قبله فيما عدا الصورة الاخيرة لا يلحق القيد للمتأخر الا ان ينهض هناك قرينة ولو حالية على اعتباره
لاصالة عدمه مع قصور العطف عن افادته فان قلت يمكن استفادته من نظم العطف من حيث انّ مبناه على المناسبة وهي اقوى مع
المشاركة في القيد قلت انما يصح التعويل على مثل هذه النكتة حيث يساعد عليها العرف والاستعمال وعدمه معلوم للمتتبع واما في الصورة
الاخيرة فالظاهر لحوق القيد بالنسبة الى المعطوف مع امكانه اما على القول بانّ العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فواضح

لانّ تعلقه

لانّ تعلقه باحدهما مقيدا يوجب تعلقه بالآخر ايضاً مقيدا لاتحاده واما على القول بانّ العامل في المعطوف مقدر بقرينة المذكور فلانّ ان يكون المقدر
على حد المذكور فيكون ايضاً مقيدا اشتراكا ونظرا انّ الآية من الصور السابقة محتاج اثبات القيد في المعطوف الى دليل والقول بانّ المعطوف و
المعطوف عليه بمنزلة الجملة الواحدة على الاطلاق بحيث ينافي ولا المقام ممنوع ولو سلم فالهدى المعتبر تبيّنه في ترتب الوعيد على المشاقة هو كون الرسول حقّا
وحرمة مشاقته حقيقة مشاركة للمعطوف للمعطوف عليه في القيد باعتبارين ذلك في ترتبه على اتباع غير سبيل المؤمنين ايضاً وهذا لا يقتضي العلم
بمستند الاتفاق ومنها ان غير وسبيل نكرتان او كان احدهما للعموم دلت الآية على ترتب الوعيد على من اتبع كل سبيل مغاير لكل سبيل من سبيل المؤمنين
او اتبع كل مغاير لبعض او بعض مغاير لكل وهذا كله خارج عن محل النزاع وان لم يكونا للعموم بل كانا للبعض لم يثبت به المقصود اذ لا ريب في حرمة مخالفة
ما اجمع عليه المؤمنون في الجملة ولو بالنسبة الى المسائل المعلومة من الدين نظرا وضرورة وفيه ايضاً بحث لمنع الحصر والتحقيق انهما للجنس ووقوعهما في سياق
الموصول يقتضي عمومهما الجمع الافراد عموما افراديا بدليا لا شموليا ولا مجموعيا فيندفع الاشكال ومنها ان السبيل حقيقة في الطريق المسلوك وهو غير مراد
هنا قطعا واطلاقه على ما وقع عليه الاتفاق غير مستقيم لانتفاء العلاقة المصحّحة للتجوز فتعين ان يراد به الدليل لانّ السبيل معنوي في الوصول به
الى المقصود فتدل الآية على حرمة مخالفة دليل المؤمنين لا اتفاقهم ولو سلم صحة اطلاقه على المعنى الاول فلا اقل من تساوي الاحتمالين ان لم يكن الثاني
اظهر فيلزم الاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال ولا يخفى ان حمل السبيل على الدليل غير ملايم لسياق الآية ثم صحة اطلاقه على المعنى الاول لا يوجب الاجمال
بل قضية التعميم كما مر شموله لكل منهما ومنها انّ المراد بسبيل المؤمنين السبيل الذي صاروا به مؤمنين او سبيلهم في متابعته والاقتداء به او تقريره دليل
اقترانه بمشاقة الرسول والجمع بينهما في الايعاد ومنها انّ المستفاد من الآية على تقدير تسليم التعميم نقيض المقصود اذ كان سبيل المؤمنين
عدم اتباع غير الدليل فالقول بوجوب اتباعهم من غير دليل اتباع لغير سبيلهم والتحقيق انّ مقتضى هذا الاعتراض لزوم التناقض في ظاهر مدلول الآية
من حيث اتفاقهم قبل نزولها على عدم جواز الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ومقتضى الآية على ما بنى عليه الاستدلال وجوب الاخذ بكل
اتفاق ومن جملتها الاتفاق المذكور فوجوب الاخذ بالاتفاق المذكور يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ووجوب الاخذ به
يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المذكور وهو تناقض فلا بد في دفعه في تخصيصها اما بما عدا ذلك الاتفاق وبما عدا الاتفاق المجرد عن الدليل
وهي انما تنهض حجة اذا حملت على المعنى الاول لكنه معارض باحتمال الثاني ولا سبيل الى ترجيح الاول لقلة التخصيص لتغاير الموردين فانّ الاتفاق
الاول اتفاق عن دليل هو اصل العدم بخلاف الثاني والترجيح لقلة التخصيص انما يتم اذا اندرج الاقل في الاكثر ومنها انّ حرمة اتباع غير
سبيل المؤمنين لا يوجب وجوب متابعة سبيلهم لامكان الواسطة بترك الاتباع مطلقا ويشكل بانّ ان اريد اثبات الواسطة من
حيث الاتباع معتبر في مفهومه موافقة الغير ويجوز ان لا يكون مخالف الاجماع متبعا لاحد ففيه انّ المراد بالاتباع مجرد الاخذ بدليل بعد منه
الى غير سبيل المؤمنين لا الى سبيل غير المؤمنين ولو سلم فاتباع غير سبيلهم اتباع لغيرهم ولو للهوى والشيطان فلا يتحقق الواسطة وان اريد
بالواسطة عدم الحكم والتوقف ففيه ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين بحسب الواقع يوجب حصر الجواز في اتباعهم فان اريد بالوقف
مجرد السكوت وعدم الحكم فليس مذهبا ولا يخل بالمقصود اذ الكلام في عدم جواز مخالفته لا في جواز السكوت في محل الاجماع مع انه لا يتم
حيث يتعين فيه الحكم والفتوى بل غير متصور في حق من وقف على الاجماع واذعن بدلالة الآية وان اريد به الحكم بالوقف والزام

احكام كما هو المقصود به حيث ويعد المتوقف من اهل المذاهب فالآية تدفعه حيث تدل على بطلان قول المخالف للاجماع فيلزم صحة قول المجمعين اذ لا مخرج عنهما بحسب الواقع ومنها انه اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم لزم اتباع غير سبيلهم في الحكم وان لم يجب فقد جاز ترك متابعة سبيلهم وفيه ان المراد وجوب اتباعهم في الحكم والفتوى ونحوهما دون الافعال المباحة ونحوها ومنها ان المؤمنين هم الذين علم منهم الايمان بالعلم ان باطنهم وفق ظاهرهم وهذا مما لا يقدح به في غير المعصوم لاحتمال المخالفة في حقه وهذا الاعتراض قد اورده المرتضى واختاره جماعة ممن تأخر عنه كالعلامة وغيره وضعفه ظاهر لان منع العلم بايمان غير المعصوم مكابرة واضحة مع انا لا نسلم انحصار الطريق الى معرفة المؤمن في العلم بايمانه بل يكفي اظهاره الايمان كما يعرف من معاملة الشارع معه معاملة المؤمن في سائر الاحكام ودعوى ان هذا الطريق يعتبر بالنسبة الى بعض احكام المؤمن دون بعض مجازفة بينة ومنها ان المفهوم من السبيل السبيل الواقعي والقطع به يتوقف على القطع بانتفاء الدواعي المقتضية للاظهار خلاف المعتقد كالتقية وشبهها ولا سبيل اليه غالبا فلا يثبت بالآية حجية الاجماع مطلقا وجواز التعويل في ذلك على ظاهر قولهم غير واضح لانه انما يفيد الظن بمعتقدهم ولا دليل على جواز التعويل عليه في المقام فان قيل فيلزم الغاء الآية لانقطاع السبيل الى تحصيل سبيل المؤمنين قلنا لا نسلم ذلك لامكان الاطلاع عليه في بعض الموارد بل وقوعه في الاحكام الضرورية وما قام عليها حجة قطعية جلية ليس موضع انكار فيه تعسف ومنها ما ذكره الحاجبي ووافقه العضدي في ظاهر كلامه وهو ان دلالة الآية على حجية الاجماع بعد التسليم ظنية لان مرجعها الى ظاهر اللفظ وحجيتها انما تثبت بالاجماع فلو ثبت حجية الاجماع بها كان دورا وفيه نظر اذ لا نسلم ان حجية الظواهر لا تثبت الا بالاجماع لامكان اثباتها بالسيرة القاطعة المستمرة بين المسلمين الكاشفة عن الدليل القاطع او بطريق العقل نظرا الى بقاء التكليف وانسداد طريق القطع اليه ولا ريب في وجوب التعويل معه على الظن او نقول اجماعهم على حجية ظواهر الالفاظ اجماع على القطع بها وقد اعترف بانهم متى اجمعوا على القطع فالعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات حجية هذا الاجماع على اثبات حجية مطلق الاجماع ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الدلالة انه تعالى وصفهم بكونهم خير امة وذلك يقتضي ان لا يجمعوا على باطل والا لانتفى عنهم وصف الخيرية ووصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيهما للاستغراق لانه المناسب لمقام المدح اذ لا فضل في الامر بمعروف واحد والنهي عن منكر واحد فيدل على انهم آمرون بكل معروف وناهون عن كل منكر وذلك ينافي اجتماعهم على الخطاء والا لكانوا آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف ما وصفهم الله تعالى به وفيه نظر لان الآية ان حملت على ظاهرها دلت على عصمة جميع الامة وهو خلاف للواقع بالضرورة فلا بد من تاويلها بتنزيلها على بيان انه تعالى اكرمهم بهذه الامة من بين الانام او ان الخطاب مخصوص ببعض هذه الامة وهم الائمة ع ويؤيده ما ورد في بعض اخبارنا من انه في مصحف اهل البيت كنتم خير ائمة واما حملها على ان ما يجتمع الامة على الامر به فهو معروف وان كان منكرا في الواقع وما ادى اجتهادهم الى كونه منكرا فهو منكر وان كان معروفا في الواقع ان الخبر لا يستلزم عصمتهم بل يكفي كونهم اقل خطاء سلمنا لكن يكفي في صدق الآية امرهم بكل معروف واقعي ولو اجمالا ونهيهم عن كل منكر واقعي ولو اجمالا فلا يدل على عدم خطائهم في التفصيل مع ان الآية اخص من المقصود من حيث انها لا تدل على عدم خطائهم فيما عدا الوجوب والتحريم من حكم الوضع والاباحة والمندوب والمكروه ولو سلم ان المراد بها معانيها الاعم ولو مجازا كالطلب الفعل والترك ومطلق المرجوح لكان مفادها ايضا اخص من المطلوب من حيث عدم دلالتها

على عدم وقوع الخطاء منهم في الواجب بالحكم بندبيته او في المندوب بالحكم بوجوبه او في المحرم بالحكم بكراهيته او في المكروه بالحكم بحرمته ومنها قوله جل شانه وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الدلالة انه تعالى وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة فيمتنع اتفاقهم على الخطاء لان ذلك يوجب خروجهم عنها وايضا التعليل بان يكونوا شهداء على الناس يقتضي اتصافهم بالعدالة الواقعية المانعة من اجتهادهم على الباطل وضعفه ظاهر مما مر لان ظاهر الآية على هذا التاويل يقتضي عصمة جميع الامة فلا بد من تنزيلها على مجرد الاهلية او تخصيصها بالبعض كالائمة ع ومنه يظهر فساد الاستدلال بالتعليل مع ان المعتبر في قبول الشهادة حصول العدالة حال الاداء دون التحمل فيجوز ان يكونوا عدولا في الآخرة وان لم يكونوا عدولا في الدنيا لحصول ملكتها فيهم قبل الموت او بعده مع جواز ان يقبل شهادة حصول المؤمن الفاسق في القيمة ودعوى عدم جوازه كما في الدنيا قياس مع الفارق ومنها قوله عز اسمه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وهو يدل بمفهومه على ان الرد الى الله تعالى والى رسوله غير واجب على تقدير عدم التنازع وهو صورة الاتفاق وليس ذلك الا لكون الاتفاق حجة مغنية عن تحصيل حجة غيرها وهذا الاحتجاج مدفوع اما اولا فبانه ينتقض بقول الجماعة فما دونها اذا تجرد من الدليل خلوه عن المنازع مع ان المستدل لا يقول به ويمكن دفعه بالتزام التخصيص واما ثانيا فبان الظاهر من المنازعة التخاصم في الحقوق والامور المالية دون الاحكام الشرعية كما يدل عليه قوله تعالى في الآية الاخرى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فيستقيم المفهوم اذ المحاكمة فرع المنازعة ولان المتنازعين في الاحكام ان كان نزاعهم عن دليل لم يجب عليهم الرد والا لكان نزاعهم محرما لما فيه من الحكم من غير دليل وتخصيص الآية بهذا الفرض تعسف وحملها على صورة تعارض الاخبار والادلة مع بعده يوجب عدم مساعدتها على المقام كما لا يخفى سلمنا لكن مقتضى المفهوم على ما ذكروه عدم وجوب الرد على غير المتنازعين وهو اما ان يختص بغير المتعقبين والمترددين فان كان الاول اختص الحكم بالمتعقبين ودار مدار صدق الوصف الدائر مدار وجود الدليل لان المراد الاتفاق بالرأي لا بالقول فلا يتناول غير المتعقبين ولا المتعقبين حال عدم الاتفاق فلا يدل على حجية الاجماع بوجه وان كان الثاني فهم اما مترددون في الحكم فهؤلاء وظيفتهم الرد اتفاقا فيجب تقييد اطلاق المفهوم بغير هذه الصورة واما ان يكون بعضهم متعقبين وبعضهم مترددين فان اتحد العصر وجب الرد على المترددين وهو ايضا موضع وفاق فيجب تقييد الاطلاق بغير هذه الصورة ايضا وان كان المترددين في عصر متاخر فالمفهوم الآية على عدم وجوب الرد عليهم وهو يستلزم لحجية الاجماع في حقهم لكنه معارض بدلالة منطوق الآية على وجوب الرد عليهم على تقدير نزاعهم فانه يقتضي عدم حجية الاجماع في حقهم وهو يستلزم عدم حجيته في صورة ترددهم ايضا بالاجماع المركب ولا سبيل الى التمسك على الوجه الاول لتوقفه على ثبوت حجية الاجماع فيدور بخلاف الوجه الثاني فان التمسك بالاجماع المركب فيه مبني على تقدير حجيته لا على ثبوتها مضافا الى اعتضاده باصل العدم وبقوة دلالة المنطوق بالنسبة الى المفهوم مع ان عدم وجوب الرد لا يستلزم وجوب الموافقة وانما يستلزم جوازها والمقصود اثبات الوجه الاول تمسك بعدم القول بالفصل واعلم ان قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اوضح دلالة على عدم اجتماع الامة على الباطل من الآيات التي تمسكوا بها لكنه ظاهرة في وجود معصوم بين الامة وكثير منهم لا يقولون به ولعلهم تركوا الاستدلال به لذلك واما السنة فقوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله ص لم يكن ليجتمع امتي على خطاء وقوله ص كونوا مع الجماعة وقوله ص يد الله على الجماعة والجواب اما اولا فبالطعن في السند ودعوى الغزالي انها متواترة معنى وان كانت من حيث اللفظ آحادا مباهتة وفساد لان من شرائط التواتر بلوغ المخبرين عددا يمتنع في العادة

لكثرتهم اجتماعهم على الكذب وانتفائه في المقام اوضح حتى اعترف به جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي ورد به على الغزالي ولان من شرائطه
توافقهما في المعنى المدعى تواتره فيه وانتفائه في المقام ايضا جلي واما ثانيا فبمنع دلالتها على المقصود واما الرواية الاولى فلان لفظ الخطاء فيها ظاهر في
الجنس وقد خصصناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفادها عدم اجتماع الامة على جنس الخطاء وقضية ذلك ما يقول الامامية من عدم خلو
الامة عن المعصوم واما تتميم ما زعموه اذا كان المراد بالخطاء فرد ما منه وهو خلاف الظاهر من المفرد المعرف قطعا والعجب انه قد اعترف بما
ذكرناه بعض اهل الخلاف وغفل عما يلزمه من فساد مذهبه وبطلان طريقه سلمنا لكن مفاد الرواية ان جميع الامة او جميع علمائها من المعروفين
والمستورين لا يجتمعون على الخطاء وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو عصر من الاعصار من معصوم حافظ للشريعة ولا دلالة لها على حجية اجماع
علماء العامة ولا العلماء الظاهرين من الامة ولا على الاجماع من حيث كونه اجماعا كما زعموا وبهذا يظهر الجواب عن الرواية الثانية واما الرواية
الثالثة فان حملت على اطلاقها لزم منه وجوب موافقة كل جماعة وان كانوا بعضا من اهل الحل والعقد وهم لا يقولون به ومع العدول عنه فليس
هناك معنى ظاهر يترجح الحمل عليه فحملها على صورة اتفاق الكل ليس باولى من حملها على ارادة جماعة مخصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرفت
لهم المزية على غيرهم علما وعملا كعلي عليه السلام وسلمان وابي ذر والمقداد واضرابهم ممن اعترف بفضلهم العامة والخاصة وهؤلاء هم الذين انكروا بيعة
الاول بعد ما عرضت عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد فالتجوا اليها تقية منهم ولا ريب انه يسوغ عند الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله تعالى
من كفر بالله بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال جل ذكره الا ان تتقوا منهم تقية وكان فيها تعريض بمتابعتهم في ذلك وتنزيلها
على هذا المعنى ليس بابعد من تنزيلها على ما ذكروا من حجية اتفاق السفلة الذين عقدوا بيعة الثلثة واما الرواية الاخيرة فقصور دلالتها
على ما ذكروه اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن واما العقل فيقرر بوجهين الاول ان العادة تحيل اجتماع الكل على الحكم الشرعي من غير دليل
قاطع لما نرى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا يتفق التوافق عليه عادة وفساده واضح لجواز توافقهم عن دليل ظني
اجمعوا على حجية كخبر الواحد وعن ادلة ظنية عول كل فرقة منهم على بعضها ولا يستفاد القطع من مجموعها وبالجملة فلا نم قضاء العادة في جميع الموارد
بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيا لكنه لا يثبت المقصود وهو كون الاجماع حجة على الاطلاق الثاني
ان الجميع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجتماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل قطعي واورد عليه امران الاول
ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعي اطباق الجميع واجاب عنه بعض من اخذته الحمية لدين ابائه وغشي
بصيرته التحفظ بطريقة كبرائه بان هؤلاء شرذمة قليلون وهم من اهل البدع والاهواء قد نشؤا بعد اتفاق الاراء فلا يعتد بهم ولا
بخلافهم وانت خبير بان ما نسبوه الينا من انكار حجية الاجماع افتراء منهم علينا كسائر مفترياتهم في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح
مبتدعاتهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مطلقا وانما ننكر حجيته من حيث كونه اجماعا وننكر انعقاده في زمن الغيبة بمجرد اتفاق العلماء المشاهير
مع ان منا من يعتد به في الحجية كما عرفت الثاني انه اثبات لحجية الاجماع بالاجماع وانه دور وجوابه واضح لان حجية هذا الاجماع على ما عرف
من الدليل ليست لحجية مطلق الاجماع بل لكشفه عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول ويرد عليه المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان فساد
هذه الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل قد قيل ان اول من القى هذه الشبهة بين الناس وتخفف فوه بها هو النظام الثاني

حيث ردع

حيث ردع الخلق عن اهل الحق فلم يجد سبيلا اليه سواها فروى لهم انه سمع من الرسول صلى الله عليه وآله انه قال لا تجتمع امتي على الخطاء فاشار لهم الى الاجماع على امر
والبيعة معه وانهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق وعجل بذلك مخافة ان يفرغ علي صلوات الله عليه ومن كان معه من خواص الامة ومن تغسيل الرسول صلى الله عليه وآله
وتجهيزه ودفنه والصلوة عليه ويخلوا بمرامه فتركوا تشييع جنازة نبيهم صلى الله عليه وآله والصلوة عليه وتفرقوا من حوله وسارعوا الى عقد البيعة ونصب الامير ثم قد وقع
التشاجر بينهم هناك بما لا يخفى على من وقف كتب الفريقين واطلع على الاحوال التي جرت في البين فان زعموا ان الذين اجتمعوا على بيعة الاول كانوا
قاطعين بحجية الاجماع ولو لتلك الرواية لقطعهم بصحة صدورها وبمرادها هنا فمجازفة واضحة اذ بعد تسليم وثاقة المجمعين وورعهم والتزامهم بعدم
التخطي عن منهج الشريعة وخلوصهم عن الدواعي النفسانية من حيث الرياسة والطمع في نصب الامارة او بغض اهل الحق المنبعث عن شقوتهم
الذاتية وخبث فطرتهم الاصلية مع ان الكل ممنوع والاثار المنقولة سند واضح عليه فلم لا يجوز ان يكونوا قد عولوا على تلك الرواية من حيث
كونها خبر احاد وانه حجة كما في ساير المسائل الشرعية وان ظاهر اللفظ يقتضي ذلك فلا يعدل عنه من غير قرينة كيف لا وقد كان اكثرهم عوام همج رعاع
وقد انكر عليهم ذلك اولو الدراية والبصيرة التامة كعلي عليه السلام وسلمان وابي ذر والمقداد فلم ينفع فيهم الانكار واصروا على المعاندة والاستكبار حتى انهم الزموهم
بها بالتحذير والتخويف ولو كان غرضهم عدم التخطي عن جادة الشريعة لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت منهم كغصب
فدك ورد شهادة اهل العصمة وضرب عمار ونفي ابي ذر وطبخ المصاحف الى غير ذلك يشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من تأخر
عنهم فان صح قطعهم بحجية الاجماع فانما هو قطع عما غايته اثبات الظن في حق من قبلهم مع قلة الواسطة وقرب العهد وبالجملة فليس لهم في تاصيل مذهبهم
مستند الا الاجماع ولا لهم على حجية الاجماع دليل يصلح للذكر الا هذه الروايات المفقودة سندا او دلالة لان كتبهم وطواميرهم مشحونة بذلك
ولو كان لهم دليل اقوى ومستند اجلى لذكروه وانتصروا به اذ طال ما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج طريقتهم الكاسد فلم يزيدوا
على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة ولقد افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على حجية الاجماع والظاهر
انه لما ضاق عنه الحجج والقطع به طريق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية خوفا عن شناعة الالزام ومحافظة على اساس دين ابائه
وكبرائه من الانهدام والانفصام هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام واحتج منكر والاجماع بوجوه ضعيفة غير صالحة
لان يذكر فانصفح عنها ولا واجد بقي في المقام مباحث لا بد من التنبيه عليها الاول ذهب بعض العامة الى امتناع الاطلاع على الاجماع
في غير زمن الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم والوقوف على ارائهم واما في زمن الصحابة فقد كان
الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم فكان الاحاطة بهم وبارائهم متيسرة ورام باستثناء الصورة المذكورة لتصحيح مذهبه حيث ان
مبناه على الاجماع واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار عليه واورد عليه ثم بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على الاجماع ابتداء من غير جهة النقل وما ذكر انما يدل على حصول العلم
به من طريق النقل كما يدل عليه كلامه اخيرا فلا ورود عليه ورده بعض المعاصرين بان مراد العلامة تظافر الاخبار على تعدد كل فتوى من فتاوي
العلماء لا على نقل الاجماع ومنشأ الغفلة افراد الضمير المجرور في عليه اقول وفي كل من الرد والايراد والاعتراض واصل الدعوى نظر اما في
الرد فلانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة من حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع الذي ذكره مضافا الى عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم

لكثرتهم اجتماعهم على الكذب واشتغاله في المقام اوضح حتى اعترف به جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي ورداه على الغزالي ولان من شرائطه
توافقهم في المعنى المدعى تواتره فيه وانتفائه في المقام ايضا جلي واما ثانيا فيمنع دلالتها على المقصود واما الرواية الاولى فلان لفظ الخطاء فيها ظاهر في
الجنس وقد حققناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفادها عدم اجتماع الامة على جنس الخطاء ومقتضيه ذلك ما يقول الامامية من عدم خلو
الامة عن المعصوم واما ثانيا ما زعموه اذا كان المراد بالخطاء فردا منه وهو خلاف الظاهر من المفرد المعرف قطعا والعجب انه قد اعترف بما
ذكرناه بعض اهل الخلاف وغفل عما يلزمه من فساد مذهبه وبطلان طريقه سلمنا لكن مفاد الرواية ان جميع الامة او جميع علمائها من المعروفين
والمستورين لا يجتمعون على الخطاء وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو عصر من الاعصار من معصوم حافظ للشريعة دلالة لها على حجية اجماع
علماء العامة ولا العلماء الظاهرين من الامة ولا على الاجماع من حيث كونه اجماعا كما زعموا وبهذا يظهر الجواب عن الرواية الثانية واما الرواية
الثالثة فان حملت على اطلاقها لزم منه وجوب موافقة كل جماعة وان كانوا بعضا من اهل الحل والعقد وهم لا يقولون به ومع العدول عنه فليس
هناك معنى ظاهر يترجح الحمل عليه فحملها على صورة اتفاق الكل ليس باولى من حملها على ارادة جماعة مخصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرفت
لهم المزية على غيرهم علما وعملا كعلي عليه السلام وسلمان وابي ذر والمقداد واضرابهم ممن اعترف بفضلهم العامة والخاصة وهؤلاء هم الذين انكروا بيعة
الاول بعد ما عرضت عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد فالتجأوا اليها تقية منهم ولا ريب انه يسوغ عند الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله تعالى
من كفر بالله بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال جل ذكره الا ان تتقوا منهم تقاة وكان فيها تعريض بمتابعتهم في ذلك وتنزيلها
على هذا المعنى ليس بابعد من تنزيلها على ما ذكروا من حجية اتفاق السفلة الذين عقدوا بيعة الثلثة واما الرواية الاخيرة فقصور دلالتها
على ما ذكروه اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن واما العقل فيقرر بوجهين الاول ان العادة تحيل اجماع الكل على الحكم الشرعي من غير دليل
قاطع لما نرى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا يتفق التوافق عليه عادة وفساده واضح لجواز توافقهم عن دليل ظني
اجمعوا على حجيته كخبر الواحد وعن ادلة ظنية عول كل فرقة منهم على بعضها ولا يستفاد القطع من مجموعها وبالجملة فلا نم قضاء العادة في جميع الموارد
بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيا لكنه لا يثبت المقصود وهو كون الاجماع حجة على الاطلاق الثاني
ان الجميع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجتماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل قطعي واورد عليه امران الاول
ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى اطباق الجميع واجاب عنه بعض من اخذته الحمية لدين ابائه وغشي
بصيرته التحفظ بطريقة كبرائه بان هؤلاء شرذمة قليلون وهم من اهل البدع والاهواء قد نشئوا بعد اتفاق الاراء فلا يعتد بهم ولا
بخلافهم وانت خبير بان ما نسبوه الينا من انكار حجية الاجماع افتراء منهم علينا كسائر مفترياتهم في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح
مبتدعاتهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مطلقا وانما ننكر حجيته من حيث كونه اجماعا وننكر انعقاده في زمن الغيبة بمجرد اتفاق العلماء المشار اليه
مع ان منا من يعتد بهذه الحجية كما عرفت الثاني انه اثبات لحجية الاجماع بالاجماع وانه دور وجوابه واضح لان حجية هذا الاجماع على ما عرف
من الدليل ليست بحجية مطلق الاجماع بل لكشفه عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول ويرد عليه المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان فساد
هذه الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل قد قيل ان اول من القى هذه الشبهة بين الناس واخفف قوته بها هو النظام

زرنیش ... [illegible]
شال زری ... [illegible]
[illegible]
غلام سیاه ... راس

حيث روع الخلق عن
والبيعة معه وانهم اذا
وتجهيزه ودفنه والصلوة
التشاجر بينهم هناك
قاطعين بحجية الاجماع
التخطي عن منهج الش
الذاتية وخبث فطرة
كونها خبرا احادا وانه حجة كا
وقد انكر عليهم ذلك اولوا ا
بها بالتحذير والتخويف
فدك ورد شهادة اهل
عنهم فان صح قطعهم بحجية

مستند الا الاجماع ولا لهم على حجية الاجماع دليل يصلح للذكر الا هذه الروايات المتقدمة سندا ودلالة لان كتبهم وطواميرهم مشحونة بذلك
ولو كان لهم دليل اقوى ومستند اجلى لذكروه واقتصروا به اذ طالما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج طريقتهم الكاسدة فلم يزيدوا
على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة ولقد افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على حجية الاجماع والظاهر
انه لما ضاق عنه الحجج والقطع به طريق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية خوفا من شناعة الالزام ومحافظة على اساس دين ابائه
وكبرائه من الانهدام والانصاف ان هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام واحتج منكر والاجماع بوجوه ضعيفة غير صالحة
لان يذكر فنصفح عنها ولا اجد بدا في المقام مباحث لا بد من التنبيه عليها الاول ذهب بعض العامة الى امتناع الاطلاع على الاجماع
في غير زمن الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم والوقوف على ارائهم واما في زمن الصحابة فقد كان
الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم فكان الاحاطة بهم وبارائهم متيسرة ورام باستثناء الصورة المذكورة لتصحيح مذهبه حيث ان
مبناه على الاجماع واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار عليه واورد عليه في لم بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على الاجماع ابتداء من غير جهة النقل وما ذكر انما يدل على حصول العلم
به من طريق النقل كما يدل عليه كلامه اخيرا فلا ورود عليه ورده بعض المعاصرين بان مراد العلامة تظافر الاخبار على فتوى كل من فتاوى
العلماء لا على نقل الاجماع ومنشاء الغفلة افراد الضمير المجرور في عليه اقول وفي كل من الرد والايراد والاعتراض واصل الدعوى نظر اما في
الرد فلانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة من حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع الذي ذكر مضافا الى عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم

حيث ردع الخلق عن اهل الحق فلم يجد سبيلا اليه سواه فروى لهم انه سمع من الرسول ص انه قال لا تجتمع امتي على الخطاء فاشار لهم الى الاجتماع على امر
والبيعة معه وانهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق وعجل بذلك مخافة ان يفرغ علي صلوات الله عليه ومن كان معه من خواص الامة ومن تغسيل الرسول
وتجهيزه ودفنه والصلوة عليه ويخلوا ببرامه فتركوا تشييع جنازة نبيهم والصلوة عليه وتفرقوا من حوله وسارعوا الى عقد البيعة ونصب الامير ثم قد وقع
التشاجر بينهم هناك كما لا يخفى على من وقف كتب الفريقين واطلع على الاحوال التي جرت في البين فان زعموا ان الذين اجتمعوا على بيعة الاول كانوا
قاطعين بحجية الاجماع ولو لتلك الرواية لقطعهم بصحة صدورها ومراده ص هنا فمجازفة واضحة اذ بعد تسليم وثاقة المجمعين وورعهم والتزامهم بعدم
التخطي عن منهج الشريعة وخلوصهم عن الدواعي النفسانية من حيث الرياسة والطمع في نصب الامارة او بعض اهل الحق المنبعث عن شقوتهم
الذاتية وخبث فطرتهم الاصلية مع ان الكل ممنوع والاثار المنقولة سند واضح عليه فلم لا يجوز ان يكونوا قد عولوا على تلك الرواية من حيث
كونها خبر احاد وانه حجة كما في ساير المسائل الشرعية وان ظاهر اللفظ يقتضي ذلك ظاهرا لا يعدل عنه من غير قرينة كيف لا وقد كان اكثرهم عوامًا همج رعاع
وقد انكر عليهم ذلك اولو الدراية والبصيرة التامة كعلي ع وسلمان وابي ذر والمقداد فلم ينفع فيهم الانكار واصروا على المعاندة والاستكبار حتى انهم الزموهم
بها بالتحذير والتخويف ولو كان غرضهم عدم التخطي عن جادة الشريعة لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى المنكرات الاخر صدرت منهم كغصب
فدك ورد شهادة اهل العصمة وضرب عمار ونفي ابي ذر وطبخ المصاحف الى غير ذلك مما يشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من
عنهم فان صح قطعهم بحجية الاجماع فانما هو قطع عما غايته اثبات الظن في حق من قبلهم مع قلة الواسطة وقرب العهد وبالجملة فليس لهم في تاصيل مذهبهم
مستند الا الاجماع ولا لهم على حجية الاجماع دليل يصلح للذكر الا هذه الروايات المقدوحة سندا ودلالة لان كتبهم وطواميرهم مشحونة بذلك
ولو كان لهم دليل اقوى ومستند اجلى لذكروه وانتصروا به اذ طال ما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج طريقتهم الكاسد فلم يزيدوا
على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة ولقد افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على حجية الاجماع والظاهر
انه لما ضاق عنه المخرج والقطع به طريق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية خوفا عن شناعة الالزام ومحافظة على اساس دين آبائه
وكبرائه من الانهدام والانفصام هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام واحتج منكر والاجماع بوجوه ضعيفة غير صالحة
لان يذكر فالصفح عنها اولى واجدر بقي في المقام مباحث لا بد من التنبيه عليها الاول ذهب بعض العامة الى امتناع الاطلاع على الاجماع
في غير زمن الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم والوقوف على ارائهم واما في زمن الصحابة فقد كان
الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم فكان الاحاطة بهم وبارائهم متيسرة ورام باستثناء الصورة المذكورة لتصحيح مذهبه حيث انه
مبناه على الاجماع واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار عليه واورد عليه في تمام بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على الاجماع ابتداء من غير جهة النقل وما ذكرتما يدل على حصول العلم
به من طريق النقل كما يدل عليه كلامه اخيرا فلا يرد عليه ورده بعض المعاصرين بان مراد العلامة تظافر الاخبار على نقل كل فتوى من فتاوي
العلماء لا على نقل الاجماع ومنشاء الغفلة افراد الضمير المجرور في عليه اقول وفي كل من الرد والايراد والاعتراض واصل الدعوى نظر اما في
الرد فلانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة من حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع الذي ذكر مضافا الى عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم

[illegible] كالحاجبي والعضدي ورد به على الغزالي ولان من شرائطه
[illegible] فلان لفظ الخطاء فيها ظاهر
[illegible] ما يقول الامامية من عدم خلو
[illegible] قطعا والعجب انه قد اعترف بما
[illegible] جميع الامة او جميع علمائها من المعروفين
[illegible] حافظ للشريعة دلالة لها على حجية اجماع
[illegible] عن الرواية الثانية واما الرواية
[illegible] انهم لا يقولون به ومع العدول عنه فليس
[illegible] منصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرفت
[illegible] العامة والخاصة وهؤلاء هم الذين انكروا بيعة
[illegible] عند الخوف ما هو اعظم من ذلك لا الله
[illegible] وكان فيها تعريض بمتابعتهم في ذلك وتنزيلها
[illegible] الثلثة واما الرواية الاخيرة فقصور دلالتها
على ما ذكروه اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن [illegible] العادة تحيل اجتماع الكل على الحكم الشرعي من غير دليل
قاطع لما نرى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا يتفق التوافق فيه عادة وفساده واضح لجواز توافقهم عن دليل ظني
اجمعوا على حجية كخبر الواحد وعن ادلة ظنية عول كل فرقة منهم على بعضها ولا يستفاد القطع من مجموعها وبالجملة فلا نم قضاء العادة في جميع الموارد
بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيا لكنه لا يثبت المقصود وهو كون الاجماع حجة على الاطلاق الثاني
ان الجمع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجتماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل قطعي واورد عليه امران الاول
ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى اطباق الجميع واجاب عنه بعض من اخذته الحمية لدين آبائه وغشى
بصيرته التحفظ بطريقة كبرائه بان هؤلاء شرذمة قليلون وهم من اهل البدع والاهواء قد نشئوا بعد اتفاق الاراء فلا يعتد بهم ولا
بخلافهم وانت خبير بان ما نسبوه الينا من انكار حجية الاجماع افتراء منهم علينا كساير مفترياتهم في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح
معتقداتهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مط وانما ننكر حجيته من حيث كونه اجماعا وننكر انعقاده في زمن الغيبة بمجرد اتفاق العلماء المشار اليه
مع ان منا من يعتد به في الحجية كما عرفت الثاني انه اثبات لحجية الاجماع بالاجماع وانه دور وجوابه واضح لان حجية هذا الاجماع على ما عرف
من الدليل ليست لحجية مطلق الاجماع بل لكشفه عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول ويرد عليه المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان
هذه الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل قد قيل ان اول من القى هذه الشبهة بين الناس واخترعها هو النظام

بالاجماع على تقديره ايضا يكون بالنقل غايته ان يكون النقل تفصيليا والاطلاق كلام المورد ينافي النقل التفصيلي والاجمالي واما في الايراد فلان
مقصود القائل منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة مط وغرض المعترض امكان الاطلاع عليه بطريق النقل فالتدافع واضح
نعم لو اراد المعترض بيان امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد في زمن الصحابة بطريق النقل لم يكن لاعتراضه مساس بكلام القائل لكنه غير صالح
لهذا التنزيل واما في الاعتراض فلان قضية ما ذكره القائل من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارض ان تم وصلح دليلا على منع امكان الاطلاع
على اقوال العلماء بغير طريق النقل كما هو ظ الاعتراض لصلح دليلا على منع امكان الاطلاع عليها بطريق نقل الآحاد ايضا فضلا عن النقل المتظافر
ايضا اذ ليس الاحاطة بنقل الوسايط في العقل والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فالمنع من امكان الثاني مترتب على المنع من امكان الاول اما في
اصل الدعوى فبان الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى اقوال الباقين بطريق الحدس
من حيث وضوح المدرك وظهور المسئلة مما لا يكاد ينال اليه يد التشكيك فمنعه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليها ثم ان صاحب لم ره
قد اقتفى اثر هذا القول فقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول
كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام
الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواترا وآحاد حيث يعتبر ومع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به
ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة ع وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف وساق القول المذكور مع ما اعترضه العلامة واجاب بما حكيناه عنه اقول الفاضل
من اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المجمعين على وجه لا يعرف نسبه انما يقول به بالنسبة الى زمن الغيبة مط نظرا الى ان الامام لا يتمكن فيه من الظهور
بطريق يعرف نسبه فيظهر بسيرة عالم من علماء الشيعة مع اخفاء نسبه للتقاء الحق بينهم وربما امكن هذه الدعوى بالنسبة الى بعض ازمنة الظهور
كالزمن الذي اشتد فيه امر التقية او يكون الامام محبوسا واما بالنسبة الى الزمن الذي كان الامام فيه ظاهرا متمكنا من نشر الاحكام فشناعة
هذه الدعوى غير خفية على احد ومما يدل على ما ذكرناه انا نجد في كلمات اصحابنا الذين نشأوا بعد الغيبة ودعوى انهم عثروا في ذلك على اتفاق
العلماء في زمن ظهور الائمة او ما يقرب منه على وجه قطعوا بدخول المعصوم ع فيهم على وجه لا يعرف نسبه مجازفة بينة مع ان الاطلاع عليه لا يكون الا
بطريق النقل وطريقهم لا ينحصر فيه بل الغرض في كلام صاحب لم ره في غير صورة النقل مط وان امكن تنزيله على نقل اجمالي والتحقيق فساد هذه الدعوى
في زمن الغيبة ايضا لان مبناها على ما ذكره الشيخ من الوجوه المتقدمة فقد عرفت فسادها وانها لا يوجب القطع بل ولا الظن بذلك او على ان
الامام موجود بين العلماء الظاهرين من الشيعة لكن على وجه لا يعرف انه امام وهذا ان لم يقطع بخلافه فلا اقل من الظن القوي بعدمه
فكيف يمكن دعوى القطع به والتحقيق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الاتفاق الكاشف عن موافقة المعصوم ع ورايه كما مر وهذا
مما لا يختلف الحال فيه بالنسبة الى زمن ظهور الامام وخفائه ثم تعليله لامتناع الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة بانتفاء وجود المجتهدين
المجهولين عليل اذ لا بعد في وجوده عقلا وعادة ودعوى القطع بانتفائهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة الى زمن المدعين للاجماع ووجودهم
في زمن الظهور مجازفة واما تنزيل الاجماع في كلامهم على الشهرة فلا يخلو عن بعد لعدم مساعدة الاصطلاح المعروف عليه وانتفاء

القرينة

القرينة الصارفة ظاهرا في كلامهم واما ما ذكره بعض العامة فليس له كثير تعلق بمقالته لان مبنى المنع فيه على انتشار العلماء بعد عصر الصحابة ومبنى المنع فيها
على عدم وجود المجتهدين المجهولين وكان غرضه مجرد المماثلة في المنع لا في التعليل الثاني اذا افتى جماعة من الاصحاب وسكت الباقون او لم يعلم مخالفتهم
ولم يحصل الاستكشاف عن قول المعصوم ع فلا ريب في عدم كونه اجماعا وتسمية النوع الاول بالاجماع السكوتي اما مجاز والوصف قرينة عليه
او حقيقة باعتبار التقييد والتركيب واختلفوا في حجيته فعن الشهيد ره في الذكرى احتسابها حجة لكن المصرح به في كلامه هو النوع الثاني
وذهب آخرون الى المنع مط والتحقيق انه ان كان بحيث يستكشف به من وجود دليل معتبر عندنا كرواية ولو ضعيفة ان صلح قولهم لجبرها كان حجة
والا فلا اما حجيته في الصورة الاولى فظاهرة وقد سبق التنبيه عليه واما عدم حجيته في الثانية فللاصل وضعف مستند القول بالحجية كما سيأتي نعم
من سلك في حجية الاجماع مسلك الشيخ ره يلزمه القول بالحجية في المقام خصوصا بالنسبة الى القسم الاول وقد عرفت مما سبق ضعفه احتج الشهيد
في الذكرى بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وانه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل والجواب ان عدالتهم انما تمنع عن الافتاء
من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون الدليل معتبرا عندهم ان يكون معتبرا عندنا لوقوع الاختلاف في الادلة كوقوعه في الاحكام وقد يستدل
للشهيد ره بان قولهم يفيد الظن وان قلنا الخلو عن المعارض وانه حجة عند انسداد باب العلم وبان الاصحاب كانوا ياخذون بما يجدونه
في شرايع الصدوق عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وعد فتواه كروايته والجواب ان انسداد باب العلم انما يوجب حجية الظن في الادلة لا في
الاحكام كما سيأتي تحقيقه في محله وان عمل الاصحاب بما كانوا يجدونه في الشرايع غير ثابت على وجه يصح الاستناد اليه مع ان تعويلهم عليه لم
يكن من جهة كونه قولا لم يعثروا على مخالف له الا لما اقتصروا على الشرايع ولما تعدوا الى المواضع التي عثروا فيها بالمخالف بل من حيث وثوقهم بان
فتاواه متون الاخبار المعول عليها وقد عرفوا ذلك منه بالتتبع في كلماته ويستفاد منه حجية النوع الاول بتصريحه بذلك فلا تعلق له بالمقام و
احتج بعض العامة على حجية اجماع السكوتي بان السكوت دليل على الرضا والقبول فعلى هذا يرجع الاجماع السكوتي الى الاجماع المطلق والجواب المنع
بل السكوت اعم من الرضا لاحتمال التوقف او التمهل للنظر والتجديد فيه حتى في غير المعصوم ع والتقية لخوف الفتنة بالانكار ولانه لا يلزم المجتهد الانكار
على مثله عند مخالفته لان وظيفة كل الرجوع الى مؤدى نظره الثالث نقل الشهيد في الذكرى ان بعض الاصحاب الحق المشهور بالمجمع عليه وذكر انه ان
اراد الالحاق في الحجية دون التسمية وعلله بامرين الاول ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الفتوى بغير علم وليس في عدم وجداننا الدليل دلالة على عدم
وجوده واقعا وضعفه ظ لان عدالتهم انما تمنع من الافتاء من غير ما ثبت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجية شيء عندهم ثبوت حجيته
عندنا بعد ما ظهر من وقوع الخلاف في الادلة وقد مر التنبيه على ذلك الثاني قوة الظن في جانب الشهرة اقول هذا التعليل ان لم يجعل مبنيا على قاعدة
انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما هو الظ من بيانه فلا خفاء في سقوطه اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن وان كان قويا ما لم يبلغ درجة
العلم وفرضه في المقام يوجب كون الشهرة اجماعا وهو ليس محل البحث وجواز التعويل على خبر الواحد وظ الكتاب ليس من جهة كونه مفيدا
للظن المطلق والظن القوي حتى يتسرى الحكم منه الى الشهرة بل من حيث كونه مفيدا للظن الخاص فلا يتعدى الى ساير موارد الظن
العارية عن الدليل وان جعله مبنيا على تلك القاعدة فهو وان كان مستقيما على طريقة بعض متاخري المتاخرين الا انه غير مرضي عندنا
لما سنحققه من ان انسداد باب العلم ثابت في الاحكام والادلة وبقاء التكليف بها معلوم وقضية ذلك وجوب التعويل في الاحكام

على الادلة الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة ممنوع كيف والمشهور بينهم عدم حجيتها واجاب عن الدليل الثاني في لم بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا بعد الشيخ ره كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لحسن ظنهم به ثم نقل هذه الحكاية عن جماعة وربما اوهم كلامه هذا التزامه بحجية الشهرة التي كانت قبل زمن الشيخ نظرا الى افادتها الظن وهو الذي يناسب احتجاجه على حجية خبر الواحد بانسداد باب العلم في الاحكام ووجوب التعويل معه على الظن فيها ويشكل عليه بان الشهرة بعد الشيخ قد يكون بين غير اتباعه فكيف اطلق المنع في حجيتها وقد عرفت مما قررنا ضعف الطريق المذكور ومن تامل في عبارته ثم في المقام وفي البحث المتقدم عليه وقف على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسبه الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم اياه اشبه ان يكون وهما من حيث انهم لما وافقوه في المسالك والطريقة غالبا افضى ذلك الى موافقتهم له في الاحكام ايضا فاشتبه ذلك في بادي النظر انهم انما عولوا فيها على تقليده ومع ان فتاوى الشيخ مختلفة ولو كان تعويلهم على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى رأيه المتأخر مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ ره في بعض المواضع كما نبه عليه بعضهم ثم هذا لا يجامع ما اشتهر بينهم من عدم تقليد الاموات الا ان يكون مع اعواز المجتهد في زمانهم وقد يستدل على حجية الشهرة بعموم قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ما من اداة العموم فيتناول الشهرة في الفتوى ايضا وايضا فيتناولها عموم المجمع عليه فان المراد به المشهور او ما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه الكل كما هو الظاهر لمنافرته لتعليل الاخذ بالمشهور به ايضا تعليق الحكم بعدم الريب على الوصف اعني المجمع عليه بالمعنى الذي سبق يدل على انه الحكم من حيث قيام المبدء به فيدل على ثبوت الحكم للمقام ايضا لاشتراك العلة ثم المفهوم من التعليل المذكور ان حجية الشهرة ليست من حيث نفسها بل من حيث كونها مفيدة للظن لانه المراد بنفي الريب عنه فيوافق ما مر في الدليل الثاني وجوابه ان المراد بالموصولة في المقامين الرواية دون الفتوى بقرينة ان السؤال عن تعارض الروايتين وما يقال من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد فانما يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو منتف في المقام لسبق الرواية بالذكر بحيث يصلح للعهد اليها وقد اعترفوا في محله ان الموصولات انما تفيد العموم حيث لا عهد واشعار التعليل ضعيف سلمنا لكن سند الرواية قاصرة عن التعويل عليها والعمل بها انما يوجب الاكتفاء في محله ولا سبيل الى التعدي عنه ولو سلم فمخالفتها للمشهور بالنسبة الى المقام يوجب طرحها كما سنشير اليه وقد يورد على القائلين بحجية الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع واجيب بوجوه الاول ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي نقول بحجيتها هي الشهرة في الفروع والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة انما هي شهرة في الاصول ولا نقول بحجيتها حتى يلزم منه عدم حجيتها في الفروع وفيه نظر لان الحجتين اللتين تمسكوا بهما على حجية الشهرة ان تمتا لدلتا على حجيتها في الاصول ايضا ودليل انسداد باب العلم مشترك بين مباحث الاصول والفروع كما سيأتي تحقيقه في محله والظن بالشهرة حاصل في المقامين الثاني ان الحجة انما تختص بكل شهرة تفيد الظن بمورده والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة مما لا يفيد الظن فلا يصح التعويل عليها في منع حجية الشهرة وفيه ايضا نظر لان الشهرة في نفسها تفيد الظن ما لم يقدح فيها قادح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح للقدح فيها سوى الاصل اعني اصالة عدم قيام دليل على عدم حجيتها بعد انسداد

طريق العلم

طريق العلم بناء على حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته كما هو قضية ما قرروه في الطريق العقلي او عموم الرواية على تقدير تسليم شمولها للمقام وشيء منها لا يصلح للقدح اما الاول فلان مرجعه الى عدم العلم وهو لا يصلح لمعارضة امارة والا لانتفى فايدة القول بحجية الشهرة واما الثاني فلانه مجرد عموم ولا ريب في رجحان الدليل الخاص عليه مع ان من يقول بحجية الشهرة يستعملها في مقابلة العمومات والمطلقات بل وساير الظواهر فلا يتم القدح به ايضا الثالث ان الدليل الدال على حجية الشهرة وهو القطع قطعي الدلالة ولا يعارضه الشهرة القائمة على عدم حجيتها لانها ظنية الدلالة وفيه ايضا نظر لان الدليل الدال على حجية مطلق الشهرة ان افاد حجيتها بحسب الواقع امتنع التخصيص وان افاد حجيتها بحسب الظاهر ما لم يقم دليل على خلافها فاستلزام حجيتها لعدم حجيتها دليل يصلح للدلالة على عدم حجيتها فوجب الاخذ به هذا ويمكن ان يجاب ايضا بان الدليل الدال على حجية الشهرة لا يدل على عدم حجية الشهرة لانها غير صالحة للحجية والا لزم من وجودها عدمها فرجع مفاد الدليل الى حجية شهرة لا يمنع حجيتها وهي ما عدا الشهرة على عدم حجية الشهرة ويشكل بان مفاد الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة فتقييده بغير ما انعقد على عدم حجية الشهرة ليس باولى من تقييده بما انعقد برواية ضعيفة وبين الشهرة المجردة فيمنع من حجية الثانية وان حصل الظن منها لما مر من قيام الشهرة على عدم حجيتها وبنى على حجية الاولى لما مر في الدليل الثالث مع عدم ثبوت الشهرة على عدم حجيتها وهو ضعيف لان الشهرة منعقدة على الظاهر على عدم حجية الشهرة مطلقا نعم يصلح الشهرة عند كثير منهم لمعاضدة الرواية الضعيفة وجبرها وذلك لا يقتضي القول بحجيتها ومن هنا ربما ينشاء الوهم حيث توهم ان تعويلهم في ذلك على الشهرة المعتضدة بالرواية او على الرواية المعتضدة بالشهرة والذي ظهر لنا هو الثاني ثم التحقيق عندي ان الشهرة ان كشفت عن وجود حجة معتبرة عندنا ولو بمساعدة الشهرة كرواية ولو ضعيفة سندا او دلالة بحيث تصلح الشهرة لجبرها كانت حجة وجاز التعويل عليها والكلام في حجيتها كالكلام الذي سبق في حجية الاجماع والا فحجيتها في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام فلنا في المقام دعويان لنا على اولهما ما حققنا في مبحث الاخبار من انا كما نعلم بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام المقررة في الشريعة كذلك نعلم بانا مكلفون بتحصيلها واستفادتها من طرق مخصوصة قد اعتبرها الشارع طريقا اليها وبعبارة اخرى نعلم بانا مكلفون بالفعل بالعمل بمؤدى ادلة مخصوصة و قد قررنا هناك ان تلك الادلة وان امكن تحصيل العلم او ما ثبت قيامه مقامه ببعضها اجمالا لكن العمل بها مبني على معرفة تفاصيلها ولا طريق الى تحصيلها بالعلم ولا بطريق علمي فيتعين التعويل فيها على الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها فيها ولو بعد انسداد الطريقين و الطرق الظنية التي هي كذلك ولا خفاء في ان الشهرة عند خلوها عن المعارض من الامارات المفيدة بما انعقدت عليه ولا دليل على عدم حجيتها في الادلة بعد انسداد طريق العلم اليها فيتعين القول بحجيتها ولا يقدح في ذلك انعقادها على عدم حجية نفسها كما ان قضيتها الظن بعدم حجية غيرها فلا يحصل ظن بعدم حجية غيرها سالما عن المعارض اذ مفادها ظن مظنون بها عدم حجيته فيسقط عن درجة الاعتبار كالدليلين المتعارضين اذا تكافئا فيبقى الظن الحاصل من الشهرة المعتضدة على حجية طريق غير الشهرة سالما عن المعارض السالم ويحتمل القول بالاخذ باقوى الشهرتين لكونه اقوى الظنين وليس بمعتمد والتحقيق هو الاول ولا فرق بين ان يكون الدليل المثبت لحجيته بالشهرة نوعا كليا كالخبر الموثق والاجماع المنقول او شخصيا جزئيا كما لو انعقدت على حجية رواية ضعيفة ولو عامية او اصل مثبت او سيرة ظنية او تقديم ظن في مقابلة اصل او غير ذلك فان التحقيق عندنا عدم حجية اكثر انواع هذه الطرق لكن اذا قامت شهرة على حجية فرد

منها في خصوص مقام كان حجة ولا يتعدى الى غير مورد الشهرة حتى انها لو انعقدت على العمل برواية ضعيفة عامية في بعض موارده فقط اقتصر على العمل في مورد العمل ولا يتعدى الى بقية موارده وكذا لو انعقدت على العمل ببعض الرواية دون بعض فانه لا يتعدى الى غير محل العمل ولا يتوهم انه يلزم من هذا البيان حجية كل شهرة اذ لا بد للقائلين من مستند معتبر عندهم فان عدالتهم تمنع الافتاء بدونه ويثبت اعتباره عندنا على تقدير عدمه بقيام الشهرة عليه وذلك لانه لا يلزم من توافقهم على الحكم توافقهم على المستند لجواز ان يستند بعضهم الى غير ما يستند اليه البعض الاخر بحيث لا يتحقق شهرة على مستند نعم لو عرف منهم اشتراك المستند بالتصريح او بالفحوى صح التعويل عليه كما نبهناه ولا يذهب عليك ان قولنا بحجية الشهرة في امر انما هو بالنظر الى نفسها كما هو الشان في البحث عن كل دليل والا فقد ناخذ بخلاف المشهور عند قيام امارة اقوى منها وانفتاح فقد لا ناخذ ولنا على عدم حجيتها في نفس الاحكام ان الطريق اليها منحصر في الطرق المعلومة او المظنونة وعدم كونها من الطرق العلمية واضح وكذا عدم كونها من الطرق الظنية بعد ما عرفت من ان المعروف بين اصحابنا عدم حجيتها بنفسها نعم الشهرة على الحكم تجبر الرواية الضعيفة الدالة عليه اذا كانت مروية من طرقنا حيث لا نعلم باستناد الشهرة الى غيرها او علمنا به لكن لم يكن ذلك للاعراض عنها بل لعدم العثور عليها نظرا الى حصول الوثوق ح بصحة صدورها لا سيما اذا تمسك بها جماعة وخصوصا اذا كانت قوية باعتبار السند وقد حققنا اتفاقا في مبحث الاخبار الموثوق بصحتها وان كانت لامارة خارجة واما اذا كانت الرواية عامية مروية من طرق مخالفينا فالظ عدم انجبارها بالشهرة على الحكم لان القول بحجيتها يؤدي الى القول بوجوب المراجعة الى كتب اخبار المخالفين في مثل ذلك كوجوب المراجعة الى كتب اصحابنا لوجوب بذل المجتهد وسعه في الادلة وفساده ظ من الطريقة المعروفة بين اصحابنا واعلم ان الشهرة الغير الكاشفة قد تنعقد على الحكم ودليله وقد تنعقد على الحكم دون دليله وقد تنعقد على الدليل دون الحكم وقد عرفت مما حققنا ان النوع الاول حجة والثاني ليس بحجة لكنه صالح لجبر الاخبار الضعيفة المروية من طرقنا واما النوع الثالث فاما ان تنعقد فيه الشهرة على خلاف حكم الدليل اولا اما الثاني فلا اشكال في بقاء الدليل فيه على حجيته ما لم يعارضه معارض واما الاول فالحق انه لا يسقط الدليل المخالف للمشهور فيه عن الحجية ما لم يستكشف بالشهرة عن وجه خلل خفي فيه او تنعقد على معارض معين وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المعاصرين ان الشهرة تتقوى بكثرة الاخبار التي تخالفها وانه كلما كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهر كانت الشهرة اقوى لا سيما اذا كانت الاخبار صحيحة صريحة وخصوصا اذا لم يكن على المشهور دليل ظ او كان عليه دليل ضعيف وهذا على اطلاقه غير جيد لان مجرد وجود المعارض عندهم او كونه اقوى لا يوجب كونه كك عندنا واعلم ان الشهرة تنقسم الى محصلة ومنقولة فالمحصلة هي الشهرة التي علم بالتتبع في كتب الاصحاب او بنقل من يحصل القطع بنقلهم لاكثرتهم او لمساعدة امارات خارجية والمنقولة هي التي يتصدى لنقلها من لا يحصل القطع بنقله وثبوتها بالطريق الاول ليس موضع خفاء واما بالطريق الثاني ففيه موضع كلام والتحقيق انه ان امكن الاطلاع عليها بالطريق الاول لم يجز التعويل على الثاني للاصل ولعدم حصول الفراغ التام المعتبر في الاجتهاد والا جاز مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على الظ من نقل الثقة فان قلت لا تصنيف لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب التصنيف قد اضمحلت مصنفاتهم واندرست كتبهم فليس من يطلع على اقواله من الاصحاب الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول الاخرين وايضا تدوين الفتاوى لم يكن متداولا بين قدماء اصحابنا وانما كان طريقتهم الجمود

على تدوين الاخبار

على تدوين الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذهبهم وارائهم قلت اساطين الاصحاب ورؤساؤهم المعروفون لهم مصنفات معروفة وكتب مشهورة وقد تقاربت ازمانهم واعصارهم والغالب وقوفهم على مذاهب معاصريهم ومن قرب الى عصرهم وتصديهم لنقل اقوالهم ولو بطريق الاجمال وعدم تعيين القائل فمع عدم نقل الخلاف الا عن قليل مما يستكشف به غالبا من عدم مخالف يعتد به سواهم واما قدماء اصحابنا فيعرف مذاهبهم غالبا بالكتب الاخبار التي دونها للعمل او بالنقل او بمساعدة امارات خارجية يقف عليها المتتبع على انه لا يبعد ان يقال ان الشهرة المفيدة للظن وهي التي نيط بها الاحكام السابقة هي الشهرة بين من وقفت على اقواله من اصحابنا الذين تداولت كتبهم ونقلت اراؤهم دون غيرهم ممن يتعذر الوصول الى معرفة اقواله غالبا واعلم ايضا انه قد تتعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتاخرين فيمكن ترجيح شهرة المتقدمين لكونهم اقرب الى زمن المعصوم واكثر اطلاعا على الاثار والاخبار وترجيح شهرة المتاخرين لكونهم ادق نظرا واعرف بوجوه الاستنباط وقد قيل رب حامل فقه الى من هو افقه منه ويحتمل عدم الاعتداد بخصوصية احديهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققه ولو قيل بالرجوع الى ما يكون الظن معه اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشهرة في الفتوى واما الشهرة في الرواية فالحق انها تنهض لجبر الرواية الضعيفة وان لم يساعدها الشهرة في الفتوى ويتحقق بتكرر موضع الضعيف من السند بحيث يحصل معه الاعتماد بصدق الخبر ويختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف ولو تحقق الضعف في جميع رجال السند اعتبر التكرار في الجميع ولاشتهار نقل الرواية في كتب المحدثين غالبا نحو من نوع تاييد لكن لا يبلغ بمجرده درجة الحجية فصل ينقسم الاجماع الى بسيط ومركب فالاجماع البسيط هو الاجماع المنعقد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام وانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجماعات بسيطة ويقابله المركب وهو الاجماع المنعقد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد سواء كان في موضوع واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمته حيث افترقت فيه فرقتين فالقول بوجوبه مثلا خرق للاجماع المركب او في موضوعين فصاعدا كتبديل الركعتين من جلوس بركعة من قيام في الشك بين الاثنتين والثلث وبين الثلث والاربع فان من قال بجواز تبديلهما بها قال به في المقامين ومن منع منه منع منه في المقامين فالقول بجوازه في احدهما دون الاخر خرق للاجماع المركب ويسمى هذا النوع بعدم القول بالفصل ايضا وهو اعم من الاجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعدا مثلا من غير ان يستقر الاراء على التعيين مطلقا على مذهب العامة او في الظ مع القطع بدخول المعصوم مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقية بناء على مذهبنا او لعدم علمنا بما استقرت عليه الاراء عند الفريقين والاظهر ان يخص الاجماع المركب بما يتحد فيه مورد الاقوال ويجعل المتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسئلتين وذكر احكامهما اذا تحقق عندك هذا فلا بد لنا من تحقيق مقامات الاول لا يجوز عندنا مخالفة الاجماع البسيط حيث تكون كاشفا عن قول المعصوم في الواقع مط ووجهه واضح واما ما كشف عن قوله الظ فيجوز مخالفته عند قيام دليل على خلافه كما لو استكشف بالاتفاق عن حكم الامام ع بطهارة المخالفين في الجملة فانه يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا منوطا بالتقية وكذا لو استكشف بالاجماع عن تاصيله لاصل عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه ولو علم اجمالا بورود الحكم منه مورد التقية ولم يظفر بدليل يدل على تعيين المخالفين ففي جواز الاخذ به وعدمه وجهان اظهرهما الاخير

نعم لو علم ان المنظور فيه مراعات حال المكلفين وعلم بقائه في حقنا وجب الاخذ به وفي صورة الظن بها او باحدهما مع العلم بالآخر وجهان وقريب
منها صورة الشك ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل لا ينافي ما قررناه سابقا من حجية الاجماع مطلقا لان الملحوظ هناك انما هو الاجماع من حيث
نفسه كقولنا بحجية قول الامام فان الملحوظ فيه نفس القول ولو فسرنا القول بالرأي الواقعي او لم ينكشف مخالفته للواقع دون ما ابديته في النظر الى
الاشكال بالنسبة الى بعض الموارد المتقدمة الثاني اذا انعقد الاجماع على قولين او اقوال في موضع لا يجوز احداث قول آخر فيه بلا خلاف يعرف
فيه بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وخالف في ذلك بعضهم فذهب بعضهم الى الجواز لنا انه اذا علم بدخول قول المعصوم ع في احد القولين او الاقوال او
بموافقته لاحدهما كان القول الآخر مخالفا لقوله قطعا فيكون معلوم البطلان فلا يجوز المصير اليه هذا اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم الواقعي والا اتجه فيه التفصيل
المتقدم وينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا ادى دليل الاصحاب الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفا
عن الحكم الواقعي كما لو انعقد الاجماع المركب على اباحة شيء او حرمته او اباحته ووجوبه فانه يجوز الحكم في الاول بالكراهة وفي الثاني بالاستحباب للاحتياط
مع القطع بمخالفته للحكم الواقعي واحتج موافقونا من مخالفينا بعموم ادلة الاجماع وهو على عمومه تام اذ من ادلتهم الاجماع على القطع بتخطئة المخالف وهو
في المقام غير واضح لتحقق الخلاف فيه بينهم وعدم وضوح قطع الموافق ومنها الاخبار وهي مختلفة المفاد فمنها ما يساعد على التعميم وهي رواية لا تجمع
امتي على الخطاء بناء على حمل اللام على الجنس كما هو الظ ومنها ما لا دلالة عليه وهي رواية لا تجتمع امتي على خطاء فان النكرة ظاهرة في الفرد الواحد واما
الآيات فهي صالحة للتعميم كما لا يخفى احتج المجوزون بان اختلافهم يقتضي ان يكون المسئلة اجتهادية وانه يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا يدل
على المنع منه والجواب اما اولا فبالنقض بالمسائل التي انعقد بعد الاجماع فيها بعدم الخلاف مع جريان ما ذكر فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان
اختلافهم انما يدل على جواز العمل بمؤدى الاجتهاد وهنا في موضع الخلاف اعني في تعيين احد القولين لا في غيره اذ لا اختلاف لهم فيه كما ان
الاختلاف في النقض المذكور انما يدل على جواز الاخذ بمؤدى اجتهاد خاص فيقتصر على مورده لا مطلق الاجتهاد كما هو مبنى الاحتجاج الثالث
اذا لم يفصل الامة بين حكم او احكام في موضوع واحد او اكثر او لم يفصل بين موضوعين او موضوعات في حكم الواحد فهل يجوز لنا التفصيل في
ذلك اقوال مثال ذلك ان كل من قال بنجاسة خرء الطائر الغير الماكول قال بوجوب التجنب عنه في الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم
وجوب التجنب عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب التجنب عنه في الصلوة قول بالفصل وكل من قال بانفعال القليل قال بحرمة الغناء وكل من
قال بعدمه قال بعدمها فالقول بالانفعال وعدم تحريمها او بالعكس قول بالفصل وقد مر التمثيل بكيفية الاحتياط في الشك فذهب بعض
اصحابنا الى المنع مطلقا ولعله المعروف بينهم وذهب بعض الجمهور الى الجواز مطلقا وفصل العلامة في نهايته على ما حكي عنه فمنع من احداث القول في
المسئلة مع نصهم على عدم الفصل والاجازة ويظهر من تهذيبه تفصيل آخر وهو الفرق بين ما اذا نصوا على عدم الفصل واتحد الطريق وبين
غيره فمنع في الاول وذهب الى الجواز في الثاني والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا او لو بحسب الظ او قام
على احد القولين او الاقوال ما يكون حجة باعتبار افادة الواقع لم يجز التفصيل والا جاز لنا على المنع في الصورة الاولى اما في القسم الاول
منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو عند قيام دليل على احد القولين او الاقوال او الجميع كان التفصيل معلوم البطلان
ظاهرا وواقعا فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني فلانه اذا كان الدليل مفيدا للواقع ومعتبرا من حيث افادته

اياه كخبر

اياه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ كانت دلالته على احدهما مستلزمة لدلالته على الآخر ولو بمعونة العلم بكون المعصوم ع داخلا في المجمعين
فيكون اثبات الحكم الآخر به من قبيل اثبات اللوازم العقلية لمدلول الخبر ولوازمه الشرعية والعرفية به اذ لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا
الى نفس المدلول او اليه بضميمة مقدمة خارجية كما في تنقيح المناط المتفرع على دليل ظني ويمكن المناقشة في المقامين حيث يثبت الملازمة بواسطة مقدمة
عقلية بالمنع ويستشهد فيه بمسئلة القبلة والوقت فانا قد نعول على الظن في معرفة القبلة ولا نعول على القبلة المطلوبة في معرفة الوقت مع جريان
الملازمة المذكورة فيه وجوابه ان مسامحة الشارع في معرفة بعض الشرائط لا يوجب مسامحته في معرفة غيره لجواز مزيد اعتنائه بخلاف المقام
فان الدليل المثبت لاحد شطري الاجماع صالح لاثبات شطره الآخر ومثله الكلام في تنقيح المناط لانه قد لا يصلح كما لو عارضه ما هو اقوى منه ودليلنا على الجواز
في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظ وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع المركب ولا
يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتها بحسب الظ كما يكشف عنه ثبوت نظايره في الفقه في موارد كثيرة
كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل بط بحسب الواقع
لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الآخر
بانه يلزم المدعي عليه من الحقوق دون ماله فيلزم فيما اذا كان زوجا بالمهر ويمنع من نكاح امها واختها وبنت اختها واختها دون صاله
وعن امها وامته وفيما اذا كانت زوجة يمنع عن التزويج بغيره ما لم يحصل ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية فيمنع كل منهما على مقتضى اصل
العدم مع وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر منهما على مقتضى اصل الاقرار
والمنكر منهما على مقتضى اصل العدم مع وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا عند التحقيق من
قبيل مسئلة واجد المني في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل مسئلة الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيها
بوجوب التجنب للتيقن الاجمالي ويتضح وجهه مما حققناه في ذيل مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى احتج المجوزون اولا بما تقدم في المقام السابق
من ان حقيقة اختلافهم في المسئلة جواز فيها بمؤدى الاجتهاد مطلقا وقد عرفت الجواب عنه وثانيا بان الصحابة قالوا للام ثلث الباقي
فيما اذا مات الزوج وخلف معها ابا وزوجة او ماتت الزوجة وخلفت معها ابا وزوجا وقال ابن عباس لها ثلث الاصل في المقامين
واحدث ابن سيرين قولا ثالثا فقال لها ثلث الاصل في مسئلة الزوج وثلث الباقي في مسئلة الزوجة واحدث تابعي قولا رابعا بعكس الحكم
ولو لم يجز ذلك لم يقع ولانكروا عليهم والجواب ان المسئلة المبحوث عنها لما كانت خلافية لم يكن في مخالفتهم وعدم انكار غيرهم عليهم
دليل على صحة مقالتهم كما في سائر المسائل الخلافية وثالثا بان التفصيل لا يشتمل على مخالفة اجماع فان قولنا بجواز الفسخ ببعض العيوب
الخمسة دون بعض بعد الاتفاق على انه يفسخ بكل واحد منها او لا يفسخ بشيء موافقة لكل شيء وحقيقته الاصل جواز ذلك واعترض عليه بان
من قال بالايجاب الكلي قال ببطلان السلب الجزئي ومن قال بالسلب الكلي قال ببطلان الجزئي فالفريقان متفقان على بطلان المركب
منهما ورد اولا بانه لا صراحة في القول بالايجاب او السلب الكليين على بطلان ما يقابله من الجزئيين وانما دلالته عليه بالالتزام وضعفه ظ اذ لا
يعتبر في حجية الاجماع كونه مصرحا به بدلالة المطابقة بل يكفي مجرد ثبوته فان انعقاده على القولين مثلا يقتضي ان يكون احدهما حقا وذلك

يستلزم بطلان المركب لا محالة وثانيا بانه لا تركب هنا حقيقة فان كلا من الجزئين مسئلة برأسها اتفق للمفصل القول بها من غير ان يعتبرهما
بشرط التركيب وضعفه ايضا ظ لان ما ذكره المانع من التفصيل لا يتمشى على تقدير ان يكون بينهما تركيب حقيقي بل يكفي التركيب الاعتباري فلا ينافي ان يكون
كل منهما مسئلة برأسها وثالثا بان بطلان احد الجزئين انما يستلزم بطلان المركب من حيث كونه مركبا ولا يقتضي بطلان جميع اجزائه
وضعفه ايضا ظ لانه اذا بطل احد الجزئين فقد بطل القول بالتفصيل وبهذا القدر يتم غرض المانع بل التحقيق في الجواب يعرف مما اوردناه في تحقيق
المذهب المختار ولعل مستند العلامة على تفصيله في نهايته هو انهم اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينعقد اجماع على بطلانه بخلاف ما اذا
نصوا عليه وضعفه ظ مما مر وحجته على ما فصله في تهذيبه اما على المنع فيما لو نصوا على عدم الفرق مما مر فيما لو اتحد طريق المسئلتين اذا كان
عاما قابلا للتخصيص او مطلقا قابلا للتقييد او نحو ذلك فلا يلزم من الالتزام به في احدى المسئلتين ان يلتزم به في الاخرى لجواز ان يعارضه
فيها ما يوجب سقوطه عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يحصل ذلك في حال اتحاد الدليل واما على الجواز فيما عدا ذلك فلانتفاء الاجماع و
لزوم ان لا يجوز لمن قلد مجتهدا في احد الحكمين ان يقلد اخر في الاخر وانه بط بالاتفاق ويمكن ان يقرر هذا ببيان اخر وهو انه لو لم يجز
ذلك لوجب على من وافق مجتهدا في حكم يتفرد به ان يوافقه في جميع الاحكام والتالي بط لما مر وبيان الملازمة ان الاحكام الاخر ان وافقه
الاخرون فيها فقد وافق الاول والا وجب عليه الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق الاجماع المركب ويمكن الجواب عن هذا بان المقلد ليس
في وسعه الوقوف على موارد الاجماع والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق المنفيين عن الشريعة السمحة لكثرة المسائل
المحتاج اليها وتعيين تقليد مجتهد واحد عليه الا فيما علم عدم خرق الاجماع بتقليد غيره فيه بط بالاتفاق كما مر مع عدم الاعتداد به في حق المقلد
لا يوجب عدم الاعتداد به في حق المجتهد ويمكن ان يتقي الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرية فلا حجر في الجمع بين جملة يقطع بمخالفة بعضها
للواقع كما عرفت نظيره في الاخذ بمقتضى الاصول المتنافية الرابع اذا اتفقت الامة على قولين مثلا ولم يقم هناك ما يقتضي التعيين سواء لم يكن هناك
دليل اصلا او كان ولكن لم يسلم من المعارض تخير المجتهد في العمل بايهما شاء وفاقا للشيخ وجماعة وقيل يسقطهما ويرجع الى حكم العقل
من اباحة او حظر على اختلاف القولين وربما كان الاوجه على هذا القول التماس دليل يقتضي تعيين ما عداهما ويرجع بعد انتفائه الى حكم العقل
وكيف كان فهو مدفوع بما ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطاء قطعا نعم ينبغي تنزيله على بعض صور الاجماع كما يعرف
مما مر واورد عليه المحقق بان التخيير ايضا خارج عما اتفقت عليه الامة فالبناء عليه ايضا يوجب طرح الامام وارتضاه في المعالم بعد ما حكاه وضعفه ظ
لان التخيير في الفتوى لا ينافي التعيين في الحكم الفقهي كما هو مفاد الاجماع بل هو طريق الى تحصيله كما في التخيير باحد الخبرين المتكافئين وقس على ذلك الحال
في الاجماع المركب من مسئلتين اذا قام على احد شطري احدهما دليل وعلى الاخرى وتكافئا او تجردت المسئلتان عن الدليل **فصل** يجوز الاجماع
البسيط والمركب ووجه الجواز هو ان احد المتخاصمين ربما يظفر بما يقتضي عنده فساد مقالته وصحة مقالة خصمه فيرجع الى قوله واحتج المانع
اولا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يعني الى الكتاب والسنة والاجماع وغيرها وجوابه اما على طريقتنا فواضح لان
الرد الى الاجماع رد الى المعصوم وهو رد الى الله ورسوله واما على طريقة مخالفينا فان حجية الاجماع لما ثبتت بالكتاب والسنة على ما زعموه
كان الرد اليه ردا اليهما او ان المراد ما دمتم متنازعين والتحقيق ان المتنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع الا بعد الرد ولو في اول

الامر وهو

الامر وهو كاف في العمل بمقتضى الاية اذ الامر لا يفيد الدوام واما من عداهم فلم يندرجوا في عنوان المتنازعين حتى يجب عليهم الرد فيجوز لهم التمسك
بالاجماع مضافا الى ان الظ من التنازع في شيء هو التنازع في الدعاوي المالية وشبهها وان الرد بمعنى التحاكم والترافع كما مر التنبيه عليه وثانيا
بان المتنازعين عند التنازع اجمعوا على عدم تعيين احد الاقوال فلو اجمعوا على احدها كان ذلك منهم اجماعا على تعيين ما اجمعوا
على عدم تعيينه وذلك لا يوجب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يتطرق اليه النسخ فيتعين ان يكون احدهما باطلا وهو خلاف المذهب
وجوابه اما اولا فبالنقض بما قبل زمن استقرار الخلاف او قبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكر فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم اولا
على التخيير مبني على الظ كاجماعهم على جواز التعويل على اصل الحل والجواز حيث لا دليل فهو اتفاق على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على
الواقع والاحكام الظاهرية ترتفع عند قيام دليل على رفعها والى هذا يرجع ما قيل من ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فينعدم عند شرطه
فصل الكلام في حجية نقل الاجماع بالخبر المتواتر ان كان المنقول حاجة احدهم المعصوم او نقل به الاتفاق الكاشف وان لم يكن كاشفا عند المخبر
واما اذا كان كاشفا عندهم فقط فحجيته مبنية على حجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد لان الظ في العقليات بمجرده لا يوجب القطع ما لم ينضم اليه شواهد خارجية
وفي حكم نقله بطريق التواتر نقله بطريق الاحاد مع انضمامه بقرائن العلم واما الاجماع المنقول بخبر الواحد ففي حجيته خلاف والظ ان هذا النزاع غير
متوجه على القول بعدم حجية خبر الواحد في الشريعة كما صرح به بعضهم فاصحاب هذا لا يختلفون في عدم حجيته واما ما يقال من ان طريقة هؤلاء التمسك بالاجماعات
المنقولة في كتب من قبلهم وان لم تكن محصلة عندهم وانهم كانوا يقدمونها على العمل بظ الكتاب فيشبه ان يكون رجما بالغيب مع وضوح ما يتطرق اليه
من الريب كما لا يخفى على من وقف على حججهم على المنع على ان نقل قول المعصوم المستند الى الحس او قريب الى الحس نظرا الى ان النظائر وغير الحسيات
لا يوجب القطع غالبا فمنعهم من حجية الاول يقتضي المنع من حجية الثاني بطريق اولى مضافا الى ان نقل الاجماع لو كان عندهم من الادلة لتعرضوا
لذكره في كتب الاصول ولنبهوا عليه في كتب الفقه وحاشيته على ذلك ان السيد ره بعد ان منع من حجية الخبر الواحد من وجه الاستغناء عنه في
معرفة الاحكام فذكر لها طرقا ولم يذكر من جملتها نقل الاجماع ولو كان ذلك عنده ايضا من جملة الطرق لذكره واستراح به لعظم فوائده وكثرة
موارده فاتضح ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجية الخبر الواحد ثم الذي يظهر ان المتقدمين من علمائنا المحققين لم يتعرضوا لهذه المسئلة واما
المحقق فهو وان لم يتعرض لهذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا ايضا بعنوان كلي لكن منع من حجية جملة من الاجماعات المحكية كالاجماع الذي
حكاه السيد على دلالة الامر على الفور والاجماع الذي حكاه بعض القائلين بتضييق قضاء الفريضة عليه فرد عليهم بان الاجماع غير ثابت وانه
حجة في حق من علمه ومثله ما ذكره في رد الشيخ بجواز العمل بخبر الثقة الغير الامامي محتجا عليه بعمل الطائفة ولم اعهد منه الاستناد الى الاجماع المنقول
في مقام فيظهر من ذلك مصيره الى عدم الحجية مط وذهب العلامة في بعض كتبه الى حجيته واختاره في نهايته لكن تردد فيها بعد ذلك على ما يظهر من اخر
كلامه واشتهر القول بحجيته بين من تاخر عنه الى الان طريقتهم في الفقه غالبا على عدم الاعتداد به وعدم ذكره في طي الادلة ورده بمنع ثبوته و
وعدم تحققه وقلما تمسكوا به وركنوا اليه مع ما يرى من وفور نقله وكثرة حكايته يعرف ذلك بالتتبع في كتبهم ومصنفاتهم ومبنى ذلك اما على
اختلاف ارائهم في حجيته بحسب موارد المنع والقبول او على حجيته باعتبار نقل الكاشف دون المنكشف فمنعهم له في موارده ناظر الى المنع من حصول
الانكشاف لهم او انهم انما يقولون بحجيته حيث يكون وثوق بصحة النقل بان يكون المقام المدعى فيه الاجماع من مظانه وذلك بعد الفحص و

في حجية الاجماع المنقول

والاطلاع على اتفاق الكل او ما يقرب اليه اذ لا يقدح ندرة المخالف استنادا مع عدم معروفيته بناء على اعتبار الكشف او مع معروفيته بناء
على اعتبار دخول المعصوم والوجهان الاولان في غاية البعد والاخيران مع تقاربهما قريبان والاول اقرب بل يتعين تنزيل كلامهم عليه لان ذلك
قضية اطلاقهم القول بحجيته اذا عرفت هذا فالمختار عندي ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لنا ان ناقل الاجماع ناقل لقول المعصوم ولو بالالتزام فما دل
على جواز التعويل على نقل الآحاد في السنة يدل على جواز التعويل عليه في الاجماع ايضا بيان ذلك انا ان عولنا في حجية خبر الواحد في السنة على قاعدة انسداد
باب العلم مع العلم ببقاء التكليف فهي على ما حققناه يقتضي جواز العمل بالظن في الادلة ولا ريب ان نقل الاجماع مما يظن حجيته لمصير اكثر اصحابنا المتعرضين
له ولا يقدح عدم تعرض الاوائل له لامكان ذهولهم عنه كذهولهم عن غيره مما لم يبينه الا المتأخرون فان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار
مع ان موارد الاعتداد به قليلة كما سننبه عليه فربما تسامحوا لذلك في التنبيه عليه والاشارة اليه وكذا لا يقدح رد القائلين له في اكثر الموارد لان
ذلك ليس لعدم حجيته عندهم في نفسه بل لعدم استجماعه لشرائط القبول كما سننبه عليه ومما يؤكد الظن بحجيته انه في معنى الرواية فيكون بحكمها في
الحجية ولا يقدح كونها مستندة الى الحدس ووقوع الخطاء والاشتباه في الحدسيات غالبا دون الحسيات لان الكلام في النقل الذي تجرد
عن امارات الوهن ولا ريب انه مع هذا القيد وان قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتبرة بل ربما يزيد عليها والكاشف المعتبرة اقرب الى
الاعتماد والاعتداد غالبا من مطلق نقل الاجماع ومنشأ الوهم مقايسة احد النوعين الى الآخر والذهول عن حال الاصناف والافراد ومما
يحقق ذلك عدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فيعول على شهادة من يستند قطعه الى الحدس كما يعول على شهادة من يستند
الى الحس والقول باشتراط المشاهدة في الشهادة غير واضح وليس في لفظ الشهادة شهادة عليه لغلبة اطلاقها على المتجرد عنها كما في الشهادتين
وغيرها وكذا الحال في اخبار الوكيل وذي اليد فانه يجوز التعويل على اخبارهم وان علم استنادهم الى الحدس وكذلك اخبار العدل عن فتوى المفتي فان علمه بها
كما قد يستند الى الحس كذلك قد يستند الى الحدس بملاحظة قول اتباعه او علمائهم او لوقوفهم على طريقته في الفتوى وما اشبه ذلك وهذا في الحقيقة في حق
المقلد كنقل الاجماع في حق المجتهد مع ان الاستناد في الرواية كما قد يكون الى الحس كذلك قد يكون الى الحدس كما في المكاتبة والوجادة فبطل دعوى
اختصاصها بالنوع الاول ومن هنا يتضح وجه حجيته بناء على انسداد باب العلم الى تفاصيل بعض الادلة فقط كخبر الواحد دون مجملات الادلة فان نقل
الاجماع داخل في الخبر الذي يعلم حجيته بالادلة المقررة في الجملة فان المستفاد منها حجية نقل قول المعصوم وحكايته في الجملة ويتعذر معرفة التفاصيل والطرق
عليها اليها فيتعين التعويل على الظن الذي لا يعلم عدم جواز التعويل عليه بل ولا يظن به ايضا ولا ريب ان الشهرة لا سيما اذا اعتضدت بالامارات
المذكورة مفيدة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا بان قضية انسداد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل على الظن في الاحكام كما
زعمه بعضهم فلا ريب ان نقل الاجماع على الوجه الذي نعتبره مما يفيد الظن بالحكم فيجب التعويل عليه وان عولنا على الآيات فمنها آية الانذار والتحذير عن الكتمان
ولا ريب في تناولهما للمقام فان التفقه في الدين والاطلاع على الاحكام كما يكون بطريق الحس كذلك يكون بطريق الحدس وقضيته وجوب السماع على
الاطلاق ووجوب القبول على الاطلاق الا ما قام الدليل على خلافه مضافا الى ما في ذيل الآية الاولى من الامر بالحذر وهو في معنى الامر بالقبول ومنها
آية النبأ فهي وان كانت عندنا غير مساعدة على قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام فان
ناقل الاجماع مخبر عن قول المعصوم فيجوز قبوله واعترض بان النبأ وما يرادفه كالخبر انما يطلق على نقل ما يستند ادراكه الى الحس كالسماع والمشاهدة

وبهذا فارق

وبهذا فارق الفتوى فانها عبارة عن نقل ما يستند ادراكه الى الدليل والحجة واما ما يقال من ان الخبر ما كان له نسبة تطابقه او لا تطابقه او قول يحتمل الصدق
والكذب ونحو ذلك فمبني على الاصطلاح المستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا تعد انباء واخبارا وضعفه ظ لانه ان اريد ان النبأ لا يطلق الا على
الاشياء التي من شأنها ان تدرك بالحس وان ادركها المخبر بالحدس كشبهه فهذا تمام لانا في المقام فان المخبر عنه هنا قول المعصوم او فعله او تقريره وهو مما
من شأنه ان يدرك بالحس وان كان طريق الناقل اليه الحدس وان اريد انه لا يطلق النبأ الا على ما كان علم المخبر به بطريق الحس فواضح الفساد للقطع بان من
اخبر عن الهام او وحي او مزاولة لبعض العلوم كعلم النجوم يعد منبئا ومخبرا ان الله تعالى حكاية عن عيسى بن مريم ع وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون
في بيوتكم ولا ريب ان اخبارهم لم يكن عن حس ومثله قوله تعالى في غير موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه تعالى لم يكن عن حس وقال عز وجل نبئ عبادي
اني انا الغفور الرحيم فان كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس امرا حسيا وقال تبارك ذكره نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله عز اسمه قل آلذكرين
حرم ام الانثيين فان التحريم ليس امرا حسيا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما دل على حجية الخبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الخبر و
مرادفاته لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب التمسك بالعترة الصادق على التمسك بالاخبار المأثورة عنهم عند تعذر الوصول اليهم فهذا مما يساوي
فيه الخبر المستند الى الحس والمستند الى الحدس ودعوى صدق التمسك على النوع الاول دون الثاني مجازفة وقد يستدل على حجية نقل الاجماع بان
الاجماع من الحجج الشرعية الثابتة في نفس الامر والواقع كالسنة المأثورة فحيث يتعذر تحصيله بطريق العلم يتعين تحصيله بطريق الظن كما في السنة
لان ذلك قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف العارف لقيده فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان انسداد باب العلم على ما حققناه في محله انما يوجب
جواز التعويل على الظن في تعيين موضوع الادلة في اثبات مصاديقها ما لم يرجع الى الظن في الموضوع والظن الحاصل بالاجماع بنقل الثقة كالظن بقول
الامام عند قول الراوي الثقة قال كذا وشبهه مما لا شاهد على حجية حجة المانع امور الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه حيث بينا ما يوجب
الخروج عنه الثاني ان التعويل على نقل الاجماع تقليد لناقله في مؤدى نظره واجتهاده فان الاجتهاد قد يؤدي الى القطع بالحكم فيصح ان يسنده
القاطع الى الكل من يقطع بحقية علمه في ذلك من الامام وغيره ومنه يتضح ان باب الاجماع فالتعويل على نقله راجع عند التحقيق الى التعويل على فتوى الناقل و
هذا مخالف لما تقرر عندهم من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من الاجتهاد وعدم جواز تقليد الاموات مع التمكن من مراجعة الاحياء والجواب
ان التعويل على نقل الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو مبني على التتبع وتحصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلوه عن المعارض
وشيء من ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبيل التعويل على الرواية فكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراوي نظرا الى اعمال الضوابط الاجتهادية فيه
فكذلك التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا فكلية الكبرى ممنوعة لثبوته في حق المجتهد في بعض المباحث كمباحث اللغة
والجرح والتعديل فالمانع من ثبوته في المقام ايضا الثالث ان الاجماعات المحكية في كلام الاصحاب غير سالم عن وصمة وهن قادح في جواز
التعويل عليها على تقدير حجيتها وهي امور منها عدم اعتداد الاكثرين به كما هو الغالب ان لم يكن مطردا في موارده فيكون على تقدير التسليم كالصحيح
المهجور والجواب ان الطريقة المعروفة جارية على عدم ذكر الاجماع المنقول في طي الادلة وفي طي الاجماع المحصل الا ترى انهم كثيرا ما يقولون الحكم كذا
اجماعا الدليل كذا ولا يقولون والدليل كذا فالاطلاع على عدم اعتداد الاكثر بالنقل مع عدم مخالفتهم له في الحكم بعيد جدا ومنها نقله عند وضوح
الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد في موارد نقل الاجماع ومع ذلك فقد لا يقدح حصوله في الوثوق بالنقل عند اعتضاده

بعض الشواهد والامارات ومنها معارضته بنقل الآخر الاجماع على خلافه والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لاينافي الحجية لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكافؤ فالتخيير كما في تعارض الروايات ومنها كثرة دعوى مدعيه الاجماع في موضع الخلاف بحيث يرتفع الوثوق بدعواه والجواب ان ذلك مع اختصاصه بالبعض لايقدح في الاعتماد على نقله حيث يعتضد بامارات الوثوق كغير الضابط فانه قد يعول على روايته عند اعتضادها ببعض الامارات ومنها مصير ناقله عند نقله او بعده ولو في كتاب آخر الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف بالخطاء في النقل على تقدير لحوقه بها والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لاينافي الحجية مع حصول الوثوق به بمساعدة بعض الامارات لجواز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما في الرواية اذا رواها الراوي وافتى بخلافها فان ذلك لايوجب سقوط الرواية عن درجة الاعتبار لجواز استناد المخالفة الى اجتهاده وهو غير معتبر في حقنا ومنها معارضته بادلة قوية لا يسعه مقاومتها والجواب ان الكلام في حجيته في نفسه لا مع وجود معارض اقوى ومنها وقوع الشك في مقصود ناقله حيث نسب اليه انه يعبر عن المشهور بالمجمع عليه كما حكاه الشهيد ره عن بعضهم او يكتفي بمجرد عدم وجدان المخالف كما نقله صاحب لم عن بعض الاصحاب والجواب ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ظاهر اللفظ بمجرد النقل المذكور مع منافاته للضوابط غير واضح مع ان ذلك لايتم في الجميع ومنها معارضته بظن آخرين اعرف منه بالقوة واقوى منه في النظر والجواب ان ظن المخالفين معارض بظن الموافقين ولو فرض قوة الاول فالكلام عند سلامته عن امارات الوهن ومنها قرب عهد الناقل او معاصريه بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه على اكثر مما وقفنا عليه من الامارات الغير الموجبة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجيته حيث تجرد عن امارات الوهن فعدم حجيته في مثل ذلك لاينافي المقصود ومنها نقله الاجماع بعبارة يقتضي اتفاق الجميع مع وقوفنا على المخالف وعدم ندرته والجواب ان الخطاء في دعوى اتفاق الجميع لايستلزم الخطاء في حكاية قول المعصوم ع الا ان يعلم ان طريقته ذلك فيعتريه الوهن لذلك وهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتداد بالمخالف بعد العلم بمخالفته للمعصوم ع على ان ذلك لايجري الا في بعض الموارد ومنها نقله الاجماع في موارد لايكاد يمكن القطع فيها بقول المعصوم اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد وقوفه على دليل قاطع لم نقف عليه او لعدم مساعدة المقام عليه كعدم قبول الشهادة على الرضاع الا مفصلة والجواب ان ذلك لايتجه الا في موارد نادرة ولايقدح فيما اردنا من اثبات حجيته في نفسه كما مر ومنها تعويل ناقله في الاستكشاف على طريق لا تعويل عليه كمصيره الى ان العبرة في الاجماع بدخول المعصوم في المجمعين على وجه لايعلم نسبه فانه اما يقطع او يظن عادة بعدم وقوعه او يكتفي في الاستكشاف بمصير واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف او من غير ظهوره فيقطع المعصوم والاظهر والاظهر خلافه كما يراه الشيخ وجماعة وقد مر والجواب ان بطلان الطريق لايوجب بطلان النقل نعم يوجب الوهن فيه فاذا اعتضد بامارات توجب الظن بصحة نقله اتجه التعويل عليه وبالجملة فنحن ندعي ان نقل الثقة لقول الامام في ضمن نقل الاجماع حجة من حيث نفسه لكنه غالبا لاينفك عن امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريق وغيره ولا خفاء في انها امور خارجة عن اصل النقل وهو لاينافي حجيته في نفسه فيعتبر في جواز التعويل على نقل الاجماع انتفاء الامارات الموهنة فيه ولو تحقق الامارات معاضدة لصحة نقله معارضة لتلك الامارات القادحة فيه ولهذا ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجية الاجماع المنقول ولا يعولون عليه الا في موارد قليلة نظرا الى قلة ما يتحقق فيه شرائط القبول وعند التحقيق انما يرتفع الوهن المذكور عن النقل اذا ظهر لنا من كلام الناقل او بالتتبع في موارد النقل ان الطريق المعتبر عندنا كان حاصلا عند الناقل ايضا وانه لم ينبه عليه او لم يتنبه له

الاجماع بالطريق

الاجماع بالطريق الذي يعتبره كان حصوله متيسرا في حق السلف بل كان اولى لقرب عهدهم وكثرة الامارات لديهم وان قصر انظارهم عن تحريره وبيانه كما قد وقع نظيره في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا الى هذا المعنى اجمالا وان لم يصلوا اليه تفصيلا ولا ريب في حجيته بالاعتبارين فاذا احصل ناظره بالنظر الى الامارات بتعويل الناقل على الطريق المذكور ايضا ارتفع الوهن وجاز التعويل على نقله وربما يكفي عدم الظن بالخلاف مع مساعدة الامارات الخارجية على صحته فان بطلان طريق خاص بمجرده لايوجب بطلان مؤداه مطلقا فتثبت في المقام فانه من مزال الاقدام واما ما تقضي به بعض المعاصرين عن الاشكال الاخير من ان طريق الشيخ لا ينحصر فيما ذكر فحيثما يدعي الاجماع فالظاهر انه يريد به معناه المعروف وهو الاتفاق الكاشف دون المعنى الذي اصطلح عليه والا لنصب عليه قرينة لئلا يلزم التدليس فمكان من الضعف والسقوط لان معنى الاجماع لايختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح فلا يريد الشيخ بالاجماع حيث يدعيه الا معناه المعروف اعني الاتفاق الكاشف وان كان مستند كشفه الى الطريق المذكور ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد الاصطلاح في الاجماع فبعد ما صرح الشيخ باصطلاحه لا سبيل الى تنزيل كلامه على مصطلح غيره ولزوم التدليس بعد التصريح به في عدة مواضع ممنوع مع ان عدته قد نقل عنه في التمهيد في موضعين من العدة دعوى انحصار الوجه في حجية الاجماع والقطع بقول الامام ع في الغيبة على الوجه الذي ذكره وابطل ساير وجوه حجيته فان قيل اذا قال الثقة هذه المسئلة اجماعية وجب تنزيله على المعنى الصحيح بحسب الواقع ما لم يتبين لدينا خلافه ولا عبرة باحتماله وان ساعد عليه مذهب الناقل كما ينزل قول علماء الرجال في الجرح والتعديل على ثبوت الوصف بحسب الواقع ما لم يتبين خلافه وان احتمل من حيث وقوع التشاجر في تعيين معنى العدالة والفسق وفي طريق اثباتهما بل قد يعلم بان مذهب المعدل او الجارح مخالف ومع ذلك يؤخذ بتعديله او جرحه وينزل على المعنى الواقعي حملا لقول المسلم العدل على المعنى الصحيح بقدر الامكان قلنا فرق بين المقامين فان نقل الاجماع راجع الى حكاية الاعتقاد وتحصيله القطع بقول المعصوم فحمله على المعنى الصحيح انما يقتضي الحكم بثبوت ذلك الاعتقاد فيه بحسب الواقع ولا يقتضي الحكم بثبوت متعلقه من كونه قول المعصوم ع بخلاف الجرح والتعديل فان مرجعه الى نقل تحقق وصف في الراوي بحسب الواقع فحمله على المعنى الصحيح يقتضي الحكم بثبوته في الواقع وهذا كما ترى بين التحقيق في الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول او بسلامته عما يوجب الوهن به وظاهر ان الاصل المذكور بمجرده مما لايوجبه وكذا الحال في جرح الراوي وتعديله كما نبهنا عليه في محله واعلم ان القائل بحجية الاجماع المنقول من حيث كونه نقلا لقول المعصوم ع ربما يلزمه القول بحجية قطعيات كل مجتهد على آخر وان لم يعبر عنها بالاجماع او لم يكن طريق قطعه الاتفاق اذا حصل الوثوق باصابته في قطعه او تجرد عن امارات الوهن لكن الوقوف على ذلك في كلام الاصحاب في غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع بعيد جدا وكان هذا هو السر في عدم تعرضهم له واما تصريحهم بقطعية الفتوى في بعض الموارد فالمراد به ما يقابل التردد في الاجتهاد ومرجعه الى القطع بحسب مقتضى الادلة عنده لا القطع بقول المعصوم لا يقال اذا كان قطعيات المجتهد وان لم يعبر عنها بالاجماع فان خص ذلك على ما قطع به من حيث الواقع لزم عدم حجية الاجماعات المنقولة على الاحكام الظاهرية بل عدم حجية ما يحتمل ذلك ايضا الا ان سيظهر منه القسم الاول وان عمم لزم حجية كل فتوى من فتاوى المجتهد على آخر لقطعه بالنسبة الى الظاهر لانا نقول نختار القسم الاخير ونفرق بين القطع بالظاهر الذي ينبه المعصوم ع في خصوص الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى نفرق بين ما اذا علم بثبوته في حق الكل حتى للمجتهدين وبين ما اذا علم بثبوته في حقه وحق مقلديه فقط فالمراد حجية النوع الاول دون الاخير ثم اعلم ان نقل الاجماع يتحلل الى نقل الكاشف من الاتفاق المستكشف عن قول المعصوم ع

والانقل المستكشف الذي هو قول المعصوم فالقائل بحجيته قائل بجواز التعويل على النقلين ومن قال بعدم حجيته قال بعدم جواز التعويل على احدهما اذ يكفي
في رفع المركب رفع احد اجزائه ولا ريب في عدم جواز التعويل على نقل المستكشف على هذا القول واما نقل الكاشف فقد ذهب بعض اصحاب هذا
القول الى جواز التعويل والاعتماد عليه في ان تجرد عن نقل المستكشف اذا كان بحيث لو صح وطابق الواقع لكشف لنا عن قول المعصوم او عن
وجه حجية فيلتئم قياس من صغرى نقلية ظنية وكبرى قطعية وجدانية فيكون النتيجة ظنية لا محالة ولا فرق بين نقل الكاشف بطريق الاجمال كقوله
اجمع علماؤنا على كذا وعليه كافة علمائنا او اهل العلم او عند الاصحاب او عند اصحابنا او نحو ذلك اي بطريق التفصيل كان يحصيهم باسمائهم او ذكر
منهم كلما يصرح باسم البعض وبذكر الباقين بعنوان مجمل واعلم ايضا انه قد يعد مثل قولهم عند اصحابنا والاصحاب اي بلا خلاف او اتفاقا ونحو ذلك اجماعا
منقولا وهو بظاهره غير مستقيم لان مجرد الاتفاق او عدم الخلاف لا يوجب القطع بقول المعصوم كما هو المعتبر في الاجماع اللهم ان يسمى اجماعا
باعتبار كشف المنقول او يعلم من طريقة الناقل اكتفاؤه في القطع والاستكشاف بذلك لا يستكشف بالتتبع في مظان كلماته ان اريد بذلك
نقل الاجماع بشبهات الاول قد ذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الآحاد ويكون بطريق التواتر وبعض المتاخرين على القسم الثاني اشكال
وهو ان العبرة في الاجماع باتفاق الآراء وهو امر غير محسوس فلا يقع التواتر فيه فانهم قد اشترطوا فيه ان يكون الاخبار عن حس واما الاقوال فهي وان
كانت محسوسة الا انها غير كاشفة عن الآراء كشفا قطعيا لتطرق احتمال الكذب والسهو والتقية اليها وفيه ما لا يخفى لان اشتراط الحس في التواتر
ليس لاستلزام عدمه عدم حصول العلم به بل لعدم استلزام حصوله به وسيأتي التنبيه عليه في مبحث التواتر وح فكما يمكن العلم باتفاق الكل
على قول بملاحظة قيام القرائن الحالية الدالة على مطابقة اقوالهم لمعتقدهم كذلك يمكن العلم باخبار عدد يحصل بخبرهم العلم بصدور تلك
الاقوال عنهم محفوفة بتلك القرائن وربما يكون القرائن معلومة عندنا فيكفي لنا نقل اقوالهم الآن وقوع الفرضين في الاحكام الشرعية ا
فيما عدا الضروري منها لا يخلو من بعد هذا مع ان الاشكال المذكور لو ورد لدل على القول بان الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم اذ
يكفي فيه نقل القول غاية الامر انه اذا كان هناك احتمال التقية في حقه كان المستكشف عنه حكما ظاهريا ولا على ما قررناه في معنى الاجماع من انه
الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم بطريق الحدس اذ يكفي فيه اتفاق الذين عرف من طريقتهم الالتزام بالاتباع في الاقوال او يقول يكفي فيه
العلم باراء جماعة يحصل الكشف باراءهم وان لم يحصل العلم باراء الكل ودعوى عدم حصول العلم به ايضا في نقل وفاق الآراء بطريق التواتر و
التظافر مجازفة بينة ومكابرة جلية ولو تم ذلك لانسد باب التواتر بالكلية لان العلم انما يستفاد من توافق علوم المخبرين وهي مستفادة
من اقوالهم فمع تجويز الكذب او السهو والتقية على الجميع يرتفع الوثوق بخبرهم اذ لا يحصل العلم بمعتقدهم فلا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما
تم غالبا على القول بان الاجماع اتفاق الكل كما هو مذهب العامة وهو كما ترى على مقولة تتجه على محصلة ايضا واجاب عنهم بعض الافاضل بان الرواية
التي تمسكوا بها على حجية الاجماع من قوله لا تجتمع امتي على الخطاء كما يقتضي نفي اجماعهم على الراي الخطاء كذلك يقتضي نفي اجماعهم على القول الخطاء فلا حاجة
الى البحث عن مطابقة لمعتقدهم وح فنقول هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي
الثابت بالسند الظني هذا ملخص كلامه وهو جيد الا ان تعميم الرواية الى نفي الاتفاق على القول الخطاء بعيد واورد عليه الفاضل المعاصر بانه لا معنى
محصل للاجماع على القول الخطاء اذا اريد منه محض التلفظ الا اذا اريد اتفاقهم في كيفية قرائة اللفظ واعرابه ثم قال ومع ذلك فاي فائدة لهذه المسائل

الفقهية الآن يبقى فائدة صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى ما فيه لظهور ان ليس مراد المجيب بالاتفاق على القول الاتفاق
على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى لوضوح وقوع هذا الاتفاق في موارد تثبت بطلان مؤداها بالضرورة كالالفاظ الدالة على تعدد
الآلهة ونفي الرسالة والمعاد وغير ذلك مما ورد الفاظها بطريق الحكاية في الكتاب العزيز بل المراد الاتفاق على ايراد اللفظ في مساق بيان
الحكم وافادته وان لم يطابق الاعتقاد واقعا وهذا المعنى مما لا اعتبار عليه في نفسه وان كان الظاهر من اطلاق الرواية غيره كما نبهنا عليه واما
تنزيله على الاتفاق على قرائة اللفظ واعرابه فمع كونه بعيدا عن مساق كلام المجيب مما لا وجه له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قرائته
للمعصوم فهذا خبر متواتر لا اجماع فان الاجماع انما يكون في الفتوى فيكون نقله نقل خبر متواتر لا نقل اجماع وان فرض اتفاقهم على ان لفظ الكتاب
مثلا كذا واعرابه كذا من غير استناد الى السماع فهذا يجري فيه ما يجري في الاجماع على ساير الاحكام من جواز عدم مطابقة اقوالهم لارائهم
كما ذكر في اصل الاشكال فلا يجدي في الجواب اصلا ومع الاغماض عن ذلك ففائدته في المسائل واضحة على تقدير تحققه اذ قد يصير معه الحكم
قطعيا ظاهريا بل واقعيا ايضا فان اللفظ على بعض التقادير قد لا يحتمل الا معنى واحدا ولو لقيام الاجماع على بطلان بقية محتملاته وقوله
ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا القول المجمع عليه المسوق للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لقطعية طريقه والا فظني
لظنية طريقه لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لا لظنية نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل القاطع دل على عدم
مخالفة مؤداه للواقع فهذا من باب اثبات القطعي الثابت بالظني الفعلي ونزل الفاضل المذكور هذه العبارة تارة على ان المراد من نفي
ظنيته نفي كونه قطعي الدلالة واورد عليه بان الفرض قطع النظر عن المراد لعدم القطع به وفيه ان المفروض عدم القطع بكون مفاده مطابقا
لمعتقد القائلين وهو لا ينافي القطع بدلالته على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع وشموله له واخرى على ان المراد ان الاتفاق
على اللفظ يعني على قرائته واعرابه كما يظهر من بيان السابق ان ثبت بالتواتر فقطعي بمعنى انه مقطوع بموافقته للواقع قال وح لا معنى لقوله
والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وفيه ان هذا التنزيل انما يفسده لكونه مما لا يساعد عليه كلام المجيب ولا يجديه كما نبهنا عليه والا فهو في
نفسه صحيح فان الاتفاق على القرائة مثلا دليل قطعي عليها في نفسه وانما الظن في الطريق الموصل الى وقوعه حيث يثبت بالآحاد ثم اورد
على هذا التنزيل سؤالا حاصله ان المقام من قبيل نقل الآحاد كون آية من القرآن المعهود بين الناس فانه نقل قطعي بظني واجاب بانه ليس من هذا
القبيل بل من قبيل ما ورد في الشواذ من نقل الفاظ زائدة على ما في النسخ المعهودة اذ ليس الاجماعيات متعينة في الخارج باشخاصها حتى
يفرض حصول الشك في ان ذلك منها اولا بل الشك في انه اجماعي اولا وانت خبير بان كلا من السؤال والجواب عنده مما لا محصل
له ثم فهو كالمتن القطعي الثابت بسند ظني يعني لان القول المذكور الثابت بنقل الآحاد من قبيل نقل قول المعصوم القطعي المفاد بطريق
الآحاد فيكون القول في كل من المقامين دليلا قطعيا على الحكم في نفسه وان كان الطريق اليه نقل الآحاد وهو ظني واورد عليه الفاضل المذكور
بانه ان اراد بالمتن القطعي من حيث الصدور فهو لا يجامع فرض كون المسند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة فالمفروض
عدمه وفيه ان المراد كونه قطعي الدلالة على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه وليس في كلامه نفي كون الاجماع على القول قطعي الدلالة على ثبوت الحكم كيف و
هو في صدد اثبات كونه قطعي الدلالة على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه وانما المفروض في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على ثبوته في معتقد القائلين

والفرق بينهما جلي جدا والنظر انما هو بحسب الاعتقاد الاول ينحصر ولا يخفى واعلم ان قول المجيب ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني بظاهره غير مستقيم
لورود المنع الحصر عليه وهو ظاهر الثاني قد يقع التعارض في نقل الاجماع وقد يقع التعارض بينه وبين الرواية المعتبرة فيرجح الاقوى ومع التكافؤ
فالتخيير وللترجيح وجوه عديدة تعرف مما مر وبما يأتي في مبحث التراجيح وقد يتوهم ان الاجماع اذا تعارض الروايتين رجح عليها مطلقا لتعدد الوسائط
في الرواية وانتفائها في نقل الاجماع وهو من جملة وجوه الترجيح ويضعف بان هذا الوجه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع بالنسبة الى
نقل الخبر والاعتماد على بعض وجوه الترجيح مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الآخر القول في الاخبار مقدمة الخبر في اللغة النبأ و
هو المعنى الذي يتبين به دون الحدث ولهذا لا يتصرف وربما يختصان بما اذا كان الاخبار والانباء عن حس لبعض شهادة التبادر والاستعمال
على خلافه وقد كثر مجيء الانباء في الكتاب العزيز للاخبار عن غير الحس نحو ونبأكم نبئ عبادي انبئكم بما تأكلون الى غير ذلك واما في الاصطلاح فقد
يطلق ويراد به ما يقابل الانشاء وعرف في المشهور بوجهين الاول انه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فالكلام جنس والمراد به اما معناه اللغوي
فيتناول المهمل على ما قيل ومعناه المصطلح فيختص بالمركبات التامة ويخرج بالقيود المذكورة ما عدا الخبر كالمركبات الناقصة والتامة الانشائية اذ ليس لنسبتها
خارج والمراد بثبوت خارج لنسبته ان يكون الخارج منشأ لانتزاعها سواء كان ظرفا لوجودها او ظرفا لنفسها على اختلاف القولين
في ذلك او لم يكن ظرفا لها باحد الاعتبارين بل كان ظرفا لما هي منتزعة منه كما في قولك زيد موجود على القول الثاني وتحقيق ذلك ان مفاد
النسبة هو الوجه الارتباطي فمن قال بان الخارج ظرف لوجود الوجود ولا تسلسل لانه اعتباري ينتهي من ذاته قال بان الخارج ظرف لوجود
النسبة مطلقا ولا اشكال عليه ومن قال بانه ظرف لنفس الوجود لا لوجوده والا تسلسل يلزمه القول بانتفاء وجود الربط في الخارج مطلقا وانتفاء نفسه
في المقال المذكور فيحتاج في ادخال الثاني الى التكلف المذكور ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فدخل نحو علمت وعرفت مما يعد في
خبرا وليس لنسبته خارج من الذهن ومع ذلك يتجه على عكسه خروج مثل قول القائل كلامي في هذا اليوم خبر اذا لم يتكلم فيه بغيره اللهم الا ان يفسر
الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار وشمل قوله كلامي في هذا اليوم كاذب اذا لم ينطق بغيره الآن بان يقال بان المراد ما يقتضي نسبته ذلك بالنظر الى نفس
ذاتها وبه يندفع الاشكال الاول ايضا ويرد على طرده دخول المحمول الماخوذ مع النسبة الحكمية او الموضوع الماخوذ معها ان فسر الكلام بمعناه
اللغوي مع انه لا يسمى خبرا وانما يسمى به المجموع المركب ويرد عليه ايضا دخول النسب الناقصة فان قولك رجل عالم على الوصفية يشتمل على نسبة
وصفية ذهنية لها خارج وهو الاتصاف الخارجي ومثله قولك غلام زيد وكذا الجمل الشرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فانها تشتمل على نسبة
ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكذا نحو الذي ضرب وما اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام بالمعنى المصطلح اختص ورود النقض بالنسب المذكورة
فيما لو وقعت في الجمل الانشائية وكذا يرد النقض بالاستفهام والتمني والترجي والعرض فان قولك ا زيد قائم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج تعلق
الاستفهام بها باعتباره وعلى قياس الكلام في البواقي والجواب ان المراد بان يكون لنسبته خارج ان يكون لنسبته تحققية لنسبة خارجية ثبوتية
او سلبية اقتضاء كشفيا لا مجرد ان يكون معتبرة بالقياس الى الخارج فسقط النقض بالاستفهام وما بعده ثم الظاهر من اقتضاء النسبة ذلك اقتضاؤها
بذاتها فسقط النقض بجملة الصلة وما قبلها فانه وان صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع الخارج الا انه خارج عن مقتضى ذاتها اذ مفادها مجرد اخذ امر لاحقا
لامر من غير اعتبار انه واقع ولو حمل النسبة في الحد على النسبة التامة اندفع القيد الاخير وهو قولهم يطابقه عن الجواب الاخير مستدرك وان ذلك دقيقة

القول في الاخبار

ثبوت خارج

ثبوت خارج للنسبة ولهذا تركه التفتازاني الثاني قول يحتمل الصدق والكذب فالقول جنس يتناول المهمل في وجه والمستعمل من المفرد والمركب بانواعهما
والمراد به ما يعم الملفوظ والمنوي والمقدر وخرج بقولنا يحتمل الصدق والكذب ما عدا المركب التام الاسنادي من المفردات والمركبات الانشائية
والاسنادية الناقصة فان شيئا منها لا يحتمل ذلك بيانه ان من انواع الكلام ما مدلوله من حيث كونه ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ
المدلول بالقياس اليه جاز ان يطابقه فيكون صدقا وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كذلك فمفاد قولنا زيد قائم ثبوت القيام لزيد و
قيامه به وهذا المعنى وان كان امرا ذهنيا الا انه ماخوذ بالقياس الى الخارج ومعتبر بالنسبة اليه فلا جرم كان صالحا للمطابقة وعدمها بخلاف قولك
اضرب فان معناه ايقاع طلب الضرب والانشاء لا الاخبار عن وقوعه وان استلزمه فظاهر ان هذا المعنى مما لا خارج له عن نفسه حتى
يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياسه بقية الانشائيات كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول القائل بعت واشتريت او هي
طالق او هو حر انشاء تمليك وازالة علقة زوجية او رقية واما حصول التمليك وزوال علقة الزوجية والرقية فليس خارج تلك النسبة بل
لازمها حيث يصادف الشرائط وبالجملة فمفاد الجمل الانشائية نفس الجعل لا الاخبار عن وقوعه وعلى الحد اشكالات ينبغي ايرادها منها
ان احتمال الصدق والكذب ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحتمل الا الصدق وان كان بالنظر الى الواقع فظاهر ان احد الامرين متعين فيه
ولا يحتمل الآخر وجوابه ان مراد الاحتمال مدلول الخبر من حيث ملاحظة العقل اياه مقيسا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال
ومنها ان الخبر ان طابق الواقع لم يحتمل الكذب والا لم يحتمل الصدق فيبطل قولكم يحتملهما فان الواو يفيد الجمع وجوابه ان المراد الاحتمال في نظر العقل
كما مر والمستحيل انما هو اجتماع الامرين المحتملين دون نفس الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو للترديد وضعف بانه لا معنى للاحتمال ح
ومنها ان من الخبر ما لا يحتمل الصدق عند العقل كقولنا الواحد ضعف الاثنين ومنه ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنين فلا ينعكس
الحد وجوابه ان تلك الاخبار اذا لوحظت بانفسها مجردة النظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لهما واليه يرجع ما قيل من ان المراد ما يحتملهما باعتبار
الهيئة وان لم يحتملهما باعتبار المادة فلا محذور ومنها ان قولنا زيد افضل من عمرو خبر قطعا ولا يحتمل الكذب اذ لا يصح ان يقال ما فضلت زيدا وجوابه
ان للكلام المذكور مدلولين احدهما مطابقي وهو اتصاف زيد في الواقع بوصف الافضلية وهذا المعنى يحتمل الصدق والكذب قطعا وليس منفيا في
قولنا ما فضلت زيدا في الواقع وانما هو منفي في قولك زيد ما افضل من عمرو الثاني التزامي وهو تفضيل المتكلم اياه على عمرو بمعنى ايراده للفظ دال على
ذلك وظاهر ان هذا المعنى لا يحتملهما وهو المنفي الممنوع صحة نفيه في قولنا ما فضلت زيدا وحيث ان العبرة في عد الكلام خبرا او انشاء بالمعنى المطابقي
كان الكلام المذكور مندرجا في الخبر وبهذا الجواب يندفع الاشكال بكل انشاء يتضمن الاخبار واخبار يتضمن الانشاء فان قولك تمنيت
كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء اخبار وقولك ما احسن زيدا انشاء تعجب ويلزمه الاخبار عن وقوعه ووقوع موجب التعجب ذلك ومنها ان طرد
الحد منقوض بالصفة وشبهها نحو يا زيد العالم فانه ليس بخبر قطعا مع انه يحتمل ان يطابق الواقع وذلك بان يكون زيد عالما في الواقع وان لا يطابقه
بان لا يكون عالما وجوابه ان المعتبر في الصدق والكذب ليس مطلق المطابقة وعدمها بل مطابقة النسبة التامة وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها
من حيث نفسها لا يحتمل المطابقة وعدمها بل انما يتطرق ذلك اليها بما يلزمها من الاخبار وهذا راجع الى ما نبهنا عليه في الحد السابق ومنها انه
دوري لاشتماله على الصدق والكذب المعرفين بمطابقة الخبر للواقع وعدمها فيتوقف معرفته على معرفتهما ومعرفتهما على معرفته وجوابه ان الصدق

والكذب يمكن ان يعرفا بمطابقة الكلام والنسبة الحكمية للواقع وعدمها فيندفع الدور وتوضيح ذلك ان المقصود بهذا التعريف ليس بيان
حقيقة الخبر لعدم مساعدته عليه ولا تميزه في حد نفسه لوضوحه كساير التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ح ان يتوقف معرفة
مدلول لفظ الخبر على معرفة الصدق والكذب ومعرفتهما لا يتوقف على معرفة مدلوله بلفظ بل على معرفته ولو بلفظ آخر فلا دور ومنهم من رام التفصي
عن ذلك فعدل عن الصدق والكذب الى التصديق او التكذيب وهو الاكره على ما قرر منه ومنها ان لفظي الصدق والكذب مستدرك لتمام
التعريف بدونه وجوابه انه جيئ بالتلفظين لحسن المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعات لجانب الاحتمال فانه لا يتحقق فيما دون امرين ومنها
ان عكس الحد منقوض بمثل قول القائل كلامي غدا صادق اذا كان كلامه في الغد كلامي امس كاذب فان كلا منهما خبر قطعا ولا يحتمل الصدق والكذب
اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو مح وجوابه ان المراد ما يحتملهما بالقياس الى نفسه فلا يقدح عدم احتمالهما بعد ملاحظة امر خارج كما عرفت نظيره
في عدم احتماله لاحدهما ولا ريب ان كلا من الخبرين المذكورين اذا لوحظ في نفسه كان محتملا لهما وان لم يحتملهما بعد ملاحظة كونه مأخوذا
بالقياس الى الآخر فلا اشكال هذا هو التحقيق في الجواب وللجماعة في دفع هذا الاشكال تكلفات بعيدة لا جدوى في ايرادها مسئلة الاكثرون
على ان صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدم مطابقته له وهو الاقرب وخالف في ذلك النظام فجعل صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقته لاعتقاد
المخبر وعدمها وذهب الجاحظ الى ان الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن مخالفتهما والظ من الاعتقاد والوقوع
هو الطرف الراجح وقد صرح به بعضهم فيتناول الظن والجزم باقسامه الثلثة من العلم والتقليد والجهل المركب فعلى المذهب المختار لا واسطة
بين صدق الخبر وكذبه وكذا على القول الثاني ان اراد بعدم مطابقة الاعتقاد ما يتناول صورة عدم الاعتقاد كما صرح به بعضهم والا كانت
هي الواسطة واما على المذهب الاخير فتثبت الواسطة حيث لا يطابق الواقع والاعتقاد وان كان لعدم الاعتقاد كما صرح به فالاقسام ستة
ويتحقق الواسطة في اربعة منها وهي ما اذا خالف الواقع والاعتقاد مع مطابقة الثاني في الاول والاول في الثاني او مصادفة عدم الاعتقاد مع
موافقة الواقع او مخالفته لنا على ما اخترناه شهادة العرف والاستعمال فانا نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام حق عد صادقا بحيث
لا يصح سلبه عنه من غيرنا ويل ويصح سلب كونه كاذبا مع انه لا يعتقد به واذا اخبر بخلافه عد كاذبا ويصح سلب كونه صادقا كذلك مع انه يعتقده
واذا ثبت في ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل مع انه لا قائل به فان قيل قد صرح الجاحظ بان المعارف بديهية فيتحقق موافقة
الاعتقاد في الاول ومخالفته في الثاني ايضا فلا يتم الاحتجاج المذكور عليه قلنا بداهة المعارف على تقدير تسليمها لا يوجب العلم بها لعدم الاطلاع
على ما يوجب العلم بها كالمعجزة او لقيام شبهة رادعة للنفس عن الاذعان بمقتضاها وبالجملة فنحن نقرر الدليل فيما اذا صدر القول المذكور
عمن لا يعتقد حقية دين الاسلام ودعوى عدم تحققه مكابرة جلية احتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث
انه تعالى نسبهم الى الكذب في قولهم نشهد انك لرسول الله وظاهر ان كذبهم ليس لمخالفة كلامهم للواقع بل لمعتقدهم والجواب اما حيث دللنا بالتبادر
وغيره ان المعتبر في كذب الخبر مخالفته للواقع فقط وجب ارتكاب التاويل في الآية وهو يتضح من وجوه وذلك لان قولهم نشهد ان حملناه
على الاخبار كما هو الظاهر من اللفظ جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار عدم وقوع الشهادة منهم في المستقبل وعدم استمرارهم
عليها بناء على دلالة فعل الاستقبال عليه او لعدم حصول الاعتقاد والشهادة في قلوبهم بناء على ان المعنى نعتقد او نشهد بقلوبنا

وان حملناه

وان حملناه على الانشاء كما هو ظ المقام جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار الاخبار اللازم لشهادتهم من كونهم عالمين بمضمونها او عاملين
بمقتضاها او يجوز ان يكون المراد انهم قوم شانهم الكذب فلا يصدقهم في هذا الخبر وانهم كاذبون فيما حلفوا عليه من عدم الانفاق كما ورد في بعض الآثار
احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجه الدلالة ان الكفار كانوا قاطعين بعدم مطابقة كلام الرسول ص للواقع فيما كان يدعيه من امر
الرسالة او الحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا لمعتقده ايضا فيكون كاذبا ومفتريا وبين ان يكون مطابقا له وصادرا منه من غير اعتقاد
فيكون مجنونا لزعمهم ان الاعتقاد بمضمون تلك الدعاوي بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق العاقل فاعتبروا مخالفة الاعتقاد والواقع في الكذب واثبتوا
الواسطة واعلم ان الذي يقتضيه الآية على حسب ما تمسك به الخصم خروج الوسايط الاربعة عن الكذب لاندراج القسمين المذكورين في قولهم ام
به جنة واستفادة نفي القسمين الاخيرين المشتملين على مطابقة النسبة للواقع من مساق الكلام ويعرف بالمقابلة معنى الصدق وزعم
بعض المتاخرين ان قولهم ام به جنة يتناول الوسايط الثلثة الاخبار مع اعتقاد المطابقة والشك او من غير قصد وشعور وليس بجيد لان الاخيرين
داخلان في الكلام من غير اعتقاد وليسا بقسمين مستقلين واما ما اورده بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسايط
الثلثة نظرا الى ان جزءه صح جزء حقيقي لا يقبل الا احد الاحتمالات فمدفوع بان المراد تناوله لها على البدلية وان المعتبر في مقابلة الكذب القدر المشترك
بين الاقسام الثلثة وهو كونه كلام ذي جنة فلا اشكال فيه من هذه الجهة والجواب ان الافتراء عبارة عن تعمد الكذب اما لاختصاص الفرية به او لظهور
الفعل المسند الى المختار في صدوره منه بالقصد والشعور وح فيكون ترديدهم بين ان يكون الرسول ص مدعيا لامر الرسالة ونوابعها عن قصد
وشعور كما هو الغالب في افعال المجانين فيكون مجنونا فلا يدل على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب ولا على تحقق الواسطة بينه وبين الصدق ولو سلم
عدم ظهور هذا الاحتمال فلا اقل من مساواته للاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال ومع التنزل فغاية ما ثبت مجرد الاستعمال وهو لا ينهض بما ثبت
الحقيقة في مقابلة ما قررناه تتمة قد ذكر بعضهم في بيان ثمرة النزاع المذكور ان المدعي لو قال كذبت شهودي سقط دعواه على مذهب الاكثر والجاحظ ولم
تسقط على مذهب النظام ولو قال لم يصدق شهودي سقط الدعوى على مذهب الاكثر ولم تسقط على مذهب الجاحظ والنظام وهذه الثمرة
مبنية على ان يكون المراد بالاعتقاد في كلام النظام والجاحظ اعتقاد المخبر دون واصف الكلام بالصدق والكذب وهذا امر بين لا يكاد
يعتريه وصمة الارتياب واجلى من ان يزل فيه قدم عارف بطرق التادية والخطاب والعجب من الفاضل المعاصر حيث التبس عليه الحال مع وضوح المقال
فمنع من ترتب الثمرة المذكورة زاعما ان مقصود النظام بالاعتقاد انما هو اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب دون المخبر وان المراد بالخبر
في كلامه من يلاحظ الخبر وان لم يخبر به فيكون ثمرة النزاع في الفروض المذكورة اعتبارية وحمل استدلاله بالآية على ان المعنى انهم لكاذبون في معتقدهم
من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثر من ان المراد انهم لكاذبون في زعمهم مخالفة كلامهم للواقع واستشهد على ذلك بانه
لو كان مقصود النظام كما زعم من موافقة اعتقاد المخبر ومخالفته لزم ان لا يكون الخبر في نفسه مقتضيا للصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال
المخبر فقط وانه واضح الفساد اقول اما ما تاوله به كلام الفريقين ونزل عليه مقالة المتناجين فهو تعسف فاسد وتكلف بارد لا يقبله العارف
بتادية المقاصد مع ان احتجاجه تبعا لغيره على قول الاكثر بالاجماع على ان اليهودي اذا اخبر بان الاسلام حق كان صادقا ما لا وجه له على هذا
التقرير لانه ان اريد انه صادق عند اليهود فواضح السقوط او عند المسلمين فلا يختص بمذهب الاكثر واما ما تمسك به على التاويل المذكور فهو بمكان

من القصور لانه مع خصاصه بطريقة النظام غير متجه في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحتمل الصدق والكذب بمعنيهما الحقيقيين واما
الضرورة قائمة على قبوله في نفسه للاتصاف بالمطابقة للواقع وعدمها على انا نمنع لزوم عدم اتصاف الخبر بالصدق من حيث نفسه على التفسير المذكور
لظهور ان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون مطابقا له كذلك قابل لان يكون مطابقا لمعتقد مخبره ولو تقديرا
وان لا يكون مطابقا له فدعوى صحة اعتبار الاول بالنسبة الى نفس الخبر دون الثاني تحكم واضح ثم المستفاد من مقالة النظام والجاحظ ان
مطابقة الاعتقاد وعدمها معتبران حال الاخبار فلو اخبر معتقدا مطابقته للواقع ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه صادقا في ذلك الاخبار على مذهب
النظام مطلقا وعلى مذهب الجاحظ مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه كاذبا على المذهبين كلام وعلى
ما توهمه الفاضل المذكور يرد صدق الوصفين على مذهب النظام مدار الاعتقاد فيكون الخبر في الفرض المذكور صدقا في وقت وكذبا في آخر كما انه يكون
صدقا بالنسبة الى شخص وكذبا بالنسبة الى آخر وانكاره لزوم ذلك بعد تنزيل كلامه على ما قرر لا وجه له اللهم الا ان ينزل الاعتقاد في كلام النظام على الاعتقاد
المطابق للواقع وهو اقرب من التنزيل السابق ثم اعلم ان العضدي ذكر ان النزاع في هذه المسئلة لفظي ليس فيه كثير فايدة ووجهه التفتازاني اذ بان
بان هذه المسئلة لغوية لا تعلق لها بعلم الاصول كثير تعلق لانه نزاع يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي اذ لا فايدة يتعلق بهذين اللفظين هذا ملخص
كلامه واورد الفاضل المذكور عليه بان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول كيف ومعرفة ماهية الخبر المبحوث عنها في علم الاصول تتوقف
على معرفتهما فيجب البحث عنهما كالبحث عن ساير الموضوعات وزعم ان قول العضدي ليس فيه كثير فايدة يمكن ان يكون ناظرا الى ما ذكره في توجيه كلام الجاحظ
والنظام قال والاظهر ترتب الفايدة المذكورة فايدة كثيرة والجواب ان قول التفتازاني اذ لا تعلق لها بعلم الاصول صفة احترازية لا توضيحية وحاصله
ان هذه المسئلة من المسائل اللغوية التي لا حاجة للاصولي الى تحقيقها ولا توقف لمعرفة ماهية الخبر عليها لصحة الحد على جميع التفاسير وحصول التميز
المقصود بالتعريف بها فيما قيل مع ان غرض الاصولي لا يتعلق بالخبر بالمعنى المذكور بل بالمعنى الآتي ومعرفة حقيقته لا يتوقف على معرفتهما اصلا واما تنزيل كلام
العضدي على التأويل المذكور فهو كما ترى مع انه مناف لنقل الاجماع على تصديق اليهودي اذا اخبر بان الاسلام حق وتكذيبه اذا اخبر بخلافه كما
عرفت ولا ينافي ما ذكره ثبوت الفروع المذكورة لانها فوائد قليلة خفية تتفرع على معرفة مدلول هذين اللفظين وليس محط النظر الاصولي الى
امثاله والا كان عليه البحث عن جميع الالفاظ اللغوية المختلف فيها مما يتفرع عليه الثمرات الفقهية كالصعيد والقرء والمرفق والكعب وما
اشبه ذلك بل نظر الاصولي مقصور على البحث عن القواعد الكلية كما يفصح عنه حد علم الاصول ومنها البحث عن مداليل الهيئات اللفظية كهيئة
الامر والنهي والفاظ العموم كالجمع والمفرد المعرفين والمضافين والنكرة المنفية والموصول واما البحث عن مثل لفظ الامر والنهي والعام فاستطرادي
كما لا يخفى هذا واعلم ان الفاضل الجواد بعد ان نقل عن الجاحظ اثبات الواسطة وتنبه على فساده قال واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا
نقطع ان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة
ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبتت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى تامل انتهى قال
الفاضل المعاصر وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع
لفظيا انتهى اقول لا شك في تعدد النزاعين وان تفرع عليه بل التحقيق ان وجه النظر ان النزاع في الواسطة معنوي محض وان وضوح الحكم على كل

من التقديرين

من التقديرين لا يصير النزاع كاللفظي والا لكان كل النزاعات او جلها كاللفظية اذ يتضح ان يقال فيها ان صحت الادلة التي تمسك بها اصحاب هذا
القول فلا ريب في ثبوت دعواه وان صحت ادلة الآخر فكذلك فيصير النزاع كاللفظي ولعل هذا المتوهم قد اغتر بظاهر عبارة العضدي ومن حذا حذوه
حيث ذكر وا ان النزاع هنا لفظي فلاحظ ان اللفظي لا يستقيم فيه بمعناه المعروف فنزله على طريق الاستعارة والتشبيه ووجهه بما مر
وقد عرفت ان مرادهم باللفظي ليس شيئا من ذلك وانما ارادوا ان النزاع لغوي لا تعلق له بعلم الاصول كما نبه التفتازاني عليه **فصل** ويطلق الخبر
اخرى ويراد به ما يرادف الحديث وهو من مصطلح اهل الدراية وعرف بانه ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره غير قرآن ولا عادي ويسمى
عندهم ذلك المحكي سنة فالموصولة مع صلتها بمنزلة الجنس والمراد ما يتناول اللفظ والكتابة وان فسرت بمطلق الدال تناولت الاشارة ايضا وفي
شموله للفاطمة ع وجه فيكون التذكير مبنيا على التغليب وفي تناوله للحديث القدسي وقول ساير الانبياء وكانهم يلتزمون بتناول الحد ولا ايضا والاوضح من
بعد وتناول قول الملئكة ايضا والتزام تناول الحد له بعيد وحمل اللام على العهد يدفع الاشكالين ثم اعتبار المعصوم مبني على مذهب اصحابنا
الامامية والعامة يكتفون بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين وقولهم غير قرآن يخرج حكاية القرآن ان اعتبر من حيث كونه مقولا للمعصوم
كالآيات التي وقع الاستشهاد بها في الاخبار واما اذا اعتبر من حيث صدوره عنه تعالى وكونه مقولا له فهو خارج بقيد المعصوم واما
الحديث القدسي فهو خارج باعتبار كونه حكاية لقوله تعالى وداخل باعتبار كونه حكاية لقول المعصوم ع والظاهر انه يسمى بالاعتبار الاول
حديثا قدسيا على الحقيقة اما نظرا الى معناه اللغوي او لكونه مقيدا بالقدسي حقيقة في عرفنا وكيف كان فهو لا ينافي منع اطلاق مطلق
الحديث عليه عرفا على الحقيقة وقولهم ولا عادي يخرج حكاية افعالهم واقوالهم العادية مما اشتملت عليه كتب التواريخ واشباهها فانه لا يسمى خبرا
ولا حديثا وذلك كحكاياتهم بفعل غير المعصوم او قوله نظما او نثرا وبعضهم ترك قيد غير قرآن ولا عادي فاورد عليه النقض بحكايتهما ثم على
الحد اشكالات منها ان قولهم غير قرآن اما راجع الى الموصولة او الى القول فقط او اليه مع تاليه فعلى الاول ينتقض طرد الحد بما سبق
الاحتراز عنه به مضافا الى عدم مساعدة عطف قولهم ولا عادي عليه وعلى الثاني ينتقض طرد بحكاية العادي من فعله وتقريره لان
قولهم ولا عادي عطف على قولهم غير قرآن فيرجع الى ما يرجع اليه وعلى الثالث ينتقض عكسه بحكاية فعله في الصلوة لقراءة سورة معينة او
سورة كاملة او نحوها او تقريره عليهما مع انها داخلة في الخبر قطعا مع ان ارجاع قولنا غير قرآن الى الفعل والتقرير يستدعي تكلف الاضمار
الى غير متعلقين بقرآن مضافا الى انتقاض طرد الحد على التقادير الاخيرين بحكاية نعت في القرآن لقول المعصوم او فعله وهو كثير كقوله تعالى وقيله
يا رب قام عبد الله يدعوه وتقلبك في الساجدين الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون يوفون بالنذر الى غير ذلك
ولو عممنا المعصوم الى الملئكة وساير الانبياء فوارد النقض اكثر ويمكن التفصي عن ذلك بجعل قولهم غير قرآن راجعا الى الموصولة والقول
وقولهم ولا عادي راجعا الى القول وتاليه ولكن فيه تعسف ظ ومنها ان الحد يصدق على فعل الحاكي به فعل المعصوم مع انه لا يسمى خبرا ومنها
ان الخبر كثيرا ما يطلق على ما يتناول الحكاية قول الراوي لغير المعصوم وفعله مع عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعه بالتزام كونه من باب التوسع والتجوز
لكن في مساعدة عرفهم عليه اشكال ومنها انه يتناول فتاوي الفقهاء فانها من قبيل الحكاية لقول المعصوم بالمعنى فيفسد الطرد
به وجوابه ان مقصودهم بذكر الفتوى ليس حكاية قول المعصوم بل بيان مؤدى نظرهم واجتهادهم وما ثبت كونه حكم الله تعالى عندهم بدليل احتجاجهم

عليها بقول المعصوم حيث يكون هو المسند ومنها انه لا يتناول اخبار المكاتبة لانها حكاية للمكتوب وهو غير الثلثة وكذا الاخبار الحاكية للاشارة كقوله برأسه نعم
او الحاكية للاعراضه وما اشبه ذلك ويمكن الجواب بادخال الجميع في القول لحمله على الاعم من اللفظ المفيد وما قام مقامه في الافادة عرفا او في
الفعل سواء فسر بالمعنى الاعم من المصدر وحاصله وخص بالاول او بالثاني لكن الثاني يوجب تعسف في ادخال حكاية المكتوب بارجاعها الى حكاية الكتابة
والاخير يوجب في حكاية فعله بصيغة الفعل وشبهه بارجاعها الى حكاية الحاصل ولا يذهب عليك ان مباحثهم المحررة في الفعل لا تساعد على تعميم الفعل
اليها ومنها انه لا يتناول الكلام المسموع عن المعصوم ع اذا لم يكن محكيا عن مثله فيلزم ان لا يكون احد قد سمع منه ع حديثا في غير ما حكاه
عن مثله وبعضهم رام التفصي عن هذا الاشكال فعرف الخبر بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ولا اظهر انه يلزم بخروج ذلك عن المحدود فان
كلام المعصوم ع نفسه وهي غير الخبر في عرفهم ومنعه مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ان قوله ع انشاء غالبا فلا يناسب ادخاله في الخبر بخلاف
حكايته فانه خبر لا محة ولا ما ذكره بعض المعاصرين من ان متن الخبر غير الخبر فكيف يجعل نفس الخبر فللخصم ان يدفع ذلك بجعل الاضافة بيانية كما في
خاتم فضة **فصل** ينقسم الخبر باعتبار حال المخبر كثرة وقلة الى متواتر واحاد وعرفوا التواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه و
احترزوا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم صدقهم بالقرائن الزائدة على الاحوال التي تكون في الخبر والمخبر عنه فانه لا يسمى متواترا واما اذا علم
صدقهم بالقرائن الراجعة الى الامور المذكورة كلا او بعضا فيسمى متواترا ولهذا اختلف عدد التواتر باختلاف الاحوال قوة وضعفا
ويشكل عليهم بصدق الحد مع قلة المخبرين كما اذا كانوا ثلثة او اربعة وحصل العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوتها مع انه لا يسمى عرفا
متواترا اذ يعتبر فيه ان يكون للمخبرين كثرة يستند اليها العلم ويمكن دفعه بان المراد بالاحوال الداخلة الاحوال التي تكون في اغلب الاخبار
ويمنع حصول العلم بها الا بضميمة الكثرة وقد يعرف بانه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويرد عليه مضافا الى ما مر صدقه على خبر المحفوف بالقرائن
الخارجية وان امتناع تواطؤهم على الكذب لا ينافي كذبهم بدون التواطؤ عليه الا ان يقال المراد بتواطؤهم مجرد موافقتهم وان تجرد عن القصد و
البناء وهو خروج عن ظاهر الحد من غير قرينة عليه ويمكن ان يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بصدقه لكثرتهم والقيد الاخير لاخراج ما مر والمراد
به الكثرة الملحوظة بقرينة الاضافة فيتناول القرائن الداخلة في المخبرين واما القرائن الداخلة في الخبر والمخبر عنه فهي راجعة الى خصوصية الخبر فلا يقدح
اعتبارها في العلم واما القرائن الداخلة في المخبر والمراد بها الاحوال الحاصلة فيه الموجبة لسرعة قطعه وابطائه فالحق عدم العبرة بها بل المدار
على افادته للعلم عادة كما يأتي وهذه الحدود تتناول المتواتر بالمعنى ايضا اذ المراد بالخبر ما يتناول التصريح وغيره واخبارهم عن الكل او الملزوم في
قوة الاخبار عن الجزء او اللازم ثم يعتبر في التواتر امور قد افصح الحد عنها منها ان يبلغ المخبرون في الكثرة حدا يمتنع كذبهم اجمع عادة ولو
على سبيل السهو والخطاء سواء اتحدت الطبقة او تعددت لكن يعتبر في صورة التعدد ان يتحقق التواتر في كل طبقة سواء علم تحققه
بالتواتر او بغيره من الطرق العلمية والاظهر انه لا ضبط لها والمرجع فيه الى العادة وحصره بعضهم في خمسة لعدم حصوله بالاربعة والا لم يحتج الى
تزكية شهود الزنا واخر في اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لانهم انما اخبروا لحصول العلم بخبرهم واخر في عشرين لقوله تعالى ان يكن
منكم عشرون الاية وذلك لتحصيل العلم اذا اخبروا باسلام المقاتلين واخر في اربعين بقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين
وكانوا اربعين والكفاية انما تكون اذا حصل العلم بخبرهم واخر في سبعين عدد ما اختاره موسى ع من قومه حيث اراد بذلك حصول العلم

بخبرهم واخر

بخبرهم واخر في ثلثمائة وثلث عشر عدد اصحاب بدر حيث كان يحصل العلم باخبارهم عن معجزات الرسول ص وقيل يعتبر ان يكونوا عددا لا يمكن حصرهم
وفساد هذه الاقوال غني عن البيان فلا نطيل الكلام فيه ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب اثاره ولوازمه البينة كما في تظافر
الاخبار بشجاعة علي ع وسخاوة حاتم فان الشجاعة والسخاوة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان اثارهما ولوازمهما البينة محسوسة
فلا تواتر في الاحكام العقلية ضرورية كانت ككون الكل اعظم من الجزء او نظرية كحدوث العالم او قدمه وتركب الجسم من الهيولى والصورة او
الجواهر المفردة لا بمعنى ان العلم لا يحصل باقوال اهلها وان كثروا فالوضوح ان العلم قد يحصل بها كما نجده من انفسنا بالنسبة الى بعض المسائل المنطقية
والمسائل الحسابية والهندسية التي لم نزاول مقدماتها ووجدنا اربابها قاطعين بها متسالمين عليها وذلك بعد علمنا بمدارك تلك
العلوم وطرق استنباطها اجمالا او بعلو مرتبة اربابها فيها فان العادة قد تحيل تظافرهم على الخطاء في الاستنباط عن مثل تلك المدارك وقد صرح
بعض المحققين بان اطباق جمع من يعتد به من العقلاء الاولين والاخرين على وجود صانع مبدء للانام مدبر للنظام مما يفيد العلم العادي بصدقهم
وعدم تواردهم على الخطاء في ذلك بل بمعنى ان اتفاقهم وتسالمهم على قول واحد لا يسمى متواترا وان افاد العلم بصحته والفرق بين الامرين بين ومنها
ان لا يكون السامع عالما بالواقعة من غير طريق التواتر ولهذا لا يتوجه بلداننا التي نشاهدها متواترة عندنا وعلل بان الخبر لا يفيد العلم
للزوم تحصيل الحاصل ويشكل فيما لو تاخرت المشاهدة عنه ومنها ان لا يكون السامع قد سبق اليه شبهة او تقليد يؤدي الى عدم الوثوق بالخبر ذكره
السيد ره ورام بذلك الفرق بين الاخبار المتواترة بوجود البلدان والاخبار المتواترة بكثير من المعجزات النبي ص التي ينفرد بها المسلمون ورواية
النص الجلي على امارة علي ع وخلافته التي تتفرد بها الامامية والتحقيق ان هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتواتر لا في تحققه فانا نقطع بان الاخبار المذكورة
متواترة عند كثير ممن لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين وان انكروا كونها متواترة لعدم افادتها للعلم عندهم ولهذا نقول ان الحجة قد عمت
ولزمت في حقهم اذ لا عبرة بشبهة اي جاحد بعد وضوح مسالك الحق وظهورها وقد يشترط في التواتر ان يكون المخبرون من اهل بلدان مختلفة واعتبر
بعض اليهود ان لا يكونوا من اهل دين واحد وهما بمكان من الضعف والسقوط وافرى بعض العامة علينا القول باشتراط دخول المعصوم في
المخبرين ولعله توهم ذلك مما يقول به جماعة من اصحابنا في حجية الاجماع **فصل** قد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول المطابقي للخبر فان اتحد المدلول المطابقي
للاخبار علم به صدق الجميع بناء على تفسير الصدق بمعناه المشهور كالاخبار بان مكة موجودة وان اختلف مداليلها ولم يكن بينها تلازم علم بالتواتر
صدق بعض منها لا على التعيين وفي اطلاق التواتر على مثل ذلك وجه غير بعيد وذلك كما لو اخبرنا مخبر بانه سئل زيدا فاعطاه دينارا واخر مثله و
هكذا الى ان تظافرت الاخبار عندنا بذلك فنقطع بها ان زيدا قد اعطى سائلا منهم دينارا او اعطى جماعة من السائلين منهم دنانير وهذا القدر
المتيقن صدقه بالتواتر من تلك الاخبار مدلول مطابقي لتلك الاخبار ومن هذا الباب ما نقل لنا من وقايع علي امير المؤمنين ع فانا نقطع
بتلك الاخبار وتظافرها صدق جملة منها وان جهلنا التعيين وكذا ما نقل عنه من خوارق العادات والاخبار بالمغيبات فان بعضها و
ان كان متواترا بالخصوص الا ان الحال في كثير منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا في خبر الواحد فانه لو اخبرنا مخبر بوقايع فقد نقطع بصدق بعضها نظرا الى
امتناع الكذب في حقه بالنسبة الى المجموع عادة لكنه لا يسمى متواترا ولقائل ان يقول لو كان تكاثر الاخبار المختلفة يوجب العلم بصدق بعضها
نظرا الى امتناع الكذب في ظاهر فانا نعلم بان الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا لكثرتها تبلغ درجة التواتر بل تزيد عليه فيجب ان نعلم بصدق

بعضها مع ان التقدير علمنا بكذبها اجمع وجوابه انا لا نعتبر في التواتر عددا معينا ولا ندعي ان الاخبار متى بلغت عددا مخصوصا لابد وان يكون
متواترة بل الامر في حصول التواتر عندنا محال الى العادة فمتى بلغت الاخبار في الكثرة ولو بمساعدة الامارات الداخلة بحيث يستحيل ان يكون جميعها
كذبا كان ذلك تواترا والكثرة بهذا الاعتبار يمتنع تحققها في الفرض المذكور وان اريد ان تكاثر الاخبار المختلفة لا يفيد العلم بصدق شيء منها وان بلغت
التواتر بالنسبة الى المدلول التضمني للخبر كما لو اخبرنا مخبر بان زيدا كان في وقت في موضع كذا من الكوفة واخبر في موضع اخر منها وهكذا فيمكن ان
يحصل لنا العلم بتلك الاخبار بانه كان في ذلك الوقت في الكوفة وهو مدلول تضمني لتلك الاخبار وقد يتحقق بالنسبة الى المدلول الالتزامي وهذا قد يكون
اللازم فيه لازما لكل واحد من الاخبار وقد يكون لازما للقدر المشترك بينها وقد يكون لازما للقدر المعلوم به منها وان كان هو الجميع وايضا قد
يكون اللازم مما اريد افادته بتلك الاخبار وقد لا يكون كذلك ثم الغالب في تواتر اللازم ان يتواتر معه الملزوم ايضا سواء كان معنى مطابقيا لها
معينا او مرددا وتضمنيا استند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اولا وقد يتواتر اللازم بدون الملزوم فيعلم به صدق اللازم دون صدق
الملزوم ولا يجوز ح ان يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم والتقدير انتفائه بل الى الاخبار به اللازم للاخبار بالملزوم وحصول التواتر في اللازم
انما يتم عند اختلافهما في عدد التواتر وذلك كما لو اخبرنا مخبر بقطع عنق زيد واخر باحراقه واخر بالقائه من شاهق واخر بحجر عظيم عليه الى غير ذلك من الاخبار
باسباب موته فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذي هو مدلولها الالتزامي وان لم يقطع بشيء من تلك الاسباب بل جوزنا موته بسبب اخر
ولا يذهب عليك ان هذا لا يتم الا حيث يكون اللازم لازما لكل واحد من الاخبار او ما يقرب من ذلك بحيث يمكن تحقق التواتر فيه فلو كان اللازم
لازما لمجموع الاخبار خاصة امتنع تحقق هذا القسم فما ذكره بعض المعاصرين من ان التواتر قد يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي لازم لمجموع الاخبار وان
لم يكن لازما للاحاد مع عدم العلم بصدق شيء منها غير واضح وقد نزل على ذلك كلام العضدي في التواتر المعنوي وعبارته صالحة للتنزيل
على غير ذلك كما لا يخفى على من لاحظها منه قال الفاضل المعاصر قد يستند تحصيل العلم فيه بالتسامع والتظافر وعدم المخالف كالتواتر
فمثل علمنا بالهند والصين وحاتم وليس من جهة التواتر لانا لم نسمع ذلك الا من اهل عصرنا ولم يرووا النقل عن سلفهم اصلا فضلا عن عدد يحصل
به التواتر وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل انما هو من اجماع اهل العصر وعدم نقل
مخالف عن سلف وذلك نظير الاجماع على المسئلة الشرعية واكثر الامثلة التي ذكر في الباب من هذا القبيل وليس من باب التواتر في شيء وكم
من فرق بينهما والمثال المناسب لهذا العصر نقل زلزلة تتفق في بلد وتظافر المشاهدون لها في الاخبار عنها حتى يحصل القطع بها انتهى ملخصا اقول
تحقق التواتر في الامثلة التي ذكرها ونظائرها مما لا مجال لانكاره ودعوى استناد العلم فيها الى مجرد الاتفاق مما لا اشكال في فساده ومنشاء هذا التوهم
عدم الفرق بين نفس التواتر وبين الطريق الموصل اليه وتحقيق المقام ان التواتر على ما عرفت هو اخبار جماعة يمتنع كثرتهم تواطئهم ولا ريب ان
وجه التواتر في الخارج بمجرده لا يوجب العلم بالواقعة بل لابد من العلم به والطريق اليه امور منها الوقوف عليه بسماع الخبر من العدد الذي يحصل
التواتر بخبرهم وهذا لا يجري الا حيث يتحد فيه الطبقة وما ذكره من مثال الزلزلة من هذا القبيل وكذا امثال وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس
ومنها ان يعلم به تواتر الاخبار به كاخبار كل مخبر في الطبقة الاولى عن كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا او اخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر اخر ولا يلزم
ح ان يزيد الطبقة العالية على عدد التواتر ليحصل العلم باخبار عدد يحصل به التواتر في تلك الطبقة بل يكفي تنزيل كل سلسلة منزلة خبر واحد فاذا

امتنع اتفاق

امتنع اتفاق الجميع على الكذب لكثرتها كان تواترا ومن هذا الباب حديث الغدير الذي رويه الخاصة والعامة بطرق متكثرة ومنها ان يعلم به بخبر
الواحد المحفوف بقرائن الصدق ومنه اخبار المعصوم ومنها طريق الحدس وهو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية بانه انا اذا
وجدنا اهل زماننا متفقين على الاخبار صريحا او التزاما بوقوع واقعة مثلا في سالف الزمان فقد نقطع بملاحظة العادة في تلك الواقعة ان
اتفاقهم على ذلك لا يكون الا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك الى ان ينتهي السلسلة الى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى العادة في تلك الواقعة ببلوغهم
درجة التواتر فيكون علمنا بالواقعة مستندا الى التواتر المتاخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا بطريق الحدس وما ذكره من مثال
حاتم من هذا القبيل وقد نكشف باخبار جماعة عن اخبار جماعة اخرى تحصيل عدد التواتر بخبر مجموعهم كما تفصح ان ما زعمه من ان اكثر امثلة الباب من باب الاتفاق
دون التواتر مما لا وجه له فتفطن ولا تغفل فصل اتفق اهل العقد على امكان التواتر ووقوعه وحصول العلم به وخالف في ذلك السمنية والبراهمة ولهم على
ذلك شكوك واهية منها انه كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد وهو ممتنع وجوابه منع المشابهة ان اريد به الطعام الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر
الدواعي عليها هنا دون ما ذكروا وان اريد به الطعام الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه مم لاسيما الاخير وسند العيان مغن عن سند البيان ومنها
ان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب وذلك يستلزم تجويز الكذب على الجميع لانه نفس الاحاد وجوابه منع الملازمة بدليل ان احاد العسكر لا يقومون
بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة الكثيرة يقومون برفع الحجر العظيم بخلاف احادهم الى غير ذلك من النظاير ومنها انه يقتضي
العلم بالمتناقضين اذا وقع التواتر فيهما وجوابه المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فهو ممتنع بالنسبة الى شخص واحد في زمن واحد نعم
يصح وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين لكنه لا يوجب محالا كما في ساير الادلة القطعية المتعارضة ومنها انه يوجب تصديق اليهود و
النصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى ع من انه لا نبي بعدهما وذلك ينافي نبوة محمد ص وهذا منهم دليل الزامي وجوابه منع ثبوت الخبر المذكور عندهم بطريق
الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كيف والمذكور في التورية والانجيل خلاف ذلك ومجرد الدعوى غير مسموعة ودقيق ان بخت النصر قد استاصل
اليهود ولم يبق منهم عدد يحصل التواتر بخبرهم ومنها انه لو حصل به العلم الضروري لكان كساير الضروريات وليس كذلك لانا اذا راجعنا وجداننا فرقنا
بين علمنا بوجود اسكندر وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين والجواب ان الضروريات قد تختلف وضوحا وخفاء ولزوم التساوي فيها مم
والوجدان اوضح سند على ذلك ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفناكم والجواب منع الملازمة لجواز العناد والمباهتة واعلم
ان هذه الشكوك لو تمت لدل الاول منها على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلثة التي بعدها تدل على عدم حصول العلم منه بالنسبة الى من تفطن لها
والزم بصحتها والشك الذي بعدها يقتضي ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والشك الاخير يقتضي ان لا يكون العلم بكونه مفيدا للعلم ضروريا فصل
اختلفوا في العلم المستفاد من التواتر فالاكثر على انه ضروري وذهب قوم الى انه نظري وفصل بعضهم فجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغزالي
انه جعله قسما ثالثا فقال في بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة قال التفتازاني يريد انه ليس بديهيا اوليا ولا كسبيا بل من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا
العشرة نصف العشرين وقد نزل كلامه على انه من النظريات التي يشترك فيها الخواص والعوام ونقل عنه العلامة مذهب القول بالنظرية ولعله
ناظر الى هذا التنزيل وهو ادق بما بني عليه من توقفه على توسط مقدمتين وان كان الاول ادق بتسميته ضروريا والحق عندي ما ذهب اليه

الاولون لنا انه لو كان نظريا لاستدعى حصوله توسط مقدمتين والتالي باطل اما الملازمة فلان ذلك هو الشان في جميع النظريات كما لا يخفى
على الخبير بعلم الميزان واما بطلان التالي فلانا اذا راجعنا وجداننا وجدنا انفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها من غير حاجة الى
ملاحظة امر آخر فلو توقف العلم بها على مقدمة اخرى لوجب ملاحظتها ايضا وسيأتي لهذا مزيد بيان وقد استدلوا على ذلك ايضا بوجوه اخر منها
انه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب كالعوام والبله والصبيان وبطلان التالي قاض ببطلان المقدم ويشكل بجواز
ان يكون علمهم مستندا الى التقليد ولهذا تريهم يقطعون باخبار الآحاد حيث لا يقطع بها غيرهم على انا لا نم قصورهم عن ادراك
النظريات مطلقا وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات الخفية ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ومنها انه لو كان نظريا لما حصل مع ترك النظر
قصدا والتالي باطل بيان الملازمة ان النظري ما يكون الطريق الى اكتسابه اعمال النظر وقضية ذلك عدم حصوله على تقدير اهمال النظر واما بطلان التالي
فلانا نجد انفسنا عالمين بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظريا مكتسبا من اوائل البديهيات بحيث
ينتقل اليها في بادي النظر من غير روية ولو سلم فانما يتم بالنظر الى النظر الابتدائي اذ بعد النظر والوصول الى المقصود يكفي في العلم به العلم الاجمالي
بوجه او بوجه وبقضيته ولا حاجة الى الملاحظة تفصيلا فتدبر ومنها انه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولم يبعد مخالفة مباهتا ومكابرا كما في
غيره من النظريات وبطلان التالي معلوم بالضرورة ويشكل ولا بمنع الملازمة لجواز ان يكون من النظريات الجلية التي تنبني على مقدمات واضحة
بحيث ينتبه لها بادنى تامل وبمنع الملازمة انما تسلم في النظريات الخفية وثانيا بالمنع من بطلان التالي مطلقا وانما المسلم بطلانه في المتواترات الجلية
احتج القائل بنظريته بان حصوله يتوقف على توسط مقدمتين وهما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب والمخبر عنه محسوس فلا يشتبه وانه كلما
كان كذلك فخبرهم ليس بكذب والجواب ان العلم بصدق الخبر لا يستند الى ملاحظة هاتين المقدمتين بل العلم بالمقدمة الاولى كاف في العلم به من غير
حاجة الى ضم المقدمة الثانية اذ العلم بها في مرتبة العلم بصدق الخبر او مستند اليه فلا يتوقف عليه وبهذا يظهر فساد ما ذكره الغزالي من ان العلم
بصدق المتواتر يتوقف على توسط مقدمتين والعلم يشعر العالم بهما احديهما انهم لا يجمعهم مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم
اتفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة ووجه فساده ان الذي يتوقف عليه حصول العلم بالتواتر انما هو العلم باخبار الجماعة الكثيرة عن الواقعة الخاصة واما
ما ذكره في المقدمة الاولى من انهم لا يجمعهم على الكذب جامع فهو عين النتيجة او في مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد امكان تاليف قياس ينتج
المط موجبا لكونه نظريا بل لا بد معه من كونه مستفادا منه والا لكان تاليفه في كل ضروري كقولنا الكل مشتمل على الجزء وزيادة وكل مشتمل على
الجزء وزيادة فهو اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء ونحو هذا البصرة متحركا وكلما البصرة متحركا فهو متحرك فهذا متحرك الى غير ذلك احتج المفصل
بان من المتواتر ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس كذلك كمعاجز الانبياء والائمة ع فان حصول العلم بتلك الاخبار يتوقف على اعمال
النظر فيها والوقوف على حال المخبرين من تكاثرهم وتباين آرائهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا او بعضا عن تعمد الكذب وكون المخبر عنه امرا
حسيا غير صالح لوقوع السهو والخطاء فيه منهم الى غير ذلك من الامور التي تعتبر في حصول العلم بحجة الخبر ولا بد من ملاحظة تلك الامور
والالتفات اليها في حصول العلم حتى لو اتفق ذهول المخبر عنها فربما زال عنه العلم بصدق الخبر واحتاج في تحصيله الى مراجعة جديدة والجواب ان
توقف العلم على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال تفصيلا لا يصيره نظريا وان كانت تلك الامور كلا او بعضا خفية في حد نفسها

او عند النظر

او عند النظر لان النظري على ما تحقق في محله واشرنا اليه هو ما يتوقف الانتقال اليه على توسط مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس وما عدا ذلك لا يعد نظريا
وان توقف الانتقال اليه على توسط امر خفي ولو نظري كالتصديق البديهي المتوقف على تصورات النظرية كحكم العقل بامتناع تواطؤ المخبرين واجتماعهم
على الكذب كله قد يستند الى امر جلي ينتقل اليه في بادي النظر لكثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغني معهم عن ملاحظة ساير الاعتبارات كما قد
يستند الى امر خفي لا ينتقل اليه الا بعد التخلية عن الشبهات والتامل في حال المخبرين والخبر بطريق الاتفاق فكما ان الاول ضروري كذلك الثاني ضروري وما
يكشف عما ذكرناه وقوع مثله في الحسيات فانه قد ينتقل الى مؤداها بادنى نظر وتوجه وقد ينتقل بعد التخلية وتلطيف الادراك مع انه لا تامل في ان مدركاتها ضرورية
مط فصل خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر سواء كان المخبر واحدا او اكثر وسواء افاد العلم او لا وينبغي ان يقيد بما اذا كان المخبر غيره تع وغير المعصوم ع
اذ لا يعد اخباره تع واخبار المعصوم ع في عرفهم من باب اخبار الآحاد وعرفه التفتازاني بما لا يفيد العلم بنفسه اي بدون القرائن الخارجة واورد عليه الخبر المفيد للعلم
بالنظر الى القرائن الداخلة ويمكن دفعه بان المراد بالقرائن الخارجة القرائن التي تنضم اليه غالبا لا يفيد العلم ولذا الخبر ما يفيده منه نادرا وقد نبهنا على هذا
في التواتر لكن يحتاج الحد على هذا التقدير الى التقييد السابق وقد يحد بما افاد الظن وهو منقوض بما لا يفيده منه سواء افاد غيره كما مر او لم يفده
ايضا اما لسبقه باحدهما او لاحتفافه بامارات توجب عدم الاعتداد به ولو افاد قوة الظن وقلنا بان الضعيف منه يخالف القوي في
النوع وبان الجنس لا يبقى بعد انعدام الفصل لكن شمول الحد له ويبقى النقض بما عداه وقد يجاب بان المراد ما افاده بنفسه فلا يقدح عدم افادته
لمانع ويشكل بان الخبر في نفسه لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيده بضميمة القرائن الداخلة والخارجة ولو اريد به تجريد النظر عن القرائن
الخارجة فقط بقي النقض كما ان الخبر بالنظر الى القرائن الداخلة قد يفيد العلم وقد لا يفيد الظن ايضا ويمكن دفعه بما ذكرناه في حد التواتر
ويتشعب باعتبار كثرة رواته وعدمها الى مستفيض وغير مستفيض لان رواته ان كانوا فوق الثلثة فهو المستفيض والا فغيره وبعضهم يجعل
المستفيض اعم من المتواتر وهو غير معروف وباعتبار حال الراوي الى خبر عدل والى خبر غيره واختلفوا في خبر العدل فقيل يفيد العلم مط
وقيل لا يفيد مط وهما في طرفي افراط وتفريط والحق ما ذهب اليه آخرون من انه قد يفيده اذا انضمت اليه القرائن وقد لا يفيده بل الحق عدم
اختصاصه بخبر العدل فان خبر الفاسق ايضا قد يفيده كما يظهر من كلام كثير بل الظ انه لا قائل في ذلك بالفرق ولهذا حرروا النزاع في مطلق خبر الواحد مع
ترك التعرض للقول الاول لنا شهادة الوجدان بذلك فانا كثيرا ما نعلم الوقايع باخبار آحاد بحيث لا يختلجنا في صدقهم شك وارتياب
وقد مثلوا لذلك بانه اذا اخبر ملك بموت ولد له قد اشرف عليه وخرجن المخدرات على صورة منكرة لا يخرجن لغير موت مثله عادة فانا نقطع بصدق
ذلك الخبر واما ما يتوهم من ان المفيد للعلم هو القرائن دون الخبر فمدفوع بان المفيد هو الخبر بمعونة القرائن اذ قبل الخبر كنا نجوز موت غيره احتج المانع بوجوه
منها انه لو افاد العلم لكان عاديا والتالي باطل بيان الملازمة انه لا ترتب ولا علية الا باجراء الله تع عادته بايجاد شيء عقيب آخر واما بطلان التالي فلانه لو كان عاديا
لاطرد ومن المعلوم خلافه والجواب ان اريد بلزوم الاطراد لزومه في الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم فبطلان التالي مم او في مطلق الاخبار حتى
المجرد عن القرائن فالملازمة ممنوعة ومنها انه يؤدي الى الجمع بين المتناقضين والجواب تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار بهما على ذلك الوجه
اذ وقوع مثل ذلك جائز وهو يؤدي الى الجمع بين المتناقضين والجواب انه اذا اتفق مثل ذلك لا يحصل في وقت امتنع ان يتفق مثله في نقيضه معه
المنع من ذلك لانه متى اتفق وقوع ح ح
اذ يعتبر في حصول العلم باحدهما عدم الآخر وان اريد لزوم حصول العلمين في زمانين فبطلانه مم لتحققه في ساير الادلة القطعية ومنها انه لو افاد

لما نقل بعضهم نوع منها عن مخبر على البناء وتعاطيها القرائن
من مستفيض وال نوع منها عن مخبر
الداخلة والخارجة الا القرائن التي ضعه
على البناء ونحوه بالنسبة

العلم لوجب القطع بخطئه من يخالفه بالاجتهاد وهو باطل بالاجماع والجواب اولا وقوع مثل ذلك عندنا في الاحكام غير ثابت وعلى تقدير ثبوته نمنع بطلان
التالي او الاجماع المدعى عليه نتوهم لانه على غير الخبر المحفوف بما ويلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة الى تعدد الشهود بل يلزمه ان يكتفي بقول المدعي
مع عدالته وان يمتنع التعارض في اخبار العدول مع ان المناط في افادة العلم وصف العدالة وهي تثبت بامارات ظنية كالاستصحاب فكيف
يستند العلم بالصدق اليها **فصل** لا ريب في جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقرائن التي يفيد بعونها العلم عقلا وشرعا كالخبر المتواتر وهو موضع
وفاق واما المجرد منه عنها فالمعروف بين اصحابنا جواز التعبد به عقلا وانكره بعض قدماء اصحابنا كابن قبة فمنع منه عقلا وحكي ذلك عن جماعة
من مخالفينا ايضا والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيين كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة
فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا قبح في العمل به واقعا وانه لا يمتنع منه تعالى بمقتضى الحكمة ان
يكلفنا بالعمل به كما يظهر من بعض المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته الواقعية
حتى يحكم فيه بجواز او امتناع وان ارادوا به الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف فان اعتبر مطلقا فالحق خلافه لان العقل لا يستقل
بجواز الاعتماد على خبر الواحد في معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم ولو خص بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت الجواز لكن يبعد جدا الآحاد
التزام المانع بالمنع فيها بل ظاهر كلامه ينصرف الى غيرها اذ لزوم التكليف بالمحال على تقديره جلي والذي ينبغي للمانع ح ان يحمل الفرض المذكور الا ان يمنع
من حجيته خبر الواحد على تقديره وحيث علمت ان الاظهر من وجوه محل النزاع هو الوجه الاول فلنحرر الكلام عليه فنقول الحجة على ما اخترناه من
الجواز قضاء الضرورة وقد اشرنا اليها واما المانعون فقد احتجوا بوجهين الاول ان العقلاء يجوز كذب المخبرين وعلى تقدير كذبهم يؤدي العمل
بخبرهم الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو قبيح عقلا فيمتنع تجويزه والجواب من وجهين الاول النقض بالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب
وبشهادة الشاهدين وما قام مقامها وبالاصول المسلمة كاصل البراءة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع الخطاء في
مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار والاختبار وعلى تقديره يجري فيها ما ذكروه في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم
عدم جواز التعويل عليها وهو باطل بالضرورة والاجماع وربما امكن النقض بالقطع ايضا لوقوع الخطاء فيه وان كان اقل من غيره واما ثانيا
فبالحل وهو انه ان اريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال تحليل ما هو حرام ظاهرا وتحريم ما هو حلال ظاهرا فالملازمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في الظاهر منوط
بمساعدة الادلة عليها ولا فرق ح بين ان يعتبر التحليل والتحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهريين او واقعيين وان اريد تحليل ما هو حرام
واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة ايضا ممنوعة وان اعتبر من حيث الظاهر فبطلان م فان ثبوت
الاحكام عندنا تابع للحسن في تشريعها فقد يحسن وضع القاعدة وتعميمها الى جميع مواردها تسهيلا لامر التكليف وان ادى الى ارتكاب القبيح الواقعي
ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الامارات الشرعية من الاستصحاب وقول ذي اليد والشهادة مع امكان الفحص عن الواقع وتحصيل العلم بها ولو قرر محل
النزاع في صورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فالمنع اوضح اذ قد يحسن الامر بالقبيح محافظة على ما هو اهم منه من فعل الحسن ويحسن النهي عن
الحسن محافظة على ما هو الاهم منه من ترك القبيح فكما ان القبيح قد يكون مقدمة تعيينية لما هو الاهم منه من فعل الحسن فيجوز لنا ارتكابه بل يجب للتوصل
اليه مع علمنا بقبحه وقد يكون الحسن سببا لحصول قبح تركه اتم من فعله فيجوز لنا تركه بل يجب تحرزا عن حصول القبح مع علمنا بحسنه فكذلك الحال فيما

لو اشتبه علينا

لو اشتبه علينا الحال فلم نتمكن من تمييز القبيح عن الحسن فيحسن في حقنا ارتكاب القبيح او ترك الحسن للتوصل الى الاهم فيحسن من الشارع ان يلزمنا به
مع قضاء المصلحة بعدم وضع اسباب التمييز ومن هذا الباب جملة من الطرق الشرعية بالنسبة الى مواردها التي لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بها كاخبار
الآحاد والشهادات فانها وان لم تستلزم للاصابة الى الواقع بل قد تتخلف عنها لكن الغالب فيها الاصابة لم لم يجز ان يحسن منا الاخذ بها بجميع
مواردها حتى موارد التخلف مع عدم العلم به وان يحسن من الشارع ان يكلفنا به تحصيلا لما هو الغالب فيها من الاصابة واما بالنسبة الى الموارد
التي نتمكن فيها من تحصيل العلم بالواقع فتسويغ الاخذ بتلك الامارات مبني على الوجه السابق ثم هذا مبني على ما حققناه في محله من ان حسن الفعل
وقبحه ليس من لوازمه وذاتياته غالبا بل مبناهما على الوجوه والاعتبارات اللاحقة له فيختلفان باختلاف الاحوال فيصح في قتل النفس المحترمة الذي هو قبيح قبل قيام
شهادة الزور المعتبرة في ظاهر الشريعة ان يكون حسنا بعد قيامها وهكذا الكلام في نظاير ذلك الثاني ما يجاب به من ان الغرض الاهم من التشريع
الاحكام امران احدهما الوصول الى لوازمها وجهاتها الواقعية والثاني اظهار الامتثال والعبودية والامر الاول وان جاز تخلفه عن التعويل على
تلك الطرق الا ان الامر الثاني مما لا يتخلف عنها بعد تشريع الشارع لها والامر بالاخذ بمقتضاها فمع ابتنائه على ما حققه في محله من ان جهات
التكليف لا ينحصر في جهات الفعل ولا يقول به المجيب مما لا حاجة اليه في المقام بناء على تخصيصه لمحل النزاع بصورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف
كما عرفت من بياننا انفا وعلى تقدير عدم التخصيص فالبيان قاصر عن افادة المدعى الثاني انه لو جاز التعويل على خبر الواحد في الاخبار عن المعصوم
لجاز التعويل عليه في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل بالاتفاق اما الملازمة فلان كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط المعتبرة في قبوله فيجب القبول حتما
تحقق والجواب بمنع الملازمة فان الدواعي في الاخبار عنه تعالى متوفرة على الكذب على تقدير القبول لما فيه من اثبات منصب الرئاسة والفوز بمقام النبوة
والرسالة ومع ذلك فالاخبار عنه تعالى يستدعي مزيد استعداد يندر حصوله فيبعد قبوله ولهذا احتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام واعلم انه
قد يحكى عن بعض القول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا لما فيه من دفع الضرر المظنون فان اراد اثبات ذلك حيث يعلم ببقاء التكليف وينسد
باب العلم فهو متجه الا انه خروج عن محل البحث على ما عرفت وان اراد ذلك مطلقا ولو مع انتفاء احد الامرين ففساده واضح اذ لا ظن بالضرر بل قاطع
بعدمه لقبح التكليف بدون البيان المعتبر **فصل** ثم اختلف القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا في وقوعه شرعا فذهب السيد المرتضى وجماعة
من قدماء اصحابنا الى عدم وقوع التعبد به وصار الاكثرون الى وقوع التعبد به وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد بالنفر اما النفر الى الجهاد كما نص عليه بعض
المفسرين وذكر انه لما نزل في المتخلفين ما نزل كانوا اذا بعث النبي صلى الله عليه وآله سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركونه منفردا فنزلت الآية وعلى هذا
فالضمير في ليتفقهوا ولينذروا قومهم واليهم راجع الى الفرقة باعتبار ما بقي منهم وفي البواقي الى الطائفة واما النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام فالضمير
في الثلثة الاول وفي رجعوا راجع الى الطائفة وفي البواقي الى الفرقة وعلى التقديرين فالمستفاد من الآية وجوب التحذر عند انذار الطائفة
او من بقي من الفرقة وهو يقتضي حجية خبرهم في الانذار واما الثاني فواضح واما الاول فلوجهين الاول انها دلت على وجوب الانذار وهو يستلزم وجوب
العمل بمقتضاه اما وجه دلالتها على وجوب الانذار فلان لولا اما للتنديم او للتحضيض وعلى التقديرين يستفاد منها وجوب النفر فاذا كان المراد بالنفر
النفر الى تعلم الاحكام كان كل من التفقه والانذار واجبا حيث جعلا غاية للنفر الواجب فان وجوب شيء لشيء يستلزم وجوب ما يحب له

في حجية خبر الواحد

كما نبهنا عليه بحث المقدمة مضافا الى ان ذلك هو المفهوم من فحوى الخطاب عرفا ولا سبيل الى حمل اللام على العاقبة لانه مجاز ولا قرينة عليه مع حصول التخلف
الا ان ينزل على الغالب فيزداد تعسفا لانه يكفي في وجوب بعض غاياته ولا ريب في وجوب التفقه فيبقى وجوب الانذار منفيا بالاصل لانا نقول ظاهر الآية يقتضي
وجوب النفر للامرين وهو يقتضي وجوبها اذ كما لا يعقل وجوب شيء للتوصل به الى مندوب كذلك لا يعقل وجوبه للتوصل به الى واجب ومندوب والعرف
مساعد على ذلك ايضا ولو فسر النفر بالنفر الى الجهاد امكن ان يستفاد منها بضميمة صدرها وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فلان المفهوم من اطلاق
وجوب الانذار عرفا هو جواز العمل بمقتضاه بل وجوبه كما يظهر بالتدبر في نظائره والظواهر المستندة الى دلالة الالفاظ حجة وان فهمت منها بطريق
الالتزام ولان الامر بالانذار مع المنع من العمل به يعد لغوا وسفها وهو ممتنع في حقه تعالى وبهذا البيان يتضح وجه الاستدلال على تقدير ندبية الانذار
ايضا فان رجحانه يستلزم جواز العمل به لما مر فيثبت الوجوب بالاجماع المركب وكذا لو منع من استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه
كما في حق الولي والصبي اذ لا سبيل الى منع استلزامه لجوازه فيثبت الوجوب بما مر لا يقال لا نم انحصار فائدة الانذار في جواز العمل به مطلقا بل يكفي جوازه
في الجملة ولو عند احتفافه بالقرائن القطعية او بلوغه حد التواتر لانا نقول هذه ثمرة نادرة الحصول بل عديمة الحصول والاعتبار الصحيح لا يساعد على
اعتبارها في مثل المقام فتدبر الثاني ان قوله تعالى لعلهم يحذرون معناه وجوب الحذر لتعذر حمله على ظاهره لاستحالة الترجي عليه تعالى ووجوب الحذر عند انذارهم
مغن وجوب العمل بما يشتمل عليه اخبارهم لا يقال تعذر الحمل على الترجي لا يعين الحمل على الايجاب لامكان الحمل على الندب لا سيما مع مساعدة الاصل عليه لانا
نقول قد حققنا سابقا ان الظاهر من الالفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب بشهادة العرف والاستعمال فلا يصار عنه الا بدليل مع ان ثبوت
الرجحان كاف في اثبات المقصد بل في اثبات الوجوب ايضا بضميمة ما عرفت من الاجماع المركب وقد يتفصى عن السؤال المذكور بوجهين آخرين
الاول ما ذكره بعض افاضل المتاخرين من ان المقتضي للحذر ان كان موجودا وجب والا لم يحسن فلا يعقل ندبيته محذور وفيه نظر لان المقتضي قد يكون
محتمل الوقوع فيحسن الحذر تحفظا من اصابة المحذور كما في كثير من المكروهات فالملازمة ممنوعة الثاني ما ذكره بعض المعاصرين من ان ندبية الحذر
العمل بخبر الواحد على اطلاقه غير معقول لان خبر الواحد قد يشتمل على ايجاب شيء او تحريمه ولا يعقل ندبية العمل بالواجب او الحرام نعم قد يتصور ندبية
العمل بالواجب التخييري لكن لا يكون التخيير الا بين امرين وليس الامر الآخر هنا الا العمل بالاصل اذ الكلام في حجية خبر الواحد حيث لا معارض له بالخصوص
وح فاما ان يعتبر التخيير بين الاخذ والعمل بكل منهما او بين مؤداهما والاول تخيير في المسئلة الاصولية سواء اعتبر التخيير بينهما على الاطلاق او في
خصوصيات الموارد اما الاول فواضح واما الثاني فلان التخيير فيه من جزئيات التخيير في الاول وفروعه والمفهوم من الآية على ما بنى عليه الماول هو التخيير في
المسئلة الفقهية دون الاصولية على ان مرجع ذلك الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه ولا معنى لجواز اعتقاد الوجوب ومع ذلك فلا تعارض
بين الاعتقادين حتى يستلزم التخيير بحجية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد
بعد العثور عليه ولا سبيل الى منع الوجوب واثبات الجواز مع الاستحباب لم يرتفع اذ نعلم بقاء التكليف بالاحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد
يلزم وجوب العمل به من باب المقدمة ولا يجدي في صحة التخيير امكان الاستنباط من الاصل اذ العمل بالاصل انما يتضح عند تعذر معرفة الحكم بغيره والثاني
تخيير في المسئلة الفقهية وهو يؤدي الى اجتماع المتنافيين فان جواز الوجوب او استحبابه غير معقول كما مر وجعله من باب التخيير بين العمل بالخبرين
المتعارضين او فتوى المجتهدين غير مستقيم لان ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف المقام فان الآية واردة في حق الحاضرين للتمكن في معرفة الاحكام

على ان التخيير

على ان التخيير هناك ارشادي لطريق العمل لا للمعرفة فان احدهما هو الحكم الشرعي بالخصوص انتهى ملخصا اقول وفيه ايضا نظر لان المفهوم من الامر
بالحذر انما هو العمل على حسب انذارهم من فعل او ترك دون الاتيان به على الجهة التي اشتمل انذارهم عليها اذ التحقيق ان نية الوجه غير معتبرة وقد
وقع نظير ذلك في السنن عند من يتسامح في ادلتها اذ كثيرا ما يدل الخبر على وجوب فعل او ترك وهم يعملون بها على وجه الاستحباب نظرا الى
قصورها عن افادة الوجوب لا يقال الاخبار بوجوب شيء او بحرمته يستلزم الاخبار بجواز الاتيان به بنية الوجوب او تركه بنية التحريم فاذا كان
مفاد الآية استحباب العمل بخبرهم مطلقا لزم المحذور المذكور وكذا لو فرض بصريح المخبر بذلك لانا نقول الاخبار بالجواز لا يعد انذارا فيخرج عن مورد الآية ولو تمم
الحكم اليه بالاجماع لكفى التمسك به من اول الامر ولم يحتج الى التطويل المذكور ثم ما ذكره من عدم مساعدة التاويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وخبر
الواحد واضح الاندفاع لان المستفاد من الآية جواز العمل بخبر الواحد فحمله على الوجوب التخييري لا يقتضي الا التخيير بين العمل بخبر الواحد ومعادله الا التخيير
في مؤداهما مع انه ايضا غير مستقيم كما عرفت ولقد كان له ان يتمسك ايضا بان الخبر الواحد قد يقتضي الوجوب التعييني فلا يعقل ان يجب على التخيير العمل بالواجب
التعييني وما ذكره من ان التخيير في المسئلة الاصولية راجع الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجية كل من
الدليلين واما ما ذكره من ان التخيير هنا في مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار فان اراد ان
التخيير في الصورتين انما يثبت حال الاضطرار فهو لا ينافي ما اريد بالتنظير وان اراد ان التخيير بين الدليلين لا يكون الا عند الاضطرار فهو محل المنع ثم لا
يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييري قد اوضحنا فساده في بعض مباحث النهي مع انه لا فائدة في المقام بوجوب العمل
بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام عليه بما لا طائل واعلم ان هذه الآية تتناول باطلاقها الانذار بدون الواسطة
ومعها مع تعدد الوسائط وبدونه لان وجوب العمل بانذار المنذرين يقتضي جواز التعويل على رواياتهم في معرفة الاحكام وذلك معنى التفقه في
الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم القبول وهكذا نعم من يزعم ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم العلم بالحكم فله منع دلالتها على حجية خبر الواحد
مع الواسطة الا ان يلتزم بعدم توقف الانذار على التفقه واعلم ايضا ان اطلاق هذه الآية يعارض اطلاق منطوق آية النبأ معارضة العامين من
وجه فيرجح اطلاق آية النبأ لتقويته بالتعليل والموافقة للاصل وح فيعتبر في المنذرين ان يكونوا عدولا فلا يستفاد من الآية الا حجية خبر من ثبت
عدالته بالقطع او بطريق قطعي ولا ريب في تعذر الامرين في زماننا بالنسبة الى جل اخبارنا الماثورة او كلها فلا سبيل الى استفادة حجيتها من هذه الآية لا يقال
اذا تعذر العلم بعدالة الراوي تعين التعويل فيها على الظن وهو مما يمكن حصوله في حق الموثقين غالبا لانا نقول انسداد باب العلم انما يوجب فتح
باب الظن مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لا نعلم ببقاء وجوب العمل بخبر العدل الواقع بعد انسداد طريق العلم اليه بل الثابت ح اما ذاك او
وجوب العمل بمطلق الظن او الظنون الائمة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل الوثوق بصدقه وان لم يحصل الوثوق بعدالته مع ان دلالتها ممنوعة
من جهة اخرى ايضا وهي انه لا خفاء في ان مجرد الاخبار عن امر مخوف لا يسمى انذارا ما لم يقصد معها التخويف وهذا خلاف طريقة اهل الرواية فان الذي
يظهر منهم انما يعنون بذكر رواياتهم مجرد النقل والرواية لا الزام السامع المجتهد بالعمل بما يرويه بل الامر في ذلك عندهم محال الى نظره وترجيحه ولهذا تراهم
كثيرا ما يروون الرواية ولا يعملون بها واما حيث يقصدون الالزام فهو في الحقيقة من باب الافتاء على مقلديهم وليس بحجة في حق المجتهد قطعا ودعوى
حجية اخبارهم على المجتهد عند انضمامه الى القصد وان لم يكن معتبرا فيه حصرا لا يخ من مجازفة فان قلت دعوى هذا تقتضي الفعل بان المراد بالانذار الانذار

بطريق الفتوى ولا يقدح عدم تعيين تقليده مع ان على المقلد لان وظيفة المفتي انذاره على مذهبه عند عدم تقليده لغيره بما يخالفه وان لم يتعين عليه القبول حيث يتعدد المفتي قلت الانذار بطريق الرواية قد كان متداولا في العصر الاول ومعتبرا كما سيأتي التنبيه عليه في المباحث الآتية وفيه الاطلاق وتعميم الحكم اليه ايضا نعم يتجه ان يقال اذا ثبت بالآية جواز العمل بالخبر عند قصد الانذار يثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق ثم على الآية اشكالات اخر منها ان الآية صالحة لتفسير آخر وهو ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد والمراد انهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد وسلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم وشاهدوا في ذلك صنع الله واعلاء كلمته ووقفوا على المعاجز والدلائل الدالة على حقية الدين رجعوا الى قومهم وانذروهم بما عاينوا من دلائل الحق ليحذروا عن الكفر والنفاق فلا دلالة في الآية على حجية خبر الواحد واما تعويل الفرقة الباقية على اخبار الطائفة فليس لحجيته في الشرع والا لدار بل لبلوغه حد التواتر والانضمامه بالامارات المفيدة للوثوق بالخبر والجواب ان هذا التفسير وان كان منقولا عن بعضهم لكنه شاذ لا يساعد عليه ظاهر مساق الآية فلا يعتد به ومنها ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية بقرينة ذكر التفقه واعتبار قول الواحد منها خارج عن محل البحث والجواب ان الانذار بطريق الفتوى والرواية والتقييد بالاول خروج عن الظاهر من غير دليل وليس في لفظ التفقه دلالة عليه لان الفقه في اللغة لمطلق الادراك وتخصيصه بالملكة المخصوصة او الادراك المخصوص مبني على اصطلاح مستحدث بين الاصوليين ولو سلم فلا شهادة فيه على التخصيص فان الفقيه قد ينذر بطريق الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد يقال لا مدخل للتفقه في معرفة الحكم في قبول الرواية وانما يعتبر ذلك في قبول الفتوى فاعتباره في قبول الانذار دليل على ان المراد به الفتوى خاصة وجوابه ان التفقه لم يعتبر في الآية شرطا لقبول الانذار بل جعل غاية للنفر كالانذار ولا يلزم من جعل امرين غاية لشيء ان يكون احدهما معتبرا في الآخر ولهذا لا يعتبر في التفقه الانذار مع ان فرض الانذار بطريق الرواية مع عدم التفقه بعيد جدا والآية واردة على حسب الغالب المعتاد وقد يخص الآية بالانذار بطريق الرواية لان تعميمها للانذار بطريق الفتوى يوجب شمول المجتهد لفتوى مثله فان القوم المنذرين قد يكونون مجتهدين او يكون فيهم مجتهد مع ان فتاوي المجتهد لا يعتبر في حق مثله فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس باولى من تخصيص القوم بغير المجتهدين فما وجه الترجيح قلنا عموم القوم المضاف لافراده وضعي بخلاف شمول الانذار لنوعيه فانه حكمي فيرجح تقييده على تخصيصه والتحقيق ان فرض بلوغ القوم المنذرين مرتبة الاجتهاد كلا او بعضا بعيد عن مساق الآية فشموله له غير واضح بخلاف شمول الانذار لنوعيه فكان تركه على اطلاقه اولى ولا يقدح ذلك في اثبات حجية خبر الواحد في حق المجتهد لان ثبوتها في حق غيره يقتضي ثبوتها في حقه اما لوضوح المناط او للاجماع المركب فتدبر ومنها انه لا يتناول الاخبار التي لا انذار فيها كاخبار الندب والكراهة بل لا يتناول اخبار الوجوب والحرمة ايضا اذا تجردت عن التصريح بالانذار اذ مجرد الاخبار بها لا يسمى انذارا والجواب ان الاخبار بايجاب شيء او حرمته في قوة الانذار بتركه او بفعله وان لم يصرح به واطلاق الانذار يتناول التصريح منه والتضمن وقبول قول الواحد فيهما يوجب قبوله في بقية الاحكام بطريق اولى بل نقول اذا ثبت وجوب القبول في بعض ثبت في الكل لوضوح المناط وعدم القول بالفصل ومنها ان الحكم المذكور انما ثبت في حق المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع والجواب بعد تسليم اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشافهين انه لا نزاع هنا في شركة التكليف بل في ثبوت اصل الحكم اذ على تقدير ثبوته في حق الحاضرين لا كلام في ثبوته في حق الغائبين مضافا الى قيام سائر الادلة على شركة التكليف من الاخبار وغيرها ومنها ان الآية ظاهرة في المقصود والمسألة اصولية يطالب فيها بالقطع والجواب ان الظواهر التي قام على حجيتها قاطع كظواهر الالفاظ يعول عليها في المباحث الشرعية

والثالث

والثالث اصولية كما ان الظواهر التي لا دليل على حجيتها لا يعول عليها فيها وان كانت فرعية الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب تبين النبأ على مجيء الفاسق به فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر بطلب البيان كناية عن عدم جواز القبول او مجاز عنه او مخصوص بما لو اريد العمل بمقتضى نبائه فيكون وجوبه شرطيا ويرجع الى الوجه السابق او بمواضع خاصة لا بد من التبين فيها منها الواقعة التي نزلت الآية فيها حيث يجب فيها طلب البيان مع مطالبتهم بالصدقات فان انقادوا والا حق واد ولم تبين كذب النبأ فقضائها الى ان استنكفوا عنها واظهروا التمانع والمعادات تبين صدقه ووجب التهجم على جهادهم لكن هذا في الحقيقة راجع الى طلب امر مخصوص يحصل به البيان وليس طلبا لنفس البيان حقيقة وبالجملة فلا بد من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه للاجماع على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا فما تداول في كتب القوم في بيان وجه الاستدلال من انه تعالى علق وجوب تبين النبأ على مجيء الفاسق به فعلى تقدير مجيء العادل به اما ان يجب القبول وهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق غير مستقيم اذ مرجع الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى رد نبائه وفي الوجه الاخير يجب التبين في نباء العادل ايضا انما يتم ما ذكروه اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مطلقا وهذا احتمال لا ذاهب اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة ناشئة من تعلقه على الوصف وعلى كل من التقديرين يتوقف على القول بثبوت مفهومه وقد حققنا سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه عند انتفائه بخلاف التعليق على الوصف فيبطل الاستدلال على الوجه الاخير وربما صحح التمسك به بعض من وافقنا في اصله على المنع كالفاضل المعاصر نظرا الى ان المفهوم من الآية بمساعدة العرف قبول نبأ العادل وهذا ناظر الى ما حققناه سابقا من ان التعليق على الوصف وان لم يكن في نفسه مقتضيا لنفي الحكم عن غير محل الوصف الا انه قد يقتضيه بمعونة المقام اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من التعليق على الوصف بناء على عدم دلالته عليه في نفسه انما يكون لقرائن حالية وثبوتها في المقام ممنوع قطعا او لقرائن لفظية راجعة الى انحصار فائدة التعليق في الاحتراز او ظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد فهذا انما يتصور بحيث يحصل الوثوق والاعتداد به فيما اذا تعقب الوصف الخاص للموصوف العام كما في قولك ان جاءك مخبر فاسق او رجل فاسق بنبأ ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد اللفظي المقتضي اعتباره في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر ان المقام ليس من بابه قطعا بل من باب ترجيح التعبير عن مورد الحكم بعنوان خاص على التعبير فيه بعنوان عام ومثل هذا الاسلوب عري عن فائدة ظاهرة تزيد على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص ومع الاغماض عن ذلك فلا يجدي لتعليق الحكم على الوصف في المقام من عدم انحصار الفائدة فيه وان من جملة الفوائد كون الوصف محل الحاجة متجه في المقام ايضا مضافا الى ان له في المقام نكتة اخرى ايضا وهي التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق بعيد عن مقام الاعتماد والاستشهاد جدا اذ يحتمل في حقه ما يحتمل في حق المخبر العادل من السهو والنسيان مع زيادة وهي احتمال تعمده للكذب او تعويله في خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة ناشئين من انتفاء صفة العدالة عنه الحاجزة عن الاقتحام في مثل ذلك وهذا ظاهر لا سترة عليه واما على الوجه الاول وهو اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط فيتجه فيه الاشكال من وجوه منها ان مفهوم الآية بمقتضى التعليق على الشرط ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب عليكم ان تتبينوا ولا ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب ان تتبينوا كما هو المقصود واجيب بان عدم مجيء الفاسق بالنبأ اعم من عدم مجيء احد به او مجيء عادل به فيتناول المقصود ويشكل بان المراد بالتبين اما عدم جواز القبول فهذا مما لا يصح اعتبار نقيضه جزاء للاول اذ لا معنى لجواز قبول النبأ عند عدم مجيء احد به اذ لا نبأ حتى يحكم عليه بجواز القبول او وجوب طلب

ما يحصل به البيان وح فيتعين تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا ريب في وجوب تبين نبأ العادل فيها ايضا فتعين الغاء المفهوم بالنسبة الى ما هو المقصود من احد شقيه
ويمكن اختيار الشق الاول والتزام التخصيص في الشرط بقرينة اختصاص الجزاء ويمكن ايضا حمل الامر بالتبين على وجوب الرد لا على عدم جواز القبول
لتساوي صلوح اللفظ بالنسبة اليهما فيصح اعتبار روح للاثم لكن يبقى الاشكال ح في ترجيحه ويمكن ان يجعل صحة تعميم المفهوم من اماراته ومنها ان قد
تقدم فتبينوا الحمل للمعنى الاخر من المعاني المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالآية كما مر ويمكن دفعه بانه بعيد عن الظ ولا قرينة على ارادته فلا يصار اليها ومنها
ان مفهوم الشرط في الآية عدم وجوب تبين خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لا عدم وجوب تبين خبر العادل عند مجيئه به لوجوب المحافظة على ما في الشرط والجزاء
مفهوما ومنطوقا وان تغاير نفيا واثباتا لا يق فليلغو المفهوم اذ لا محصل له لانا نقول ليس عين المفهوم من اللازم بل قد يلغى وامثلته كثيرة وبالجملة فعدم
ثبوت محصل للمفهوم يوجب الغائه لا تبديله بمادة يكون لها محصل وربما امكن ان يق انا اذا استفدنا من سياق الآية ولو بمساعدة العرف انها
مسوقة لبيان حال النبأ كانت في قوة قولنا النبأ ان جائكم فاسق به فتبينوا فتدل ح على عدم وجوب تبين نبأ العادل بمفهوم الشرط وان
استفدنا انها مسوقة لبيان حال الفاسق كانت في قوة قولنا الفاسق ان جائكم بنبأ فتبينوا فلا يكون لها دلالة على حكم نبأ العادل والتحقيق انه على التقدير
الاول ايضا لا دلالة لها على المفهوم لاختلاف لوازم الكلام باختلاف طرق تاديته وبهذا يتضح سقوط الاحتجاج بالآية على المقصود ومنها ان مفهوم الآية
ليس حجة في موردها وهو نبأ الارتداد الى من ثبت اسلامه قبلها او التمانع من اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف الفسق مدخل
في وجوب التبين اما الاول فلما روي في شان نزولها من ان النبي ص ارسل وليد بن عقبة الى بني المصطلق لياخذ صدقاتهم فلما قرب الى منازلهم
خرجوا اليه ليتلقوه تعظيما لحقه فهابهم لما كان بينه وبينهم في الجاهلية عداوة فهرب الى النبي ص واخبره بتمانعهم من اداء الصدقات وقد يروى بانه
اخبر بارتدادهم فنزلت الآية واما الثاني فلان قول العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون المنشأ في عدم قبول قول وليد بن عقبة فسقه فيكون
التعليق للتنبيه على فائدة غير المفهوم كتعيير المخبر واجيب تارة بارتكاب التقييد في المفهوم فانه مقدم على الغائه بالكلية واخرى بان المراد فتبينوا انبائه
مط وان انضم اليه نبأ مثله فيدل بمفهومه على قبول نبأ العدل في الجملة ولو حيث ينضم اليه نبأ مثله ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستبشع ومنها ان
التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة الآية يقتضي تخصيص الحكم بما اذا كان هناك اصابة ندامة على تقدير ظهور الخطاء فيختص بمورده ولا يتعدى الى محل البحث
والجواب ان الاصابة والندامة على تقدير ظهور الخطاء قد يتحققان في العمل بخبر الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حد او ما اشبه ذلك
ويتم الكلام في الباقي بعدم القول بالفصل ويمكن الجواب ايضا بان العبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل لامكان وروده لتقريب الحكم الى الفهم في محل
الحاجة وان المراد ان العمل بخبر الفاسق مما يؤدي الى الوقوع في مثل تلك المفسدة غالبا فلا بد من التحرز عن العمل به مط فتدبر ويتوجه على الاحتجاج بهذه
الآية ايضا اشكالان آخران تقدم ذكرهما في الآية السابقة وبما انها خطاب الى المش فهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع وهو منتف في محل
النزاع وانها ظاهرة بعد تسليم دلالتها على المقصود والمسئلة اصولية يطالب فيها القطع وقد تقدم الجواب عنها الثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة ان الموصولة بعمومها تتناول الاحكام
الشرعية والتهديد على كتمانها يقتضي وجوب بيانها واظهارها وهو يقتضي وجوب عمل السامعين بها والا لانتفى الفائدة في بيانها كما مر نظيره في الآية
الاولى ويرد عليه وجوه منها ان المراد انبائه اليهود حيث كانوا يخفون اوصاف الرسول ص مما كان مذكورا عندهم في التورية فلا تعلق له بالمقام

ويمكن دفعه

ويمكن دفعه بانه تخصيص لا شاهد عليه ولا على تقدير تسليم وروده في ردعهم فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وفيه تكلف ومنها انه لا يتناول ما بينه الرسول
او الامام ع وقد يتبين في الكتاب ولو بعمومات الامر بالطاعة والتحذير عن المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل
شيء ولا يقدح عدم وقوفنا عليه في ظ الكتاب لجواز ان يكون بيانه في بعض مراتب بطونه ولا ينافيه اعتبار كون البيان للناس اذ ليس المراد جميع الناس
لعدم تحقق البيان لهم بل بعضهم ويكفي في صدقه تحققه بالنسبة الى النبي ص والائمة ع ولو خصص الكتاب بالتورية كما هو الظ من السياق وبه صرح اهل التفسير
كان مر في الوجه السابق لسقوط الجواب ومنها ان تحريم الكتمان مقيد بكونه مبينا في الكتاب فيكون القبول مقيدا به ايضا ولا بد من العلم بالمقيد ومعه
لا يبقى ثمرة القبول بالخبر ومنها ان الامر بالبيان لا ينحصر فائدته في وجوب العمل به مط بل يكفي وجوبه اذا افاد القطع وانه خطاب الى المش فهين فلا يتناول
غيرهم وانه ظ والمسئلة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله باجوبة الرابع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تعالى
امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القرآن او اهل العلم وكيف كان فالمقصود من الامر بسؤالهم انما هو استرشادهم والاخذ
بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة كما هو شان المقلد فيجاب بذكر الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن
المعصوم من قول او فعل او تقرير كما هو شان المجتهد فيجاب بحكايته ونقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وقضية الامر بسؤالهم وجوب ما عندهم فتوى
كان او رواية ما لم يمنع منه مانع فيدل على حجية اخبارهم كما يدل على حجية فتاويهم وتخصيصه بالثاني كما هو المعروف في كتب القوم بعيد لان الآية
بظاهرها يفيد الاطلاق ولا يختص دلالتها بحجية اخبار المجتهدين بل مطلق اهل العلم واهل القرآن وان خص في جانب الفتوى بالمجتهدين حيث لا يقصد
حكايتها عنهم لما دل على عدم جواز ما من غيرهم ولو سلم فيمكن اتمام الكلام في التعميم بعدم القول بالفصل ويشكل بان سياق الآية محتمل لان يكون
المراد باهل الذكر علماء اليهود وان لم يكن ظاهرة فيه وان المراد مسئلتهم عن احوال الانبياء السالف وكونهم رجالا لا ملئكة وذلك لان عوام الكفار
لما استبعدوا ان يكون النبي ص المبعوث من قبله تعالى الى العباد بشرا كما حكى الله تعالى ذلك عن الامم السابقة بقوله فقالوا ابشر يهدوننا وقالوا
ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء لانزل ملائكة وامثال ذلك ردهم الله تعالى بان الانبياء الذين آمنوا بنبوتهم من المرسلين قبله ص ما كانوا
ملائكة وانما كانوا رجالا وامرهم بمسئلة علمائهم عن ذلك وان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسئول عنه فلا يتناول المقام
الا بتعميم المواضع الثلثة والبعض منه تم فضلا عن الكل فان قلت قد ورد في بعض الاخبار ان ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود ورد الامام ع على
من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرنا بمسئلتهم مع انهم لو سئلوا الامر والاخذ بشريعتهم فيبطل التفسير المذكور قلت الظ ان الزاعم المذكور زعم
وجوب مسئلتهم مط او في حقية هذه الشريعة كما يظهر من الرد المذكور والا فهو بحسب الظ لا يتم بناء على تخصيص المسئلة بما ذكرنا سلمنا
لكن اهل الذكر في الرواية المذكورة وغيرها من روايات اهل الذكر مفسر باهل البيت ع وعلل ذلك في بعضها بان الله تعالى سمى نبيه ذكرا في قوله
انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل الذكر هم اهل الرسول ص والانصاف ان سياق الآية لا يابى عن الحمل على ذلك كل الاباء وكيف كان فلا بد من تنزيلها
عليه لصراحة تلك الاخبار فيه فيختص اهل الذكر بالائمة ع فلا يتناول غيرهم من المحدثين والمجتهدين فلا يتم الاحتجاج ايضا اللهم الا ان ينزل الاخبار
على بيان الفرد الكامل من اهل الذكر دون المختص ولا يخلو من بعد الى تمسك بالاجماع فانا نستكشف باتفاق القائلين بجواز العمل بخبر الواحد
عن قول المعصوم به ولو بمساعدة امارات خارجية ولا يقدح مخالفة جماعة فيه اذ المدار في الاجماع عندنا على انعقاد الاتفاق الكاشف لا على الاتفاق

الكل كما مر تحقيقه في محله واما الاجماع الذي حكاه الشيخ على حجية الخبر الواحد فهو لا يخرج عن كونه خبرا واحدا فالتمسك على حجيته دور نظير السيرة
القطعية المستمرة بين المسلمين فان طريقة السلف والخلف مما عدا الشاذ النادر منهم جارية على نقل الاحاديث المروية بطريق الاحاد وتدوينها
والعمل بها قد استمر ذلك من لدن زمن الرسول ص وزمن ظهور الائمة ع الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم ومنازلهم وكثرة ما يحتاجون
اليه من الاحكام مما يأبى العادة من تمكنهم من تحصيلها بطريق السماع عن المعصوم ع والاقتصار فيها على الاخبار المتواترة او المحفوفة بقرائن
الصدق كما يشهد به مقايسة حالهم بالمقلدين في زماننا في مراجعتهم الى اقوال المجتهدين مع تعددهم وبالجملة فتعويلهم على اخبار الاحاد بعد التأمل
فيما ذكرنا ضروري لا يكاد تعتريه وصمة الشك والارتياب وذلك يكشف عن قول المعصوم به او تقريره اياهم عليه كشفا ضروريا بل اذا حققت النظر
وجدت الطريقة في سائر الشرايع جارية على ذلك اذ ما من ذي ملة او طريقة الا وله في ملته وطريقته احكام لا يعرف كلها او جلها الا بواسطة
اخبار لا تبلغ عنده درجة التواتر ولا معها قرائن تفيد القطع في صحة النقل ومن هنا تبين انه لو ادعيت الضرورة على حجية الخبر الواحد كان
متجها واعلم ان الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة بعد اشتراك الجميع في الكشف القطعي عن قول المعصوم هو ان الكشف في الاول بآراء
العلماء خاصة كاشفة علمية نظرية ولو غالبا وفي الثاني بقطع العلماء والعوام بطريق الضرورة ولو غالبا ولو خصصت الضرورة بالعلماء
عدت من ضرورياتهم خاصة وفي الثالث بعمل الذين يحصل الاستكشاف بعلمهم الرابع قوله تعالى يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله
ويؤمن للمؤمنين وجه الدلالة انه تعالى مدح نبيه لكونه يعتمد على اخبار الآحاد ويعول عليها قبالا في حقه هو اذن وقوله تعالى قل اذن خير لكم يدل على تصديقه
اياهم في ذلك ويؤكده قوله تعالى ويؤمن للمؤمنين فان الايمان لهم عبارة عن تصديقهم والتعويل على خبرهم وبضميمة قاعدة التأسي يثبت ذلك في حقنا
ويشكل بان هذه الآية معارضة بآية النبأ وما دل على اعتبار التعدد في الشهادات ولعل المراد بقوله ص قولهم في مقام الاشارة ولو سلم العموم
نظرا الى قوله تعالى قل اذن خير لكم فقوله تعالى خبر الواحد في الخبر خاصة فيتوقف قبوله على العلم بكونه خيرا ومع الاغماض عن ذلك فانه ص لم يكن يعتمد على
اخبار احد في معرفة الاحكام حتى يثبت جوازه في حقنا بقاعدة التأسي كما هو محل البحث الثامن الاخبار الدالة على حجية اخبار الآحاد بالصراحة
والفحوى وهي كثيرة بالغة حد التواتر بالمعنى فالتمسك بها لا يوجب الدور وتركنا التعرض لذكرها مخافة الاطناب فمن شاء الاطلاع عليها فليطلبها
من مظانها والمستفاد منها حجية خبر الواحد في الجملة كاكثر الادلة التي تمسكوا بها في المقام التاسع لا ريب في انا مكلفون بطاعة العترة الطاهرة
والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله ص في حديث
الثقلين المتواتر بين الفريقين المشتمل على الامر بالتمسك بالعترة المصطفين وغيره من الاخبار والآثار والتمسك بهم والطاعة لهم
انما يصدقان باتباع اقوالهم سمعناها منهم مشافهة او نقلت لنا بطريق التواتر او الآحاد المحفوفة بقرائن الصدق او ما ثبت بالسمع قيامه مقام ما
ذكروه ومع تعذر ذلك كله وبقاء التكليف بها كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على الظن المستند الى نقل الآحاد لان التمسك والطاعة
في كل حالة من حالتي التمكن من تحصيل العلم وعدمه بحسبها فكما يصدقان عند التمكن من العلم بالاخذ بقولهم المعلوم باحد الطرق المذكورة كذلك يصدقان
عند تعذره على الاخذ بقولهم المنقول بطريق ظني وانما خصصنا الطريق بنقل الآحاد دون سائر الظنون لعدم صدق الطاعة والتمسك عرفا معها هذا
غاية توجيه الدليل المذكور فلو تم لدل على حجية الظنون المستندة الى الاخبار الآحاد دون مطلق الظن لكنه ضعيف اذ لا نم عدم صدق التمسك والطاعة

بالتعويل على

بالتعويل على اقوالهم المستفادة بسائر الطرق الظنية وانكاره غير مسموع وما اشبه هذه المقالة بمقالة من يدعي عدم حجية قطعيات العقل بدون
معاضدة السمع لعدم صدق الطاعة والعصيان بدونه وسنبينه على فساده في محله نعم لو ثبت ان خبر الواحد طريق معتبر شرعا في معرفة اقوالهم ع و
لو بعد انسداد باب العلم تم ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعيا بذلك وهذا هو الاول والعاشر الدليل المعروف بدليل انسداد باب
العلم ويمكن ان يقرر بوجهين الاول وهو المعتمد وان لم يسبقني اليه احد انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة
لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه
مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها
ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا
الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في
مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين الطرق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى الاصابة الواقع مما عداه وانما
اعتبرنا في الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ومع تعذر هذا النوع من
الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا من المدارك التي لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ فالتخيير لامتناع الاخذ بما علم
جواز الاخذ به كاملا او ترجيح المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح ومما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا
الى معرفة الاحكام مطلقا وان افادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك
نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها الظن فعلا ولو لمعارضة الامارات السابقة
وهذه امارات محصورة منها الكتاب والسنة الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانا
نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة في حقنا امارة اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند قطعنا في المقام بين الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة
الآيات والاخبار حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متأخري المتأخرين لا نراهم يتعدون في مقام العمل عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد
لهم ظن فعلي بمؤداها وحيث ان النزاع قد وقع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا
طريق علمي اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه المدارك الاحتمالية لتقدمها في نظر العقل
على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما الاقرب منها في النظر على غيره مع تحققه فثبت بما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من
تلك الطرق التي هي ادلة الاحكام على الظن ثم على ما هو الاقرب اليه كذلك ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية للوجوه التي
مر ذكرها فيجب العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى اثبات الحكم المخالف للاصل ولا يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره
حيث لا يعلم بفعلية التكليف معه ولهذا لا يحكم في الصبي المراهق اذا ظن البلوغ بامارة لم يقطع باعتبارها بل يستقل بعدم كون غير العلم طريقا
في الظاهر وسقوط التكليف فلم يقم على حجية غير العلم قاطع سمعي واقعي او ظاهري معتبر مطلقا او عند انسداد باب العلم الى الدليل مع حصوله واما
الاعتداد بظن التكليف او تجويزه في وجوب الفحص عقلا فليس من جهة حجية الظن او التجويز في ثبوت التكليف المظنون او المحتمل والا لما وجب الفحص

بل العدم بتعويل العقل على اصل البرائة الا بعد الفحص وعدم العثور على الدليل المعتبر ثم ان دل الدليل السمعي باحد انواعه على حجية طريق مطلقا كان
في مرتبة العلم مطلقا فيجوز التعويل عليه ولو مع امكان تحصيل العلم في تلك الواقعة وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره
فيقدم عليه العمل بالعلم وبما دل الدليل السمعي على قيامه مقامه مطلقا مع تيسره واما اذا انتفى الجميع وعلم بقاء التكليف معه يثبت الحكم العقل
وجوب العمل بالظن الذي قام لا دليل على عدم حجيته ثم الاقرب اليه فالاقرب كما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المقدمتين حتى انه
لو دل الدليل السمعي على حجية الظن عند تعذر العلم وما في مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعي خاصة دون الدليل العقلي وان كان المؤدى
واحدا لما عرفت من توقف دلالته على عدم السمعي عليه ولا ريب في تقدم مرتبته على مرتبة حجية الظن المستند الى ادلة العقل ولهذا يقدم عليه فكذا
ما في مرتبته فاتضح ان للطريق ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا مما مر ان الشارع قد قرر في حقنا
الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ بما يقرره
العقل طريقا الى معرفة الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع اياها وتعيينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد
تعذره ومع تعذر ذلك كله كما هو الثابت في حقنا غالبا يجب الرجوع في التعيين الى ما يقتضيه العقل من العمل بالاقوى من تلك الامارات على
ما مر البيان فتبين ان طريقنا الى فروع الاحكام الغير القطعية اما في المرتبة الاولى او الثانية والى معرفة تفاصيل ذلك الطريق في المرتبة الثالثة
والسر في الفرق انا لما راجعنا طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام على طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها مع امكان
الرجوع اليها مطلقا وفي اثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر منها على ادلة قطعية عندهم كالاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره
فكان طريقهم في معرفة طرق الفروع في المرتبة الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة الكتاب
عليها ايضا غير واضحة ومثلها دلالة الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع في معرفة التفاصيل الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على
عدم حجيته كخبر الواحد في الجملة حيث ان طريق حجيته يكون عندنا ايضا في المرتبة الاولى لان مساق هذا الدليل مبني على الاغماض عنه مع ان ذلك
لا يجدي في مقام العمل اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل وشيء من تلك الادلة لا يساعد عليها ويتوجه على هذا الوجه اشكالات لا بد من التنبيه عليها و
دفعها منها انا لا نم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث الخصوص بعد انسداد باب العلم اليها حتى يتفرع عليه وجوب العمل بالظن في تعيينها
وانما المسلم ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام وانفتاح باب الظن اليها على الوجه الذي قررتمو
حصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث الخصوص بطل ما فرع عليه من وجوب العمل بالظن في تعيينها والجواب
ان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليلا من جملة احكام الوضع فيندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد باب العلم
اليها كساير الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر ان بقائه مشروط
عقلا ونقلا بمساعدة دليل معتبر عليه ولو في الظن لئلا يلزم التكليف بالمحال وقد ثبت مما قررنا قيام الدليل العقلي المعتبر على الادلة الصالحة للتعيين على
تقدير بقاء التكليف بها كقيامه على الاحكام على الفرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط ومنها ان انسداد باب العلم الى الاحكام الفرعية مع العلم
ببقاء التكليف بها كما يقتضي بحكم العقل عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الى معرفتها دلائل مغايرة للدليل الذي يستقل العقل بها وجوب التعويل على كل

ظن لا دليل

ظن لا دليل على عدم حجيته ان تيسر والا فكل امارة لا علم بعدم حجيتها الاقرب مفادها الى الظن فيتعين الاخذ بها مع الاتحاد ويترجح الاقرب مع التعدد والاختلاف
ويتخير مع التساوي كذلك يقتضي ذلك عند علمنا بنصب الشارع لنا امارات خاصة الى معرفتها اذا لم تكن الامارات معلومة عندنا على التفصيل والتعيين وان
علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها بعد انسداد باب العلم اليها وذلك لانه ليس في هذا العلم الاجمالي بالادلة ما يقدح في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه
لانا اذا اخذنا بما يفيدنا من تلك الامارات ظنا فعليا بالحكم ثم بالاقرب منها اليها كما مر لم يكن منافيا لعلمنا الاجمالي بنصبها الادلة وطريقا الى الاحكام ولا
لعلمنا ببقاء التكليف بالعمل بها اذ التقدير وقوع العمل بها فاذا لا معدل لنا عن ذلك لان حكم العقل ما قررناه حكم قطعي ظاهري لا يرتفع الا عند
قيام دليل قاطع على خلافه والجواب ان العمل بالظن في الاحكام على الوجه المذكور انما يتم اذا لم نعلم بحكم الشارع بحجية جملة من الطرق ولو اجمالا الا بعد
الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة الانسداد عقلا واما اذا علمنا به منع الاغماض عن ذلك كما مر الاشارة اليه فعلمنا بالظن في الاحكام على الوجه المذكور
مناف لحكم هذا العلم عقلا وان لم يكن منافيا لنفسه اذ قضية هذا العلم الاجمالي علمنا بانا مكلفون بالاحكام بشرط مساعدة تلك الطرق عليها فلا يجدي
الظن الناشي منها بالحكم ما لم نظن الطريق اذ التقدير بقاء التكليف بالعمل به بل اللازم تحصيل الظن بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له فلا حاجة الى
تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون هو الظن بالحكم مطلقا او في خصوص مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الظن بطريقه
وبالجملة فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم مدار ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها ان وجوب العمل بالطرق المخصوصة
تعبدا على تقدير تسليمه لا يختص بفروع الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالاصول او بالفروع لعلمنا
في الكل بان الشارع كما كلفنا باستفادتها عن مدارك مخصوصة ولجريان طريقة الاصحاب في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق وتعيينها على ما قرر من انها
داخلة في تلك الاحكام فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم التوقف الشيء على نفسه او الدور واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان كل واحد من تلك
الطرق ان ثبت حجيته بنفسه لزم الامر الاول وان ثبت بالاخر نقلنا الكلام اليه فان ثبت حجيته بنفسه عاد المحذور وان ثبت بما ثبت حجيته به لزم
الامر الثاني واما بطلان اللازم بقسميه فواضح والجواب ما مر الاشارة اليه من الفرق بين مباحث الفروع ومباحث الاصول فان طريق غير القطعي من
الفروع اما في المرتبة الاولى من المراتب الثلثة التي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصدور في وجه او في المرتبة الثانية كالاصول الظاهرية والسنة
الغير القطعية وما يظهر من بعض اصحابنا من جعل الاخيرة في المرتبة الاولى غير واضح اذ لا يقوم شيء من الاخبار مقام العلم مع امكانه على ما يظهر من الادلة الا
خبر من علم عدالته شرعا واكثر رجال اخبارنا اليوم كذلك لانا لا نعلم بوجه العدل فيهم ولا سبيل الى العلم بالتعيين فيعول على الظن فيه فيكون حجية اخبارنا المعتبرة
في اعتبارها في المرتبة الاولى وان كان طريقنا الى معرفة عدالة رواتنا المعتبرة في اعتبارها في المرتبة الثالثة لانا نمنع بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه
خبر عدل بعد انسداد باب العلم الى معرفة فلا ينفتح باب الظن اليه لما عرفت من ابتنائه على ثبوت هذه المقدمة ايضا وذلك لانه يكون الراوي عدلا ليس من
جملة الاحكام حتى تشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب العلم اليها من الاجماع وغيره نعم نفس الوصف من الاحكام واما الاتصاف
فهو من الامور العادية الراجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد انسداد باب العلم اليه وبالجملة فاخبارنا الغير القطعية على تقدير حجيتها
في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها طريقا بعد تعذر العلم وما في مرتبته او لعلمنا بنصبه لما يحتمل ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجية
ظاهر الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضا بالنسبة الى امثال زماننا في المرتبة الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها

اما طريق التجوز او التخصيص او التقييد او نحو ذلك ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل العلم بسلامته مما نعتبره منها عن ذلك الا بطريق الظن ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه ولا تأويله بشيء من اخبار الآحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يثبت حجيته على انتفاء الامرين واما المباحث الاصولية الغير القطعية وما في حكمها من المباحث اللغوية فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي يعلم من السمع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم واما علمنا بنصب الطريق اليها اجمالا فلا يصيرها في المرتبة الاولى او الثانية لانا ننقل الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيته ايضا في مرتبة مدلوله وبهذا الامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجية شيء من تلك الطرق بين تفاصيل طريق الفروع وطريق طريقها وان تعددت الاضافات في مرتبة واحدة هي المرتبة الثالثة كما عرفت لعدم طريق سمعي يساعد على معرفة تفاصيلها فيصح اثبات حجية بعضها بما يصح اثبات حجية الآخر به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا قلنا ان خبر الواحد حجة في الفروع مما لا دليل على عدم حجيته وان كان ظنا خبريا يثبت حجية الطريق فيثبت به حجية خبر الواحد كما انه لو دل على حجية ما نظن حجيته لامارة لا دليل على عدم حجيتها ثبت به حجية الطريق فيثبت به حجية خبر الواحد وبالجملة فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى حكم فرعي او اصولي مع عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا يتم الا بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور او التسلسل او توقف الشيء على نفسه وفساد اللازم باقسامه بين جلي ولو ارجع بعض الطرق اليها خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو ايضا بين الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد او كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها بالعمل بالمدارك المنصوبة من حيث التعبد انما يتم في حق الاول دون الاخير ومنها انا لا نم ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته بل حجية كل ظن نظن حجيته خاصة لانه اقوى وللاقتصار في مقام الضرورة على اقل ما يندفع به والجواب ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على اطلاقه ممنوعا لاختلاف مراتب الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف والا لوجب الاقتصار على اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهري يصح معه الترجيح وفي الظن فلا اثر لقوة الظن في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثرها في مقام التعارض وهو امر آخر وعلى ما قررنا فلو ظن بطريق وظن عدم حجية حجية الطريق وجب الاخذ باقوى الظنين لتساوي نسبة حجية الظن اليهما فيرجح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية معارضا بما في مرتبته سقط اعتباره ووجب الاخذ بالطريق لسلامته عن المعارض السالم ومن هذا الباب كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها ولا يعارضها انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة المعارضة تلك الشهرة لنفسها فلا يصلح لمعارضة غيرها وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الشهرة ومنها ان قضية البيان المذكور حجية الظن في تعيين ادلة الاحكام عند انسداد باب العلم الى معرفتها تفصيلا مع العلم ببقاء التكليف بها وهو وان كان في نفسه مستقيما لكنه مجرد فرض لا تحقق له في حقنا اذ لا خفاء في ان من طرق الاحكام ما يتمكن من معرفة جملة من تفاصيله بطريق القطع ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه وهو الاجماع والادلة العقلية فينتفي بالنسبة الى كل واحد من نوعيه احد الشرطين المعتبرين في جواز العمل بالظن فيه ومنها ما نقطع بحجيته بطريق الاجمال دون التفصيل ونقطع ايضا ببقاء التكليف بالعمل به وهو الكتاب وخبر الواحد لقيام الحجة القاطعة من السنة والاجماع المعتضدين بالاخبار المتكاثرة المتظافرة على حجيتها في الجملة وعلى بقاء التكليف

بالعمل بها

بالعمل بها ولا قطع بحجية ما عدا هذه الادلة الاربعة ابتداء ولا ببقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله على الظن نعم لو استفدنا منهما حجية طريق آخر كنقل الاجماع والشهرة اتجه القول بحجيتها من هذه الجهة ولا يقدح ذلك في عد هذا الوجه من الادلة على حجية خبر الواحد لان مبناه على قطع النظر عن سائر الادلة المفيدة للعلم الاجمالي بها نعم يصح التمسك بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل ما يجب علينا العمل به من الكتاب والسنة فانا حيث علمنا علما اجماليا بثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة وتعذر علينا معرفة تفاصيلها بطريق القطع مع توقف العمل على معرفة التفاصيل وجب الاعتماد فيها على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما هو اقرب اليه بالتفصيل المتقدم لا يقال اذا ثبت انسداد باب العلم الى معرفة تفاصيل ما هو الحجة من الكتاب والسنة ثبت انسداد باب العلم الى الادلة وكان الظن في تعيين تفاصيلها كالظن بحجية غيرهما وتفاصيله لمشاركتهما في كون كل منهما دليلا مظنون الحجية والقطع بحجية احدهما مجملا غير صالح للفرق اذ الاصل في التفاصيل ليس الا الظن بالحجية لانا نقول انما وجب العمل بالظن في تفاصيل الكتاب والسنة للعلم ببقاء التكليف بالعمل بها في الجملة مع انسداد باب العلم الى التفصيل وهذه العلة غير متحققة في غيرهما فلا سبيل الى التعدي اليه بالعمل بالظن فيه وبهذا اتضح الفرق بين الظن بحجية ما علم حجية نوعه مجملا وبين غيره والجواب ان البيان المذكور انما يتم اذا علم بوجوب العمل بالادلة المذكورة وببقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق وحتى في صورة معارضها لسائر الادلة التي لا دليل على عدم حجيتها وليس كذلك لتحقق الخلاف في حجية خبر الواحد مثلا عند معارضته بنقل الاجماع والشهرة ونحوهما وبالجملة ففرض العلم بحجيتها على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجية غيرها ولو في صورة التعارض كما هو المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها وبمعارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن او ما قام مقامه كما مر ومنها المنع من انسداد باب العلم الى الادلة فان للاحكام مضافا الى الادلة القطعية ادلة ظنية قام على حجيتها دليل قاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح واصل البراءة فان الاجماع والسيرة القطعية قاضيان بحجية الاولين والعقل قاض بحجية الاخير مضافا الى ما ورد في الموارد الثلثة من الاخبار المتظافرة ولا يقدح في انعقاد الاجماع مخالفة الاخبارية في الاول والسيد وجماعة في الثاني لحصول الانكشاف لنا بمقالة الآخرين وح فكل حكم دل عليه حجة قاطعة او ما ثبت حجيته بقاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح علمنا به وفيما عدا ذلك لا قطع لنا ببقاء التكليف فنعمل باصل البراءة لقطع العقل بحجيته حيث لا دليل معلوم الحجية عند العامل به على خلافه لانا نقول ان اريد حجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح في الجملة سلمنا قطعيتها لكنه لا يجدي في منع حجية ما عداهما وان اريد حجيتهما مطلقا وان عارضهما اجماع منقول او شهرة او رواية موثقة او حسنة او ضعيفة منجبرة فقطعيتها ممنوعة لعدم مساعدة الاجماع والسيرة على حجيتهما ح واما الاخبار فغاية ما يستفاد منها حجيتها في الجملة ورواية الثقلين المتواترة بين الفريقين وان دلت على جواز التمسك بالكتاب مطلقا لكن شمولها للصور المذكورة ظني ولا دليل على حجيته في المقام اذ المستند على حجية الظن في الالفاظ انما هو الاجماع وهو ممنوع في محل النزاع مع انه خطاب الى المشافهين ولا اجماع على مساواة غيرهم لهم فيه على الاطلاق لانا نقول الاجماع منعقد على ان وظيفة الفقيه البناء على ما افاده ظاهر الكتاب والخبر الصحيح ما لم يعارضه ما ثبت حجيته عنده ولا نزاع في صحة هذا الحكم عند العاملين بهما وان تنازعوا في حجية الطرق وفي تعيين الارجح عند التعارض ولا خفاء في ان اثبات حجية تلك الطرق اذا كان في حقنا مبنيا على ثبوت حجية مطلق الظن كما هو المفروض فهو مبني على انسداد باب العلم فيما يعلم فيه ببقاء التكليف وهو لا يتم على تقدير حجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح ولنا ايضا ان نتمسك بظاهر رواية الثقلين ومنع الاجماع على حجية هذا الظن مردود بان الاجماع لم ينعقد على حجية الظن في الالفاظ باعتبار خصوصيات موارده بل انما انعقد على عنوان كلي وهو في مطلق الالفاظ حيث لا يعارضه ما ثبت صلوحه لمعارضته فمن لم

يعول على هذا الظن في مقام فانما هو لعثوره بالمعارض في الموارد لا لعدم اعتداده بخصوص ذلك الظن في نفسه كما مرّت الاشارة اليه ونحن حيث لم نعثر بما يعارضه
لانحصار طريق ثبوته عندنا في انسداد باب العلم وقد منعناه لم يكن لنا سبيل الى العدول عنه ثم على تقدير ثبوت الحكم في حق المشافهين يثبت في حق غيرهم
اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الجمود على ظاهر الكتاب على تقدير تسليم حجيته مطلقا لا يجدي في معرفة جميع الاحكام لانه مشتمل على مجملات جملة منها والاجماع المدعى
على حجية الخبر الصحيح ان كان من حيث الخصوص فممنوع لان كثيرا من العاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنونة الصدق لا سيما المتقدمين من
اصحابنا فان الذي يظهر بالتتبع في كلماتهم انهم كانوا يعولون على الاخبار الموثوق بصدقها من غير جمود على الصحيح بمصطلح المتاخرين كما نبّه عليه بعضهم ولهذا تراهم
كثيرا ما يعملون بالاخبار الضعيفة ويطرحون الاخبار الصحيحة نعم كانت عدالة الراوي ووثاقته عندهم من جملة الامارات المفيدة للوثوق وان كان من حيث
حصول الظن بصحة صدوره فهو مع عدم جريانه في مقام تعارضه امارة اقوى منه امر مشترك بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجمود عليه فالتحقيق
ان لا اجماع على حجية الخبر الصحيح بالخصوص فيثبت الانسداد ويتعين التعويل على الظن في الادلة مع انه لو تم الاشكال المذكور لثبت المقصود من حجية الخبر
الواحد في الجملة وان فسد الدليل لان كلامنا هنا في مقابلة من انكر حجيته مطلقا الوجه الثاني وهو المعروف في السنة المتاخرين ان التكليف بالاحكام
ثابت في حقنا بالضرورة وطريق العلم اليها منسد غالبا كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله فيها فيتعين التعويل على الظن بقطع العقل
به من جهة قربه الى العلم والتعليل الاخير مما لا بد منه وان اهمله بعضهم اذ المقدمات المذكورة بمجردها لا توجب تعيين العمل بالظن بل الاعم منه ومن غيره
واذا ثبت حجية الظن في الحكم الشرعي ثبت حجية خبر الواحد فيه لانه من اماراته فان قيل لا نم انسداد باب العلم لامكان العمل بالاحتياط والاتيان
بجميع المحتملات قلنا هذا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بالطريق فعدم تعيين الشارع
الشارع له طريقا امر به مقطوع به مع ان ذلك لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم كما تعارضت الحقوق وليس من هذا الباب صلوة
الجمعة على ما توهم لان حرمتها تشريعية فيرتفع حيث يترجح الاحتياط كالصلوة الى غير القبلة عند تعذر معرفتها لتحصيل العلم بالصلوة اليها اقول
ان اريد بهذا الدليل اثبات حجية خبر الواحد على تقدير نهوض الدليل الاخر عليه كما يظهر من صاحب المعالم حيث اورده من جملة الادلة ولم يلتزم بمقتضاها
في شيء من موارده لاعتماده في الحقيقة على غيره فهو متجه الا ان الكلام ح على تقدير غير واقع وان اريد به بيان ان يكون الاعتماد في حجية خبر الواحد
في امثال زماننا على هذا الدليل فضعفه ظ لانا نمنع انسداد باب العلم الى الاحكام الثابتة في حقنا من غير طريق العقل حتى يترتب عليه بعد فرض
بقاء التكليف بها وجوب الاعتماد على ما يقتضيه العقل ح طريقا من العمل بالظن لعلمنا بعد مراجعة السمع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة
وكلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في معرفتها على الظنون
الخاصة الثابتة كما عرفت وجهه مما مر نعم يتم الدليل المذكور ان ثبت من السمع بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد انسداد باب العلم اليها و
الاول مخالف لما عرفت بيانه في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا بعد انسداد باب العلم
اليها مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها مما لا سترة بفساده على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا
مطلقا وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها فغاية من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه ولا سبيل الى
التمسك باطلاق ادلة التكليف في ذلك لانها لا تفيد العلم بالاطلاق لا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية

المقررة في

المقررة في الشريعة عند تعذر الطريق العلمي اليها لا يقتضي لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى ان علمنا بانا مكلفون
في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا بذلك كذلك جعل لنا اليها طرقا
مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها كاليد والشهادة واليمين فاذا انسد علينا باب العلم الى معرفة تلك الطرق ايضا لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في
تعيين طرق المقررة لها فان قلت من جملة مباحث الاصول مسئلة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعدمه بعد انسداد باب العلم
فعلى ما قررت من حجية الظن في الاصول اذا حصل لنا ظن بجواز التعويل على ذلك يثبت ما ذكروه من حجية مطلق الظن في الفقه وبطل ما ذكرته من حجية
في الاصول قلت اولا لا سبيل الى حصول الظن بذلك بعد تسليم الانسداد لمن سلك جادة الانصاف وترك طريق التمحل والاعتساف فان الذي يظهر لنا من
طريقة اصحابنا قديما وحديثا اقتصارهم على حجية الظنون المخصوصة والتزامهم باصالة عدم حجية كل ظن لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع بما من اطباقهم
على ذلك بنفي حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن اقوى لنا به والتاركون بعض متاخري متاخرينا لهذه الطريقة فمبني على ما عرفت من عدم قيام
دليل قاطع على الاحكام ولا على اثبات ما تندفع به الضرورة من طرقها وقد عرفت ان ذلك متجه عندنا لكنه انما يوجب جواز العمل بالطريق واما
ثانيا فلانه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن في الاصول مع عدم التمكن من تحصيل العلم فيها فانا انما نريد التعويل عليه فيها على قدر الحاجة في الفقه
فاذا قدر حصول الظن بهذه المسئلة المورد وحصل قدر الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية من حيث
الظن في الاصول وهو المقصود ثم انهم اوردوا على البيان المذكور من وجهين الاول ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز العمل بالظن اذا لم
ينصب الشارع ح طريقا مخصوصا وهو ممنوع للاجماع على حجية بعض الطرق كظاهر الكتاب واصل البراءة وايجاب ان الطرق المعلومة لا تنهض الا بمعرفة
قليل من الاحكام ولا ريب في بقاء التكليف بما عدا ما تمالا طريق قطعا اليها فيتعين التعويل على الظن في معرفتها او معرفة طريقها على ما مر واجاب
بعض المعاصرين ايضا بمنع الاجماع على حجية اصل البراءة مع ورود خبر الواحد على خلافه وفيه نظر يعرف مما مر وهو انه لا كلام في حجية اصل البراءة
حيث لا دليل معلوم الحجية على خلافه وانما الكلام في حجية ما يخالفه من خبر الواحد وغيره الثاني ما ذكره بعض المحققين وملخصه انا لا نم بقاء التكليف
الا حيث يقطع به او يدل عليه امارة قام على حجيتها قاطع ونمنع بقاءه حيث ينتفي فيه الامران وح فنعمل فيه باصل البراءة لا لكونه مفيدا للظن
فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد مثلا او للاجماع فيمنع قيامه في محل النزاع بل لقطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا قطعي ويؤكده ما ورد
من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فيما يكون لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة نحكم فيه بجواز الترك على مقتضى واما حيث لا مندوحة فيه كوجوب الجهر والاخفات
في التسمية حيث ذهب الى كل فريق ولا يمكن ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما ولا حرج لنا في شيء منهما واعترض
عليه بعض المعاصرين بوجوه الاول ان الضرورة قاضية ببقاء التكليف فيما عدا القطعيات ولو في الجملة فلا يصغى الى المنع المذكور
العمل بالاصل انما يتم حيث لا يقطع ببقاء الاشتغال اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا متجه لكن يمكن المناقشة فيه ان ما عدا القطعيات لا سيما
الخلافيات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل بخبر الواحد او بمطلق الظن الى القول بالبراءة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز
التعويل على نظره ح الى العدم القطع بمخالفة شيء منها للواقع واما لان القطع الاجمالي لا يجدي في رفع ما قام عليه حجة في الظاهر لا سيما اذا خرج عن حد
الحصر وقد مر ما يؤيد ذلك في مبحث الاجماع المركب وح فيبقى العدول عن العمل بالاصل او الابانيده ولا يخفى ما فيه لان الفرض المذكور مما تحيله العادة

وان كان ممكنا في نفسه فلا يلزم خلو العدول عن الفائدة الثاني ان القطعيات امور اجمالية غالبا كالصلوة والحج ولا سبيل الى معرفة تفاصيلها
من اجزائها وشرايطها الا بالظن ولا يجدي العلم ببعض اجزائها وشرائطها للعلم الاجمالي بوجوب امور اخر فيها مما عداها وكذا الحال في الحكم بين الناس
فان وجوبه معلوم بالاجماع وكذا بعض احكامه ككون البينة على المدعي واليمين على المنكر لكن لا سبيل الى معرفة تفاصيل ذلك من تعيين حقيقة
المدعي والمنكر وتعيين البينة وتحقيق ما يعتبر فيها من العدالة وغير ذلك الا بالظن ويمكن المناقشة فيه ايضا بان دعوى القطع الاجمالي بوجوب
غير الاجزاء والشرائط المعلومة في محل المنع لا سيما اذا احتمل موضع الشك بالمسائل الخلافية مع اتفاقه بما لو ادى نظر العامل بالظن الى
القول بالنفي ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها بحيث لا يبقى قطع بالتكليف بالنسبة الى الباقي وبانه يمكن الاقتصار في الحكم بين الناس على موارد
اليقين ويعمل في غير موارده بما يعمل به العامل بالظن عند تصادم الظنون والتردد من الالزام بالصلح والاحتياط او التخيير ووجه الدفع
ما عرفت الثالث ان الاثم قطعية مقتضى اصل البرائة مطلقا ولو سلم فمخصوص بما قبل ورود الشرع واما بعده فلان علمنا الاجمالي بثبوت
الاحكام فيه يمنع عن العلم بمقتضاه ولو سلم فانا نسلم حيث لا يعارضه خبر صحيح وان اراد الحكم الظني الناشي من جهة الاستصحاب فهو ايضا
مستفاد من ظواهر الايات والاخبار ولا دليل على حجيتها بالخصوص مع انه تم بعد ورود خبر مفيد للظن اقوى منه وهذا ضعيف اذ التحقيق عندنا ان
اصل البرائة من الادلة القطعية المستفادة من العقل والنقل على الاحكام الظاهرية في حق من لم يقم دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع
وما بعده ولا ما بين وجود خبر صحيح على خلافه لم يثبت عنده حجيته وبين عدمه نعم لا يتجه التمسك به في المهيات التي علم التكليف بها اجمالا عند جماعة فانه
على هذا القول اعمال اصل الاشتغال والاتيان بما يحصل معه اليقين بالبرائة الرابع ان ما يؤكده ايضا مدفوع بان تلك العمومات لا يفيد الا الظن
بل هي ظاهرة في غير الفروع ودعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى فيما هو محل البحث ممنوعة وان تمسك فيه بالاخبار فهي ظنية الشمول للمقام
وان فرض التواتر فيها وهذا ايضا ضعيف لان المراد انما جعل تلك العمومات مؤكدة ومؤيدة لحكم لقطع العقل بالبرائة عند عدم الدليل ولم يجعلها
دليلا مستقلا ولو سلم فهي من الادلة الظنية التي قام على حجيتها قاطع اذ الاجماع منعقد على حجية ظواهر الكتاب حيث لا يعارضها ما يثبت عند العامل
بها كونه معارضا ودلالة الاخبار وان كانت ظنية الا ان الاجماع منعقد على حجية الظن في الالفاظ عند عدم ثبوت المعارض وقد مر الاشارة الى
ذلك مرارا الخامس ان قوله لحكم بجواز تركه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا ينطبق على مقصوده لمنافاة ذلك لما ثبت من الشرع يقينا
وان اراد نفي الوجوب مع الحكم بالاستحباب فهذا انما يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البرائة وفيه كر على ما فر
وان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع من التمسك بالاصل لتحقق الاستحباب فهذا انه على تقدير ان يكون الرجحان الثابت في ضمن الوجوب
كما هو احد الاحتمالين لا جرم يكون الرجحان متقوما بالمنع من الترك فمع نفيه بالاصل ينتفي الرجحان ايضا اذ لا بقاء للجنس بدون الفصل فكيف يحكم
بالاستحباب فاتضح ان غسل الجمعة من قبيل الجهر بالبسملة والاخفات بها على ما فهمه حيث ان الخبر الظني فيه ليس في مقابلة اصل البرائة وهذا ايضا ضعيف اذ
للمورد ان يختار القسم الثالث كما هو الظاهر من كلامه فيثبت الرجحان بالاجماع وجواز الترك بالاصل وما زعمه من ان ذلك يؤدي الى بقاء الجنس
بدون الفصل على تقدير ان يكون فصله المنع من الترك مدفوع بان الممتنع بقاء الجنس مع انتفاء فصله الخاص في الواقع لا ابقائه مع عدم ثبوت
فصله الخاص الا ان يقال ان عدم ثبوت فصل الوجوب اعني المنع من الترك يستلزم عدمه في الواقع اذ لا تكليف الا بعد البيان وان اطلق عليه

الوجوب او التكليف

الوجوب او التكليف مجازا واصطلاحا فان الكلام في المعاني دون الالفاظ فمعقول لا خفاء فيها في ثبوت الجنس متقوما باحد الفصلين في الواقع وانما
الشك في تعيينه المعتبر في تعليته وتعلقه فنفي احدهما بالاصل الذي هو في معنى الاثبات الاخر به طريق الى تعيين ما يتقوم به الجنس لا دفع لما نقوم به في الواقع وفيه ان
الاصل المثبت لا تعويل عليه بل التحقيق في الجواب ان العلم بتحقق الرجحان في ضمن احد النوعين واقعا ولو شرطا فعليته بعلم المكلف به يستلزم بالضرورة
تحقق الرجحان العقلي ظاهرا في ضمن ما يؤدي اليه طريق المكلف من الوجوب او الاستحباب فاذا اعتبرنا اصل البرائة طريقا الى نفي المنع من النقيض دون الا
طريقا الى اثباته ثبت الاستحباب لتكامل اجزائه فان طابق الواقع والا فالرجحان الثابت ظاهرا مغاير للرجحان الثابت واقعا ومن هذا البيان يظهر ان الاستحباب
الثابت في المقام حكم ظاهري وان كان الثابت في الواقع الوجوب لا الملفق منه ومن الواقعي فاتضح ان التمثيل بغسل الجمعة هو المطابق لغرض المورد حيث
اراد بيان طريق التخلص عن العمل بخبر الواحد حيث يدور الامر بين الوجوب والاستحباب كالاخبار السابق فيما لم يكن مندوحة ان اراد التخيير بمعنى الاباحة
ففيه ان وبين القولين متساقطان بعد التعارض فلا يعتبر شيء في مقابلة اصل البرائة حتى يعدل عنه الى الاصل الظني بل الكلام في جريان الاصل هنا كالكلام
فيه حيث لا نص فيه فانه لا معارض للاصل في ذلك الا ادلة الاحتياط وهي مما لا يلزم بها المستدل ولا المورد وان اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه
اذا اختار احدهما تعين عليه كما في التخيير بين الدليلين والرجوع الى المجتهدين فهذا مما لا مخرج لاصل البرائة فيه لثبوت التكليف على كل من التقديرين وهذا
ايضا ضعيف اذ للمورد ان يختار الشق الاول ويدفع الاشكال المورد عليه بان كلا من الدليلين وان امكن اعتباره في مقابلة الاخر فيتساقطان ويبقى
الاصل سليما عن المعارض لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيسقط ويتعين العمل بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار
باعتبارين معارضته لمثله ومخالفته للاصل وتمثيل المورد به مبني على اعتبار الثاني مع ان الدليلين المتعارضين قد يكون الظن مع احدهما اقوى فلا يلزم
تساقطهما بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل بالاصل هنا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد ان يمنع التكليف الفعلي مع عدم التمكن من الوصول
وله ان يختار الشق الثاني ويدفع الاشكال المورد عليه بان الغرض من البيان المذكور ليس طرح ما يقابل الاصل من الدليل الظني والعمل بل المقصود بيان كيفية
التخلص بناء على عدم التعويل على الظن في مثل المورد المذكور وبهذا فاتضح مما قررنا ان هذه الاعتراضات غير ناهضة بدفع الايراد المذكور وما عدا الاخير مبني
الاولين ومرجع الثاني الى الاول ويؤكد الكلام في دفعه ما قررناه اولا وهو ان المقطوع به من الطريقة هو التكليف الفعلي بالعمل بمؤدى ادلة مخصوصة وحيث
لا سبيل لنا الى تحصيلها بطريق العلم يتعين التعويل على الظن بالبيان الذي سبق فان قلت للمورد ان يقول الا نم انه اذا انسد باب العلم الى معرفة
تلك الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان يقتصر على وجوب العمل بمقتضى الطرق القطعية ويعول على اصل البرائة فيما عداها قلت ان اردت من الاصل
برائة الذمة عن العمل بساير الادلة حتى بالاصل فهو غير معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل
وان اردت ان الاصل البرائة من العمل بغير الاصل في غير تلك الموارد فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بساير الادلة
في كونه مخالفا للاصل فيبقى الترجيح من غير مرجح نعم لو قدر الظن بذلك صح التعويل عليه والكلام لنا حج لكنه كما ترى ويمكن دفع الايراد المذكور ايضا
بدعوى القطع بعدم مساعدة الطريقة المتلقات من صاحب الشريعة على جواز التعويل على الظن على الطريقة المذكورة في مثل هذا الزمان لادائها
غالبا الى تفويت كثير من الاحكام فيجب بمقصوده فتدبر تتم على هذا الوجه بالتقرير المذكور اشكالان اخران الاول ان مقتضاه حجية الظنون المتعلقة
بالاحكام وهو باطل للقطع بعدم حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من القياس والاستحسان ولا سبيل الى اخراجها بالاجماع لان القواعد العقلية

لاتقبل التخصيص والحاصل ان مفاده حجية الظن من حيث كونه ظنا وهذه جهة واحدة فان صحت صحت في الكل وان بطلت بطلت في الكل لانها جهة تعليلية فان ثبت
وجب ان لا تختلف عن مقتضاها في موارد ها واجاب عنه الفاضل المعاصر بوجوه الاول المنع من حصول الظن بالقياس والاستحسان بعد ما ورد في
الشرع من النهي عن العمل بهما وح فلا حاجة الى التخصيص وفيه نظر لان نهي الشارع عن العمل بمقتضاهما لا يوجب عدم حصول الظن بهما فان الظن امر وجداني
يضطر اليه النفس عند حصول الامارة وغاية ما يمكن في توجيهه ان يق يستكشف من نهي الشارع عن العمل بهما عن وقوع الخطاء في افادتهما غالبا وذلك
يوجب الظن بخلاف مقتضاهما الحاصل بالالحاق بالاعم الاغلب فيقدح به الظن الحاصل بمقتضاهما للتعارض وهو كما ترى لمنع اصل التعليل اولا وعدم لزوم التكافؤ
ثانيا ولهذا لا يبعد موافقة القياس من فروع العمل بالرواية ثم انه تمسك في بحث الاجتهاد على عدم افادة القياس الظن بما ورد في الاخبار المتواترة من المنع عنه
مع ما في بعضها ان دين الله لا يصاب بالعقول لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وبما ورد من ان الله لا يسئل كيف احل وكيف
احرم وبما يرى من جمع الشارع بين المختلفات وتفريقه بين المؤتلفات كما في منزوحات البئر وغيرها فكيف يكون مجرد المناسبة والمماثلة
منشأ لحصول الظن بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار الدالة على ان اول من قاس ابليس حيث لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين آدم ونفسه
فقاس آدم بالطين وبما دل على بيان وجه بطلان القياس من ان القتل يثبت بشاهدين والزناء لا يثبت الا باربعة شهداء مع ان القتل
اكبر والبول يوجب الوضوء مع ان المني اكبر من المني وصلوة الحائض لا تقضى مع انه اكبر من الصيام وسهم المرأة نصف للرجل في الميراث مع انه
اقوى منها الى غير ذلك مما لا يدرك العقل فيه الحكمة والمصلحة ادراكا قطعيا ولا يجوز الحكم فيه بالاوهام البادية التي تزول بملاحظة ما ذكرنا اقول دعوى
بعض الاخبارية قطعية الاخبار سندا ودلالة من جهة امر الشارع بالعمل بها وكلاهما مكابرة يشهد صريح الوجدان على خلافها وكيف كان فالوجوه
المذكورة مدفوعة اما اجمالا فبان العلة في القياس كما قد تكون معلومة فيعلم بتعدي حكم الاصل الى الفرع كذلك قد تكون مظنونة فيلزم منه ظن ذلك
ودعوى ان العلة اما ان يكون معلومة او لا يكون مظنونة وانه لا واسطة بينهما مخالف لما يشهد به الاعتبار الصحيح فان اختلاف مراتب ما يوجب
لحصول الاعتقاد قوة وضعفا يوجب اختلاف آثارها فينبعث منه القطع والظن بمراتبهما كما في الحدسيات واما تفصيلا فبان النهي عن العمل
بامارة لا ينافي حصول الظن منها وانما ينافي جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين ومع ذلك تحصيل الظن عند وجود
امارته والا لامتنع مخالفة هذا النهي ولو كان النهي عن العمل بظن يوجب عدم حصوله لكان النهي عن نفس الظن موجبا لذلك بطريق اولى مع
ان النهي عن سوء الظن قبل حصوله باعتبار فعل اسبابه المفضية الى حصوله ثم الى ابقائه بعد حصوله وتعذر رفعه فالنهي عنه باعتبار البناء عليه
العمل على حسبه ولو كان النهي عن العمل بالظن موجبا لزواله لما تحقق الحكم الاخير واما من بقية الاخبار فبان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية
لا يهتدي اليها وهذا منزل على الغالب فان حكم بعض الاحكام مستفادة من العقل والشرع ومنها ما يدل على تطرق الخطاء والاشتباه الى القياس
في موارد عديدة وليس الغرض من بيان تخلف اصابة القياس في تلك الموارد منع حصول الظن به مط لان مثل التخلف المذكور متحقق في الاخبار بدليل وقوع
التعارض فيها الكاشف عن خطاء احد المتعارضين مع انها لا تخرج بذلك عن افادة الظن في الجملة بل المقصد الرد على ابي حنيفة واصحابه
العامة القائلين بحجية القياس مط والمقصود ان كثيرا من انواعه مما لا يعتد بها لانها بمرتبة الامثلة المذكورة واضعف منها فلا محيص من الرجوع
فيها الى الحجة واما ان مبنى الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتفقات فلا اثر له في منع حصول الظن بالقياس والا لاثر في منع

حصول العلم

حصول العلم في تنقيح المناط بطريق اولى والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى ان حكم الشارع بفتحية بيع الفضولي يوجب الظن بالمناط الموجب
لسرايتها الى ساير العقود وحكمه بايجاب التزوجة بالدخول اياها قبل التسع لتحريمها عليه مؤبدا ووجوب الانفاق عليها يوجب الظن بالمناط الموجب لانسحاب
الحكم الى غير الزوجة بل والى الكبيرة والى الافضاء بغير الدخول وربما كان المناط في البعض منفيا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الفقه مما لا حصر له
الثاني ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف لا يوجبان العمل بالظن الواقعي ولا بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له بل بما يفيد الظن في نفسه
مع قطع النظر عما يفيد خلافه وح يمكن استثناء القياس والاستحسان وبعد الاستثناء اذا تعارضت ساير الادلة اعتبر الظن الواقعي ورجح
على غيره وفيه ايضا نظر لان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا ماله شانية افادة الظن اذ لا
فرق في نظر العقل بين الظن الشانية اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك او الوهم فكما ان الوظيفة الاولى هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث
كونه مفيدا له لا ما من شانه افادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية المستندة الى انسداد الطريق الى الوظيفة الاولى هي العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه
مفيدا له لا ما من شانه افادة الظن على انا نقول لو دل الدليل المذكور على حجية ما له شانية افادة الظن لدل عليه من حيث ان له شانية افادة ذلك الظهور
ان هذا الوصف هو المناط والعلة في حكم العقل بالحجية وهذه ايضا جهة واحدة فاللازم عدم اختلاف حكمها باختلاف موارده فالعدول عن كون الدليل مفيدا
للظن الفعلي الى الظن الشاني لا يجدي به في دفع شيء من الاشكالين ولعل منشأ العدول ان يفيد الظن في نفسه لا بد وان يتعدد حيث يوجد امارة ثبت
ثبت عدم اعتبارها شرعا فاذا كان مقتضاها مخالفا لامارة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا اتضح ترجيح الثانية لامتناع حكم العقل ح بجواز العمل بهما معا
مع امتناع حكمه بالتخيير لوجود المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجيح المرجوح والى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلف الامارة و
انتفى المرجح الشرعي اعتبر المرجح المرجح العقلي فيقدم ما افاد الظن الفعلي على غيره وعلى هذا البيان يلغو اعتباره لعدم اعتبار الحيثية فيما لو افاد الظن
في نفسه غاية الامر ان يكون هذه الحيثية فيما اذا اختلف الامارات مقتضية لحجية احدهما ويلزم حجية القياس والاستحسان عند موافقتهما للدليل المعتبر
بل يلزم منه حجيتهما في نفسهما غاية الامر عدم نهوضهما بدفع ما يعارضهما كالاصل مع انهم منعوا عن حجيتهما على الاطلاق وكذا الكلام فيما عداهما
من الادلة التي ثبت عدم اعتبارها شرعا كخبر الفاسق عند من يقول به الثالث ان الاثم انسداد باب العلم بالنسبة الى موارد القياس ونحوه
لانا نعلم حرمة العمل بمؤديه فنعلم ان حكم الله غيره وان لم يعلم اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان كان مؤداها نفس مؤداه
يعني ان الظن القياسي مثلا اذا اقتضى حكما من الاحكام فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس وان كان صحيحا من حيث كونه مؤدى
دليل آخر وح فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم انسداد باب العلم فيه وفيه ايضا نظر لانه ان اراد بالعلم ببطلان الحكم من حيث كونه
مؤدى القياس العلم ببطلان نفس الحكم الحيثية اعني تادية القياس كما هو الظاهر من بيانه فهذا راجع الى العلم بعدم كون القياس حجة ولا جدوى
له في دفع الاشكال كيف ومبنى الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وان اراد العلم ببطلان نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام
دليل آخر الرابع المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس مثلا ضرورة في زمن انسداد باب العلم اقول ان اراد مجرد المنع من كون تحريم العمل
بالقياس في زمن انسداد باب العلم ضروريا فمع تسليمه لا يجدي في دفع الاشكال اذ يكفي في وروده ثبوت التحريم ولو بالدليل وان اراد
المنع من حرمة العمل بالقياس هنالك كما هو ظاهر كلامه بل صريحه فهو عند اصحابنا الامامية غلط واضح وخطاء فاحش قد صدرت مثل هذه المقالة

الواهية عن ابن الجنيد فقيل ان الشيعة تبرّئت عنه حتى انّه لم يستطع المقام بينهم فخرج من بلادهم ثمّ استبصر وتاب ورجع اليهم وبالجملة لا يرتاب
احد من اصحابنا في بطلان العمل بالقياس والاستحسان ما دامت الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربعة وغيرها موجودة يمكن المراجعة اليها وان
قدر ان شيئا منها ليس بقطع ومنع قيام ضرورتهم على ذلك مكابرة جلية لا يليق بالالتفات اليه واما تنزيله للاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس على
المنع من التشريع والبدعة والاستقلال في الحكم لا تقضاء العلة وذلك لانّ الشارع حكمه كذا لاجل العلة كما في العمل بالخبر فغير خفية ما فيه ثمّ اقول بل التحقيق في
الجواب ان بقي انسداد باب العلم وبقاء التكليف انما يقتضي حجية الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها عند الانسداد من حيث انها ظنون لا دليل على عدم
حجيتها لكن وهذا مطرد في جميع موارده وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان انما حكم لانه يحكم على العنوان العام ثم يطرء عليه التخصيص والذي يكشف عن ذلك
ان العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم وبقاء التكليف بجواز العمل بكل ظن حتى بالظنون التي علم عدم جواز التعويل عليها ولو بعد انسداد باب العلم
بل بما عدا ذلك من الظنون المحتملة الحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغي له ان يقول بحجية اقوى الامارات التي لا دليل
على عدم حجيتها سواء افاد الظن الفعلي مطلقا او بعد قطع النظر عن معارضة ما ثبت عدم الاعتداد معارضته واعلم انّا لو الزمنا بانسداد باب
العلم الى الاحكام مع بقاء التكليف بها فلا نحتاج الى ان نقول بان قضيته ذلك عقلا وجوب العمل بالظن فيها واقعا وح فيشمل المنع من العمل
ببعض الظنون كالظن القياسي وشبهه وان قلنا بان قضيته ذلك وجوب العمل بالظن ظاهرا لم يشمل المنع من العمل ببعض الظنون بقيام دليل على المنع
كسائر الاحكام القطعية الظاهرية كالبرائة وشبهها وقد عرفت مما حققناه ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهري فلا اشكال في المنع من
العمل بالقياس وشبهه فيرجع في مورده بحكم العقل الى الاقرب الى الواقع وان لم يكن ظنا فعليا ويظهر من اشكال الفاضل المعاصر في اخراج الظن
القياسي والتجائه الى منع حصول الظن به تارة ومنع بطلان حجيته اخرى ونحو ذلك مع الوجوه المتقدمة توهمه للوجه الاول وهو كما ترى وكيف كان
فالمعتبر على الاول كل امارة مفيدة للظن وعلى الثاني كلما اقرب من الامارات التي لا دليل على عدم حجيتها في النظر الى اصابة الواقع اي ما لا اقرب منها
في الواقع سواء افاد الظن او لا والفرق بين ان يعتبر الامارة على احد هذين الوجهين وبين ان يعتبر على وجه التعبد ان الامارة المعتبرة على
التعبد لا يعتبر فيها افادتها الظن ولا كونها اقرب في النظر الى الواقع وان فرض حصوله فليس الحكم بالحجية منوطا به بل كان من المقارنات الاتفاقية كما في العمل
باصل البرائة والاستصحاب بخلاف الامارة المعتبرة على احد هذين الوجهين فان حجيتها منوطة بالوصف المعتبر فيها من الظن او الاقربية ومن هنا
يتضح ضعف ما ذكره الفاضل المعاصر المذكور حيث زعم ان القول بحجية الفتوى في حق المقلد تعبدا اخذا مما اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت فان
قول الميت قد يفيد الظن فلا يحصل من فتوى الحي فيكون الرجوع اليه تعبدا لعدم اناطته بحصول الظن وان ذلك ينافي احتجاج بعض الاصحاب على تقديم
الافضل والاورع بكونه ارجح واقوى من المفضول ووجه ضعفه انه لا يكفي في كونه امارة تعبدية عدم اناطة حجيتها بحصول الظن لا بالاقربية بل التحقيق
ان المنشأ في ذلك ما نقرره من قيام الاجماع والضرورة ودلالة الكتاب والسنة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من غير اناطة بوصف الظن او
الاقربية في نظره هذا مع ان المفتي موضع وفاق واما مع تعدده واختلافهم في الافضلية والاورعية فربما يوهم كلام بعضهم انه يأخذ بما هو الاقوى
والارجح في نظره في اصابة الحكم وانه قول الافضل والاورع وهذا مع بطلان كليته لا يخفى لا ينافي كونه تعبديا بالمعنى الذي ذكره اذ لا يلزم من تقديم الاقوى
والارجح من اقوال المفتين اناطته بالظن الفعلي مع احتمال ان يكون المراد كون قول الافضل والاورع اقوى وارجح في لحوق الحكم بالحجية له فلا ينافي

كونه تعبديا

كونه تعبديا اصلا بل يكون الترجيح تعبديا كاصل التقليد كما في تقديم بعض البينات على بعض عند التعارض فان وجوه الترجيح فيها تعبدية كاصل
حجيتها ثم ان قلنا بان حجية خبر الواحد تعبدية مطلقا فلا كلام وان قلنا بان حجيته ليست تعبدية فقد استشكل الفاضل المذكور من جهة منافات ذلك
لعدم حجية القياس اذا لم يفد الخبر الظن وافادة القياس فان القول بان الخبر حجة وان لم يفد الظن قول بحجيته تعبدا واجاب عنه اولا بمنع افادة القياس الظن
لا سيما اذا عارضه خبر وثانيا بانا لا نعمل بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل بهذا وعدم حصول الظن بذلك بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير ولو اخترناه
العمل بما هو مقتضى القياس فليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير اقول اذا قلنا بحجية خبر الواحد لا من باب التعبد لم يوجب ذلك ان يكون
حجيته لحصول الظن الفعلي به خاصة بل الاعم منه ومن الظن الشأني ففي الفرض المذكور لو لم يكن احتمال ثالث بان كان نا على طرفي النقيض او كان
الاحتمال الاخر معلوم البطلان قدم الخبر على القياس لانه لو لوحظ في نفسه وتجرد النظر عن القياس كان مفيدا للظن ولو كان هناك احتمال اخر لامارة اخرى
معتبرة قدم الاقوى منهما ومع التكافؤ بني على التخيير بينهما ولا يلتفت الى القياس على التقديرين لان ما ثبت عدم حجيته ينزل وجوده منزلة العدم في عدم
الاعتداد به واما الوجهان اللذان اجاب بهما فهما مكان من الضعف اما الاول فقد مر ما فيه واما الثاني فلانه ان بني على ان قضية الانسداد
حجية كل ظن فعلي واقعا فهذا ينافي القول بعدم حجية القياس المفيد للظن وان بني على حجيته ظاهرا كما مر في الوجه الثاني من الوجهين فقد عرفت ان مقتضاه
حجية ما لا دليل على عدم حجيته من الظن الفعلي ثم الاقرب اليه فيجب على هذا التقدير ان يعمل بالخبر ويترك القياس ولو ادعى ان مقتضاه حجية الظن الفعلي الذي
لا دليل على عدم حجيته خاصة فحيث يتعذر يبني على التخيير ولا يعتبر الظن الشأني وضعفه واضح لانه اذا كان في مقابل الظن الفعلي الغير المعتبر امارات
واخبار متعارضة مختلفة بالقوة والضعف فان التزم بالتخيير بين الكل لزم الحكم بمساوات المرجوح مع الراجح وقد كان مبنى الدليل العقلي على خلافه وان
اعتبر التخيير بين مؤدي القياس واقوى تلك الامارات خاصة ففيه ان الظن القياسي بعد دلالة الدليل على اعتباره متساوي وجوده وعدمه فكيف
يرجح مورده على المورد والذي دل الامارة الضعيفة عليه وايضا لو فرض معارضة الامارة الضعيفة مع القياس فلا بد من التزام التخيير فيه ايضا فلا وجه
لعدم اعتباره عند معارضة الامارة الاقوى معها الثاني انه لو تم ما ذكر لزم من ثبوته نفيه وذلك لان مقتضاه حجية كل ظن لم يثبت عدم حجيته
من الشرع بالخصوص والمظنون من الطريقة المتداولة بين الاصحاب عدم حجية كل ظن ما لم يثبت حجيته بالخصوص وبعبارة اخرى قضية ما ذكر
اصالة حجية الظن بعد انسداد باب العلم والمظنون من الشريعة اصالة عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم وذلك لان طريقة اصحابنا
قديما وحديثا جارية على اقامة الدليل على حجية كل ظن عولوا عليه وركنوا اليه ولم يكتفوا فيه بمجرد كونه ظنا لم يقم دليل على خلافه يعرف ذلك منهم بالتتبع
في مظان كلماتهم ومطاوي مباحثهم وهذا ان لم يفدنا القطع باصالة عدم حجية كل ظن بعد انسداد باب العلم فلا اقل من ان يفيدنا الظن
بذلك لكونها شهرة قريبة من الاجماع معتضدة بعموم الآيات والروايات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن مطلقا وح فان كان
الاصل في كل ظن ان يكون حجة كان الاصل في كل ظن ان لا يكون حجة واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان الظاهر من طريقة الفقهاء العمل بكل
ظن ما لم يقم دليل على خلافه فان اراد به فقهائنا كما هو الظاهر فتوجه المنع اليه جلي كما يظهر من تعرضهم لشروط قبول خبر الواحد اذ لو كان العبرة بافادة
الظن لما كان لذكر تلك الشروط والحكم بعدم جواز العمل بفاقدها على الاطلاق وجه لظهور ان الظن لا يدور مدارها واضعف من
ذلك تنزيله لتعرضهم للبحث عن حجية خبر الواحد بالخصوص على ان الغرض اثبات حجيته عند عدم انسداد باب العلم وللبينة على عدم قيام

دليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس اذ لا خفاء في ان سياق كلماتهم واعتنائهم بمباحث المقام مما لا يساعد على ذلك بل التحقيق في الجواب على
ما فهم ان يقال ان البرهان المذكور على اصالة حجية الظن مفيد للعلم بها فيمتنع حصول الظن بخلافه من امارة لامتناع تعلق العلم والظن بطرفي النقيض
واما ان من اصحابنا لم يعولوا على هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلا بد من ان يكون ذلك لتمكنهم من العلم او الطريق العلمي اليها والتقدير في
حقنا عدم التمكن فلا يكون حكمنا مساويا لحكمهم هذا ولا يخفى ما فيه مما مر في الوجه الاول الحادي عشر ما استدل به العلامة في النهاية وغيره وهو ان
خبر الواحد مفيد للظن ولو لم يجب العمل لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظاهر البطلان يعني على تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم جواز الاخذ
بالموهوم الذي هو الطرف المرجوح في النظر وحيث انه على الظن الذي هو الطرف الراجح في النظر وترجيح المرجوح على الراجح قبيح بالضرورة ولا يخفى ان
هذا الدليل بظاهره ظاهر الفساد للقطع بان الشارع لم يعتبر كثيرا من الظنون في الموضوعات والاحكام فكيف يكون ترك الاخذ بالمظنون
قبيحا مطلقا فالوجه ان يجعل مبنيا على ما عدا المقدمة الاخيرة اعني قرينة الظن الى العلم من غيره من المقدمات المذكورة في الدليل المتقدم فيرجع محصوله
الى ان التكليف بمؤدى الادلة او بالاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم اليها منسد كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع
التكليف بغير المقدور فيجب التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد والا لزم ترجيح المرجوح وهو ظاهر البطلان فيكون المغايرة بين الدليلين بمجرد
المغايرة في احدى المقدمات اقول ان قرر الدليل المذكور على حجية الظن في الادلة استقام وكان قريبا من الوجه الذي قررناه وان قرر دليلا
على حجية الظن في الاحكام اتجه عليه ما اوردناه على التقرير الثاني فان قيل لا نم ان ترجيح المرجوح في النظر على الراجح فيه قبيح وانما المسلم قبح ترجيح المرجوح
بمعنى القبيح على الراجح بمعنى الحسن وليس المقام منه على انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مطلقا وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد
العقلية لا تقبل التخصيص مع انه معلوم الفساد قلنا اما المنع المذكور فمكابرة فان الضرورة قاضية في الفرض المذكور برجحان العمل بالطرف
الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا واما النقض بصورة معارضة الدليل الشرعي فمدفوع
بما مر من ان حكمنا هنا ظاهري مقيد بصورة عدم انكشاف الخلاف كالحكم بالبراءة حيث لا دليل على الاشتغال فلا يلزم التخصيص فيه هذا وبعض المعاصرين
بعد ان فسر الترجيح في عبارة الدليل بالاختيار قال والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول
بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم والمعنى ان
القول او العمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار
القبيح انتهى ملخصا اقول لا يخفى ما في تاويله مع ضعف تعليله اما الاول فلان تفسير الراجح والمرجوح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعتبار الترجيح
فان جعله اختيارا لا يكون بالقول لكونه من مقولة الرأي والعمل ثم تفسيره الرجحان الذي هو مبدأ الاشتقاق باستحقاق فاعله المدح والذم غير سديد لانه
بهذا المعنى مبدأ لاشتقاقهما بمعنى اخر ومنه المرجوح في قوله القول او العمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم عطفه والذم على المدح في تفسير الرجحان
لا يتم الا بتعسف واما الثاني فلانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان المشابهة على تقدير تسليمها لا تقتضي المشاركة في الحكم والعينية ممنوعة فان المعتبر
في الصدق والكذب بموافقة الواقع ومخالفته دون الاعتقاد فان قلت نعم لكن المدار في الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلت لا نم حسن القول
المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق هذا وقد يعترض على الدليل المذكور بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء او العمل عند عدم

القطع وهو

القطع وهو مم اذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا والاجماع المدعى عليه مم لمخالفة الاخباريين فيه ومصيرهم الى وجوب التوقف والاحتياط وضعفه واضح
اذ وجوب الافتاء عند عدم القطع على التفصيل الاتي والعمل ضروري ومخالفة الاخباريين غير قادحة اذ دعواهم حصول القطع بالاخبار
المدونة في الكتب الاربعة مما سننبه على فساده بما لا مزيد عليه وعلى تقدير مخالفتهم له فهم محجوجون بالاجماع والضرورة ووجوب التوقف ان كان بالنسبة
الى الحكم الظاهري فغير معقول مع انه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى الواقع فغير مفيد والالزام بالاحتياط مع انه
قد يتعذر في بعض الموارد حرج وضيق منافي لما دل على نفيهما عن الشريعة مع انه لا قطع بالبرائة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط
وترك الافتاء بخلافه بالكلية ان لم يقطع بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا الثاني عشر ان مخالفة خبر الواحد مظنة
الضرر والاحتراز عن الضرر المظنون واجب فيجب العمل بمقتضاه وقد اورد عليه تارة بمنع الصغرى لان علمنا بان الشارع لم يكلفنا بما لا
نتمكن فيه من تحصيل العلم يؤمننا واخرى بمنع الكبرى لان الضرر يقتضي اولوية الاحتراز محافظة على الاحتياط دون وجوبه ولو سلم فانما يسلم
في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما يستقل بالاول دون الثاني والجواب اما
عن الاول فبان الدليل مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالاحكام ومع ذلك فلا علم بعدم التكليف فيما لا نتمكن فيه من العلم هذا اذا اريد من
العلم الابتداء واما اذا اريد به العلم في الجملة ولو من جهة كون الطريق علميا ولو ظاهريا فالايراد المذكور مما لا مدفع له لظهور انا لا نعلم بعد انسداد
باب العلم الى الاحكام وبقاء التكليف بها في حقنا مطلقا بل بشرط مساعدة طريق اليه نعلم بحجيته ولو بملاحظة انسداد باب العلم فيتوقف ثبوت الضرر
بمخالفة المظنون وجوبا او تحريما على ثبوت حجية الظن بذلك عندنا فاذا توقف ثبوت حجية الظن بذلك عندنا على ثبوت الضرر كان دورا واما عن
الثاني فبان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر المظنون مطلقا على انه لو ثبت الجواز في المقام يثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل ومنع استقلال العقل
بامر المعاد غير مسموع مع انه يكفي في المقام مجرد ظنه وان كان مكابرة ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لا يقتضي التعويل على الظن في الادلة
لكنهم قرروا الدليل المذكور على حجية الظن في الاحكام ويعرف ما فيه مما مر ثم يرد على هذا الدليل وسابقه ما مر من الاشكالين والجواب الجواب واعلم ان
بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقلي الدال على حجية الظن بعد انسداد باب العلم اوفى في اثبات ما هو المطلوب من القول بحجية خبر الواحد
من الادلة المتقدمة لان تلك الادلة انما تدل على حجية المراد بخبر الواحد دلالة المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع
دون ما يفهم من لفظ المجرد وفيه نظر لان النبأ والانذار يصدقان على ما يستفاد من كلام المنذر سواء كان بطريق النص او الظهور و
الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ عند خلوها عن المعارض مطلقا كما مر واعلم ايضا ان الادلة المتقدمة على حجية خبر الواحد ليست متحدة المفاد
فان منها ما يقتضي حجيته تعبدا كالآيات والاخبار ومنها ما يقتضي حجية ما كان مفيدا للظن الفعلي او الشأني او ما كان حجة مظنونا من الادلة
المحتملة للحجية كدليل الانسداد ومنها ما يقتضي حجيته في الجملة كالاجماع والسيرة وزعم الفاضل المعاصر ان اية النفر واية النبأ يدلان على حجية
الخبر المفيد للظن من جهة افادته له وفساد هذا الوهم في اية النفر واضح لان الانذار عبارة عن الاخبار باصابة المكروه والحذر عن امر عبارة عن
الاجتناب عنه وهما لا يجامعان الشك بل الوهم ايضا واما في اية النبأ فربما كان فيه نوع خفاء نظرا الى اناطة قبول خبر الفاسق فيها بالتبين و
هو ظهور الحال فيصدق على المظنون لصدق الظهور عليه ايضا لا ريب ان خبر العادل لا يفيد غالبا الا الظن وقد دل مفهوم الآية على قبوله فيكون المراد

بالتبين في خبر الفاسق بما لم يبلغ به درجة خبر العادل في افادة الظن وايضا تعليل الامر بالتبين باصابة قوم بجهالة يدل على قبول خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا
جهالة على تقديره اذ الظان بالشيء ليس بجاهل له وايضا التقدير مجازا فان تصيبوا او لا خوف على تقدير الظن وفساد هذه الخيالات مما لا يكاد يخفى على من له
انس بالعلم لكن لا باس بالتنبيه عليه فنقول اما الاول فلان التبين حقيقة في طلب العلم لا في طلب الظن ولهذا يقبح ان يقال ما تبين عندي هذا
الامر ولكني اظنه فينتفي التبين حقيقة مع اثبات الظن وكذلك لفظ البيان والبينات والمبين ونحو ذلك وكذلك الظاهر والظهور واطلاق الظهور على
الظن اصطلاح مستحدث ولو سلم ان مفهوم الظن اعم منعنا المساواة بين المفهومين واما الثاني فلان الآية على تقدير دلالتها بالمفهوم على حجية
خبر العادل لا دلالة لها على ان حجيته من جهة افادته للظن حتى يسري الى خبر الفاسق المفيد للظن بل للتعبد كالآيات الدالة على حجية الشهادة ومما يؤكده
ان خبر الفاسق غالبا يفيد الظن كخبر العادل وان كان اقرب بالنسبة اليه ومع ذلك فلا وجه لاطلاق القول بحجية خبر العادل وعدم حجية خبر الفاسق بل كان ينبغي ان يقال
ان جاءكم خبر لا يفيدكم الظن فتبينوا او ما يفيد هذا المفاد واما الثالث فلان الجهل نقيض العلم فالظان جاهل قطعا كالشاك والمتوهم ولا يرد خبر العادل
لا يفيد العلم غالبا فعلى تقدير اعتبار المفهوم لا يستقيم التعليل لجريانه في خبر العادل ايضا لان العمل بالطريق المعتبر شرعا عمل بالعلم قطعا وان كان
بالنسبة الى الظن كالعمل بالشهادة ونحوها فلا يجري فيه التعليل اعني العمل بجهالة واما الرابع فلان التقدير كراهة ان تصيبوا وتقدير المجاز فيه غير مناسب
للمقام وزعم ايضا ان اخبار العلاج مفيدة لحجية الخبر المفيد للظن الفعلي وهو ايضا كما ترى لان تلك الاخبار وان نزلت على ظاهرها كان المستفاد منها الترجيح باحدى
الامارات المذكورة فيها تعبدا واين هذا من دعوى دلالتها على حجية خبر الحاصل الواحد من حيث افادته للظن وان نزلت على ان المقصد منها ترجيح
الاقوى من المتعارضين بتلك الوجوه ونظائرها فهذا لا يقتضي حجية ما يفيد منها الظن الفعلي من حيث افادته له فضلا عن افادة ذلك بالنسبة الى
الاخبار الغير المتعارضة لان الخبرين المتعارضين اذا عارضهما امارة غير معتبرة كالقياس لم يندرجا في عموم تلك الاخبار في وجوب الاخذ بما هو اقوى منهما
مع عدم افادة شيء منهما للظن الفعلي حجة المانعين امور الاول الآيات التي تضمنت النهي عن اتباع الظن والذم عليه كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
فان ما للعموم فيتناول المقام ايضا وقوله جل شانه ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عز وجل وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
الى غير ذلك من الآيات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن وظاهر ان اخبار الآحاد لا يفيد الا الظن على ما هو المفروض في محل البحث فيندرج في الظن المنهي عن
اتباعه والجواب اما اجمالا فهو ان هذه الآيات على تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن انما يتناول الظن الحاصل من خبر الواحد بالعموم او
الاطلاق فهي معارضة بالآيات التي دلت على جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيتعين تخصيصها وتقييدها بها فان قيل النسبة بين الآيات
الواردة في المقامين عموم من وجه لان الآيات الدالة على قبول خبر الواحد يتناول الخبر المفيد للعلم وغيره كما ان الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن
تتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره فيبقى ترجيح تخصيص الثانية بالاولى مجردا عن المرجح قلنا لا خفاء في ان خبر الواحد غالبا لا يفيد العلم فتنزيل
الآيات الدالة على حجيته مطلقا على صورة افادته للعلم تنزيل لها على الفرد النادر بخلاف العكس وكفى بمثله مرجحا في مثل المقام مضافا الى الادلة السابقة
سلمنا لكنهما يتكافئان حينئذ فيتساقطان فيبقى بقية الادلة سليمة عن المعارض سلمنا لكن تناولهما لجميع الازمان والاحوال من باب الظهور دون
القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما اسلفناه من الادلة القاطعة على حجية الظن عند انسداد باب العلم فيتعين تخصيصها بها والتحقيق انه لا معارضة
بين تلك الآيات لان ما دل منها على جواز العمل بخبر الواحد لم يدل على جوازه من حيث كونه مفيدا للظن بل من حيث كونه خبرا واحدا وما دل

على عدم

على عدم جواز العمل بالظن انما يدل على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظنا لا من حيث كونه خبرا واحدا فلا منافاة بين حرمة التعويل على الظن الحاصل من
خبر الواحد وجواز التعويل على نفسه كما في الشهادة واخبار ذي اليد ونحو ذلك فان التعويل على الظن الحاصل منها تشريع محرم وعليها من حيث انفسها
واجب معتبر واجاب عنه بعض المعاصرين بان مفاد هذه الآيات حرمة العمل بالظن مطلقا فان صح لزم حرمة العمل بها ايضا لان مفادها لا تزيد على الظن و
ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وفيه نظر لان المتبادر من النهي عن العمل بالظن على تقدير كونه ظنيا النهي عن العمل بما عداه من الظن مع ان تعميم حكمه الى نفسه يوجب
اللغو الممتنع صدوره عن الحكيم على ان المقصد ليس منع حجية كل ظن بل الظن الغير الكتابي او الظن الحاصل من خبر الواحد لقيام الاجماع على حجية الظن
المستند الى ظاهر الكتاب في حق المجتهد حيث لا يعارضه ما يثبت حجيته عنده كما هو الشان في كل حجة ظاهرية واما تفصيلا فنقول الحكم في الآية الاولى مختص
بالنبي صلى الله عليه وآله وتعميمه الى غيره يستدعي دليلا وهو في المقام منتف ويمكن دفعه بادلة التأسي مع ان عموم الآية مبني على ان يكون ما موصوفة لا موصولة وهو
غير معلوم ذكره بعض المعاصرين وهو ضعيف لان الآية على التقدير الثاني ايضا يفيد العموم لان عموم الموصولة افرادي لا مجموعي وآيات الذم انما وردت
في حق الكفار حيث عولوا على الظن في اصول دينهم فلا يدل على تعميمه الى الفروع والفرق بين المقامين غير خفي فالمناط ممنوع ويمكن دفعه بان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المورد مع ان بعض الآيات ظاهرة او صريحة في الاحكام كقوله جل شانه قل آلذكرين حرم ام الانثيين الى قوله نبئوني بعلم ان كنتم صادقين وقوله عز ذكره قل ان
الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وقوله تبارك اسمه انما حرم ربي الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك والمراد
بالعلم في الآية الاخيرة ما يتناول الظن لشيوع اطلاقه عليه لا المختص باليقين وبهذا يجاب عن الآية الاولى ايضا وفيه انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا
لقرينة وقد يجاب عنها بان الخطاب فيها شفاهي فلا يتناول غير الحاضرين لمجلس الخطاب او غير الموجودين زمن الخطاب الا بالاجماع وثبوته ممنوع في محل النزاع و
يمكن دفعه بالتمسك في تعميم الحكم بالروايات الدالة بعمومها على التعميم ان ثبت خروجها عن حد الآحاد والا لا يؤدي حجيتها الى عدم حجيتها ويمكن ان يجاب
ايضا بان هذه الآيات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته اذ العمل بالظن الذي قام قاطع على حجيته راجع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل
القاطع فاذا دلنا امارة على وجوب العمل بها قاطع على حكم واقعة فاتباعنا لها اتباع للقطع وقول بمقتضاها قول بما نعلم ويؤيد ذلك في الآية الثانية
انها وردت ذما على الكفار في اتباعهم الظن ولا ريب انهم كانوا يتبعون ظنونا لا قاطع لهم على حجيتها مع انه لا معنى للذم على اتباع الظن المقطوع
بوجوب اتباعه ولهذا الكلام وبعض ما تقدم مزيد بيان ياتي في مبحث الاجتهاد الثاني الاخبار الدالة على حرمة العمل بغير العلم كالموثق اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي آخر لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه الحديث وفي الحسن ما حق الله تعالى
على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون الى غير ذلك والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم تواترها بالمعنى انما تدل على تحريم القول و
العمل بغير العلم ولا ريب ان العمل بما قام على جواز العمل به قاطع عمل بالعلم وان لم يكن في نفسه مفيدا للعلم كما في العمل بالشهادة واخبار ذي اليد وظاهر اللفظ
وغير ذلك مما قد بينا الادلة المفيدة للعلم بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار الثالث الاجماع حكاه السيد في جواب المسائل التبانيات
فقال انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة و
لا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه
الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبدنا الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس

في الشريعة وخطره وقال في المسئلة التي افردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل
لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم فان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من
شعارهم الذي يعلمه منهم كل من خالطهم واجاب في الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع وتقول انما عمل باخبار الاحاد
المتأخرون الذين لهم يتجشم التصريح بخلافه والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على
الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك كذا نقل عنه في لم والجواب ان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم تقل بتحققه
على خلافه ونقل السيد ره غير خارج عن كونه خبرا واحدا فنفي التعويل عليه نقض لدعواه على ان حكايته معارضة لحكاية الشيخ الاجماع على خلافه حيث قال
في العدة على ما نقل عنه واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا عن طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي ص
او عن احد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل
على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة فاني وجدتها
مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان احدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوا
من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من
عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما
لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم ع لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم
من حالها انها لا ترى العمل فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم
في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا
وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى بالقياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وفي كلامه هذا تعريض لمقالة السيد ره كما لا يخفى على
الفطن العارف ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه السيد ره على المنع فهو انما يتجه بالنسبة الى زمن التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع
كزمنه لقرب عهده بصاحب الشريعة وتوفر الامارات عنده وقد نبه على ذلك حيث قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا ع فيه بالاخبار
المتواترة المتظافرة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول على اجماع الامامية وفي سائر المختلفات يرجع الى التخيير بين الاقوال انتهى ولا خفاء في ان ما ادعاه
من معلومية معظم الفقه بالضرورة من المذهب لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جملة طرق العلم منسدة في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام
فلا يتمشى الاجماع المذكور اليه وقد اعترف السيد ره في مسئلة الامر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه ان الظن يقوم مقام العلم عند انسداد الطريق
اليه وهذا التزام منه بوجوب العمل بالظن في امثال زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره اخيرا من التخيير بين الاقوال عند انقطاع طريق
العلم اذ قضية ما ذكره هناك وجوب الرجوع الى الطرق الظنية ثم ان بعض المتأخرين رام الجمع بين الاجماع الذي حكاه السيد ره والاجماع
الذي حكاه الشيخ ره لتنافيهما مع تقارب عهدهما فنزل كلام الشيخ على حجية الاخبار التي يقطع بصدورها عن المعصوم قطعا عاديا بمعنى ما يطمئن
به النفس بصدورها عن المعصوم قال وهذا مراد السيد ره لانه معناه عرفا ولغة واطلاقه على ما لا يحتمل النقيض عقلا مبني على اصطلاح علماء المعقول

ذرعم ان

ذرعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدول والثقات مما يفيد العلم العادي بصحتها واستشهد على ذلك بانه اذا اخبرنا ثقة بما يستند الى مشاهدة
او سمع وجدنا انفسنا ساكتة وركونا الى خبره وهذا معنى العلم العادي واستخير بانه تكليف بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ نص في
حجية الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر تجردها عن القرائن المفيدة للعلم وافرد ذكر الاخبار المحفوفة بالقرائن مع انها لو كانت مقطوعة الصدور عنده
لما كان لاحتجاجه على حجيتها بالاجماع معنى لتساويهما في الظهور والحجية كما لا يخفى ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما زعمه صاحب لم من انه لم يظهر من الشيخ ره
مخالفة للسيد لقرب عهده بزمان المعصومين ع ووجود القرائن المعاضدة كما ذكره السيد ره وبذلك علل العلامة حيث نسب الخلاف الى الشيخ
ونزل على ذلك ما ذكره المحقق من ان ما استفاد من كلام الشيخ تعويله على هذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب دون مطلق الخبر وان
كان الراوي عدلا امينا واستخير بان كلام المحقق محتمل لا التفات الى ذلك ثم دعوى افادة الخبر الواحد الثقة للعلم في نفسه مما يخالف البداهة والعيان ويكذبه
صريح كل وجدان لا سيما اذا تعددت الوسائط وخصوصا اذا كان الاخبار عن المطالب العلمية مع ما نرى من كثرة الاختلاف في توفر اسباب الخلط و
الاشتباه على ان وثاقة كثير من الرواة مما لا قطع للشيخ ظاهرا بها فكيف يقطع بما يتفرع عليها ولو كان خبر الثقة في نفسه مفيدا للعلم لجرى الطريقة
على قبول قول الشاهد الواحد الثقة بل قول المدعي وحده اذا كان ثقة وقد يعتذر للسيد بانه اعتمد فيما ذكره على اوائل المتكلمين من اصحابنا والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقتهم فغفل وعمم الدعوى وان الشيخ نظر الى مسلك الفقهاء والمحدثين من اصحابنا وطريقتهم جارية على العمل الرابع ان الظن
الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن الحاصل من اجل البراءة فيتكافئان فلا يبقى وثوق بالخبر والجواب ان الاصل بمجرده لا يفيد الظن بالبراءة لا سيما
اذا ورد في مقابلته خبر يعول عليه والى هذا يرجع ما قيل من ان الظن الحاصل من الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح لمعارضته
الخامس انه حيثما يوجد خبر واحد فهناك يجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوعه فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى والجواب ان مجرد التجويز
لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهوما بعيدا كما هو محل البحث السادس ان النبي ص توقف في العمل بخبر ذي اليدين حيث قال اقصرت
الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبره به وذلك يدل على عدم قبول قول الواحد والجواب ان الرواية المذكورة مخالفة لما تحقق عندنا من امتناع
السهو والنسيان على النبي ص فهي مطروحة لانتفاء شرط القبول في حقها ولو سلم فلا ريب في ان خبر الواحد انما يقبل مع اجتماعه لشرائط القبول ولعل
بعضها كان مفقودا في حق المخبر كما يدل عليه قبول الخبر عند انضمام خبر الآخرين اليه فان ذلك لا يخرجه عن كونه خبرا واحدا مع ان المقصود اثبات حجية خبر
الواحد في الاحكام لا في موضوعاتها والرواية انما تدل على المنع في الثاني على ان التمسك بهذه الرواية مع كونها خبرا واحدا على عدم حجية خبر الواحد بظاهره
تدافع الا ان يكون المقصود الزام القائلين بحجيته ولا يخفى ما فيه **فصل** يشترط في قبول خبر الواحد بناء على جواز العمل به امور وهذه الشروط انما تعتبر عند من — شرائط خبر الواحد
قال بحجية خبر الواحد من حيث الخصوص كما هو المعروف بين اصحابنا سواء قال بحجيته من حيث كونه مفيدا للظن المخصوص او من حيث نفسه والفرق بينهما
عند التحقيق اعتباري اذ على الاول يراعى في وصفه بالحجية حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضه لم يثبت الاعتداد بمعارضه شرعا بخلاف على الثاني
وهذا انما يتم على القول بعدم انسداد باب العلم الى الادلة التي يجب علينا العمل بها اجمالا وتفصيلا وعلى القول بانسداد باب العلم اليها بناء على ما اخترناه
من ان قضية ذلك فتح باب الظن في معرفة الادلة واما على ما بنى عليه جماعة من متأخري المتأخرين من حجية خبر الواحد من حيث كونه مفيدا للظن بالمطلق
فلا وجه لذكر هذه الشرائط الا ان يلتزموا بعدم حصول الظن من فاقدها فيكون المقصود بذلك تعيين موارد الظن وهذا على اطلاقه ممنوع قطعا وان الفقيه

لما اما قام دليل على عدم حجيته كالقياس والاستحسان وهذا على اطلاقه بعيد جدا ثم منها البلوغ فلا يقبل رواية الصبي وان كان مميزا بلا خلاف بين اصحابنا كما حكاه جماعة ووافقنا عليه اكثر مخالفينا واحتجوا عليه بان الصبي لا يتمكن من الضبط فلا وثوق بخبره وبان عدم قبول خبر الفاسق كما سيأتي يقتضي عدم قبول خبر الصبي بطريق اولى لانه باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه لا حاجز له عن الكذب بخلاف الفاسق فان له باعتبار التكليف خشية من الله فربما تحجزه عن الكذب ويمكن دفع الاول بان الصبي قد يكون ضابطا ومنعه على الاطلاق غير مسموع والثاني بان الحاجز عن الكذب لا ينحصر في الخشية منه تعالى بل قد يكون لسلامة الفطرة او طلبا للكمال او تنزها عن رذايل الفعال او طلبا للمثوبة والقرب اليه تعالى بمعاينة المقررة او خوفا من اصابة مكروه دنيوي او تفويت شرف اخروي مع ان دعوى وجود الخشية في الفاسق تم بالنسبة الى كثير من افراده كما يشاهد بالعيان بل الاولى لتحقيق ان يتمسك في منع قبول خبره بناء على الطريقة التي حققناها بعدم كونه مما يظن حجيته ان لم يقطع او يظن بخلافها واما على طريقة العاملين بمطلق الظن فلقيام الاجماع على عدم جواز العمل به فيستثنى من جملة الطرق كما يستثنى القياس وشبهه منها لقيام الدليل عليه ولو منع من تحقق المحصل منه فلا ريب في تحقق المنقول منه بخبر الواحد فان قلنا بحجية خبر الواحد في الاصول ايضا وجعلنا نقل الاجماع منه تم المنع والا فلا وذهب بعض العامة الى قبول خبر المميز قياسا له بجواز الاقتداء به ورد بمنع حجية القياس اولا وبمنع الحكم في المقيس عليه ثانيا وببيان الفارق ثالثا لتجويزهم القدوة بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم العبرة في هذا الشرط بالنسبة الى حال الاداء دون التحمل فلو تحمله صبيا واداه بعد البلوغ قبل اذا تحققت في حقه بقية الشرائط ولهذا رواية ابن عباس واضرابه ممن تحمل الرواية قبل البلوغ ولم يقف في ذلك على مصرح بالخلاف ومما يتمسك من الله عدم قبول الصدوق ره لما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن انما تحمله عنه حال صغره غير ثابت الثاني العقل فلا يعتبر خبر المجنون اتفاقا ووجهه واضح نعم لو كان ادواريا واخبر حال افاقته قبل ان استجمع لبقية الشرائط وكذا الحكم في النائم والمغمى عليه والسكران الثالث الاسلام والاجماع على اعتباره محكي في كلام الخاصة والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان انتحل الاسلام كالغالية والناصبة والمجسمة ومن انكر بعض الضروريات من غير شبهة او فعل ما يقتضي كفر فاعله من الاهانة والاستخفاف بالشرع واما تعويل الاصحاب على رواية هشام مع رميه بالتجسيم وتعويل بعضهم لرواية جابر الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك فمبني على ثبوت ذلك عندهم وقبول ما ثبت عنهم للتأويل لقيام امارة او دليل عليه وانهم انما عولوا من تلك الامارات كبقية الشرائط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض الموارد على رواية علي بن ابي حمزة مع رمي بعض له بالنصب واحتجوا على هذا الشرط بالاجماع وبقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ ووجه الدلالة ان الكافر فاسق في العرف المتقدم كما يظهر بالاستقراء وان اختص في العرف المتاخر بالمسلم الفاسق بجوارحه ويدل عليه قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ولئن سلم اختصاصه في العرف المتقدم به ايضا لدلت الآية على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة وفيه اولا ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا كانت العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو ممنوع والا لزم اختصاصه ببعض الفساق لحصول الوثوق بخبر البعض وهو خلاف المنطوق ومع ذلك لا يتم الحكم في كل كافر ويمكن دفعه بانه لما كان المناط في قبول الخبر حصول الوثوق بمجرده ولو غالبا وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولم يكن سبيل الى ضبط محل الوثوق منع من قبول قوله مطلقا والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيسري الحكم اليه وفيه ما فيه وثانيا ان الدلالة بمفهوم الموافقة انما تتم اذا كانت العلة وهي انتفاء الوثوق او الاعتماد بخبر الكافر اقوى من انتفائه بخبر الفاسق وهو ممنوع وانما المسلم المساوات واما ما يقال

من ان الاعتماد

من ان الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فيمكن دفعه بان المدار على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه فاكثرية الاعتماد بالنسبة الى بعض الافراد غير مفيدة والا وان يق تعليل الحكم بما ذكر مستفاد من مساق الآية فهي بمنزلة منصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا او انه من باب تنقيح المناط وذكر افاضل المعاصرين في توجيه الاحتجاج بالآية وجها ثالثا وهو انا لو سلمنا عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من تبادر عدمه منه غاية الامر الشك فيه وحيث ان الحكم معلق على الفاسق الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه فاسقا واقعا وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول خبره ويشكل بانه يكفي في قبول قول الكافر عدم تبادره من الفاسق اذ اللفظ انما يحمل على ما هو المتبادر منه وكانه يريد انا لو سلمنا عدم العلم بتبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من العلم بعدم تبادر عدمه كما يدل عليه قوله غاية الامر الشك وح فيتجه الاشكال عليه بعدم اثباته للمدعى هذا والتحقيق ان الاستدلال بالآية لا يتم كما سننبه عليه فالوجه ان يتمسك بالاجماع المدعى على الاشتراط ان تم والا فان عول على ما حققناه من ان التعويل بعد انسداد باب العلم الى تعيين ما هو الحجة من الاخبار على الظن فلا ريب ان لا ظن بحجية خبر الكافر وان لم نظن بعدمها وكذا اذا قلنا بانسداد باب العلم الى الادلة واما على القول بحجية مطلق الظن في الاحكام بعد انسداد باب العلم فان قلنا بحجية نقل الاجماع في الاصول تم الاحتجاج به ايضا والا فلا محيص عن القول بحجيته اذا افاد منه الظن واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاجماع المنقول في المقام يضعف الظن الحاصل بخبر الكافر فغير سديد لان غاية ما يلزم منه عدم الظن بحجيته لا عدم الظن بما دل عليه الرابع الايمان ذكره جماعة ونسبه في المعالم الى المشهور ولم يثبت فلا يقبل رواية غير الامامي من المخالفين وغيرهم كالزيدية والكيسانية والفطحية والواقفية وذهب جماعة الى عدم اشتراط ذلك واختاره العلامة في احد قوليه وهو الاقوى لنا ان الشيخ قد نقل اتفاق الطائفة على العمل بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمن بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون فيكون اخبارهم من الطرق الظنية فيجب التعويل عليها واما على القول بجواز العمل بالظن في الاحكام فالتقريب واضح وربما يؤيد ما ذكرناه ما رواه الشيخ عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به احتجوا بعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اذ لا فسق اعظم من عدم الايمان واجيب تارة بان الاثم صدق الفاسق على غير المؤمن اذا كان متورعا في دينه ملازما لمذهبه ومحافظا على طريقته لا سيما اذا لم يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان غير الامامي اذا لم يكن موثقا لا نعول على خبره كما لا نعول على خبر الامامي الغير الموثق فالكف عن العمل بخبره الى ان يثبت وثاقته وتحرزه عن الكذب نوع تبين وتثبت وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان منع صدق الفاسق في العرف المتقدم على العاصي في الاعتقاد بمجرد محافظته في العمل على حسب معتقده وتحرزه عن الكذب بعيد لقضاء الاستقراء بخلافه مع بعد الفرض اذ الغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في افعال الجوارح ويتم الكلام في غير المقصر على تقدير تسليم وقوعه بعدم القول بالفصل واما في الثاني فلان الظاهر من التبين طلب البيان والظهور وذلك انما يصدق عرفا اذا حصل العلم بالصدق او ما يثبت قيامه مقام العلم شرعا والاول معلوم الانتفاء مع خروجه عن محل الفرض واثبات الثاني بالآية دور والتحقيق في الجواب بعد امكان المنع من عموم الآية للمقام من حيث ان اداة الاهمال على ما صرح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها متوجه الى المخاطبين المتمكنين من تحصيل الاحكام بالعلم او بطريق علمي ثبت عندهم قيامه مقام العلم وتعميمه في الاحكام الى غيرهم من فاقدي الوصف يتوقف على قيام دليل عليه من اجماع او نقل وانتفاء الاول في محل النزاع واضح وعموم الثاني لمحل البحث ممنوع ثم سلمنا لكن عموم هذه الآية معارض بعموم آية النفر فربما امكن ان يرجح عموم الثانية لاشعار التعليل في الاولى باختصاص حكمها

بالموضوعات ولا يقدح عدم صدق الانذار على حكاية ر واتما الاخبار على ما مر بيانه فيسلم عموم الآية الاولى اذ لا قائل بالفرق على انا نقول حيث
انبتنا بالبرهان المقدم وجوب التعويل على الظن في المقام عند انسداد طريق العلم وبقاء التكليف وبينا ان خبر غير الامامي الموثوق مظنون
الحجية على ما يظهر بالتتبع في طريقة السلف مضافا الى الاجماع المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الآية والرواية به كما يجب تخصيص عموم آية النهي عن اتباع الظن
ونظائرها به بناء على ان المراد اتباع ما مفاده الظن اذ مساق الكل واحد وهذا هو المعتمد لخامس العدالة ولنتكلم اولا في بيان معناها فنقول اختلف
الاصحاب في حقيقتها على اقوال الاول المعروف بين المتاخرين انها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والمروة وارادوا بالملكة الصفة الراسخة
التي يعسر زوالها ونبهوا بذلك على عدم العبرة بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وفسر التقوى جماعة من اجلاء الاصحاب باجتناب الكبائر والصغائر
وآخرون باجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر ثم اختلفوا في تعيين الكبائر فالمشهور على ما قط المصرح به في كلام بعض كل ذنب توعد الله
عليه العقاب في الكتاب العزيز واحتجوا عليه بجملة من الاخبار مشتملة على ان الكبائر هي ما توعد الله عليها النار او اوجب النار وهي لا تختص بكون التوعد
في الكتاب الآن ليستظهر منها ذلك بمساعدة الاطلاق والشهرة وكون المذكور فيها من المعاصي المتوعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب
كلها كبائر وانما تطلق الصغيرة عليها بالقياس الى ما هو اكبر منها وفي مجمع البيان نقل اجماع اصحابنا عليه واستشكل هذا القول بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ لا سيئة غير الكبائر على هذا القول واجيب بان من عن له ذنبان احدهما اكبر من الآخر ومالت نفسه اليهما
شق عليه الامتناع فترك الاكبر وارتكب الاصغر كان ترك الاكبر كفارة لفعل الاصغر كما لو عدل عن الوطي الى اللمس ومنه الى النظر وهذا على اطلاقه
غير مستقيم للقطع بان من لم يقتل جماعة فاقتصر على قتل بعضهم او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة بترك الاكبر
وربما يقوى في النظر ان الصغيرة هي المعصية التي عرف من الشرع سهولة الخطب فيها نظر الشارع وان ما عداها كبيرة ومنه يظهر ان
الاصل فيما ثبت تحريمه ان يكون كبيرة الى ان يثبت الخلاف وذلك يختلف باختلاف الافعال والاحوال ووضوح الحكم عند المكلف وخفائه فمثل
النظر الى الاجنبية من الصغائر ومثل شرب الماء المتنجس وشبهه عند الاضطرار الشديد الغير البالغ درجة الرخصة من الصغائر وكذلك بعض المحرمات
المختلف فيها اختلافا يعتد به اذا مال المجتهد فيه الى التحريم فارتكابه في خفه من الصغائر وكذا لو عول المقلد فيها على قول التحريم مع علمه بمصير غيره ممن
يعتمد بقوله الى خلافه وربما كان من هذا الباب العمل بالظن القوي الغير المعتبر شرعا في مقابلة الاستصحاب او شبهه المفيد للتحريم في بعض الموارد كما
لو ظن طهارة الماء المتنجس فشربه ولو فرض في هذه الصورة اتيانه بها للعدول عما هو اكبر منها كان الحكم المذكور فيها اوضح وقسم الشهيد الثاني
الاصرار الى فعلي وحكمي وفسر الاول بالمداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنسها بلا توبة والثاني وفسره بالعزم عليها بعد
الفراغ فعلى هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر بباله التوبة ولا العزم على فعلها لم تقدح في عدالته وقيل هو الاصرار على الصغائر عبارة عن الاكثار منها سواء
كان من نوع واحد او من انواع مختلفة وقيل هو المداومة على نوع واحد منها وربما قيل بان المراد بالاصرار عدم التوبة ولعل المراد عدمها مع الذكر
فيرجع الى احد الاقوال السابقة واما فعل المكروه وترك المندوب فلا يقدح في العدالة ما لم يبلغ درجة التهاون والاستخفاف فيدخل بهذا الاعتبار في
المحرم كما نبه عليه بعضهم والمراد بالمروة على ما صرح به جماعة اتباع محاسن العادات والتحرز من المباحات التي تنفر عنها النفس وتؤذن بدناءة فاعلها
كالاكل في الاسواق والمجامع والبول في الشوارع عند سلوك الناس ولبس الفقيه لباس الجندي والمضايقة اليسير الذي لا يناسب حاله ونقل الماء والاطعمة بنفسه ممن

لا يليق به

لا يليق به ذلك اذا كان عن شح وبخل وامثال ذلك ولا يذهب عليك ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والازمان والبلاد وقد يكون الفعل الواحد منافيا للمروة في حال دون
حال او في زمان دون زمان او في بلد دون بلد ثم حجتهم على اعتبار ملكة التقوى ما سياتي في صحيحة ابن ابي يعفور وغيرها واما المروة فلم نقف لهم فيها على حجة
ولهذا انكر بعض المتاخرين اعتبارها بالمعنى الذي ذكروه في العدالة لخلو اخبار الباب عنه وقال انه لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة وانما
هو مذكور في كلام العامة وتبعهم فيه العلامة وتبعه جماعة ممن تاخر عنه وينبغي القطع باعتبارها اذا كان في مخالفتها دلالة على ضعف العقل وقصور التميز المورث
لعدم الاعتداد بتقوى صاحبها وشهادته وما اشبه ذلك وربما ينبه على ذلك قول الكاظم ع في حديث هشام لا دين لمن لا مروة له ولا مروة
لمن لا عقل له واما ما ورد في بعض الاخبار من ان المروة اصلاح المعيشة وفي بعضها هي ان يضع الرجل خوانه بفناء داره وانهما مروتان مروة في الحضر
ومروة في السفر الحديث وفي بعضها ستة من المروة ثلثة منها في الحضر وثلثة منها في السفر الحديث فمحمول على بيان اظهر الافراد والاحوج الى البيان
بحسب مقام السؤال الا الانحصار كما يظهر من اختلافها في البيان مرتبة وعددا بل ربما كان ذلك صريح الرواية الاخيرة حيث دلت ان الستة من المروة
لا نفسها واما اذا لم يكن في مخالفتها دلالة على ذلك فاعتبارها غير واضح وان كان الاحوط مراعاتها الثاني ما حكي عن جماعة من المتقدمين من انها عبارة
عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان ايام النبي ص ولا ايام الصحابة ولا ايام
التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه واحتج لهذا القول بجملة من الاخبار اظهرها
الصحيح المروي عن ابي عبد الله ع حيث قال شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم الى ان قال
وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وفي حديث علقمة عن القائم ع لو لم تقبل شهادة المقترف للذنوب لما قبلت الا شهادة
الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر
وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومال الشهيد الثاني الى هذا القول وايده بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينتظم
الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعد والجواب المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلمت فانما تنسب
الى الصحابة والتابعين الذين لا عبرة بمذاهبهم وآرائهم والاخبار معارضة بما هو اشهر منها فتوى ورواية واقوى سندا او دلالة مع مخالفتها لمذهب
العامة على ما يدل عليه حكاية الشيخ وموافقتها للاصل والاحتياط ولظاهر قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر منه اعتبار صفة ثبوتية
في الشاهدين زائدة على كونهما من المسلمين بل الظاهر منه كونهما معتدلين في امر الدين والاعتدال فيه انما يتحقق بالمحافظة على فعل الواجبات
وترك المحرمات لا بمجرد عدم ظهور الفسق الا ان يجعل ذلك طريقا شرعيا الى معرفته فيتوجه المنع الى ثبوته ومفهوم القيد وان لم يكن معتبرا في نفسه
لكن قد يعتبر لمساعدة المقام عليه كما في المقام ولا يعارضه قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم لان المطلق يحمل على المقيد ولا اختلال في ذلك بنظام
الحكام لامكان تعويلهم على حسن الظاهر المستند الى المعاشرة ولو في الجملة او الاستفاضة او تعويل من علمت عدالته باحد الطريقين ولا يبعد
ان يكون مراد اهل هذا القول بعدم ظهور الفسق عدم ظهوره بعد معاشرة في الجملة وما في حكمها وفي بعض كلمات الشيخ ما يشير اليه فيرجع الى حسن الظاهر
وهو القول الثالث نعم ربما امكن الفرق بينهما في تعيين القدر المعتبر من المعاشرة الثالث حسن الظاهر والقول به معزي الى اكثر متاخري المتاخرين
والظاهر انهم يريدون بحسن الظاهر ان لا يظهر منه كبيرة بعد الفحص عن حاله والمعاشرة معه قدرا يعتد به في وصفه بحسن الظاهر عرفا وليس مرادهم

مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم لبعده عن ظاهر اللفظ ولرجوعه الى القول الثاني واظهر منهم انكاره واستدل لهذا القول بما رواه في الفقيه في الصحيح عن
ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف
وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين و
الفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب
عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبته على الصلوات الخمس وعدم تخلفه من جماعة المسلمين الا من علة فاذا سئل عنه في قبيلته
ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الى ان قال بعد
التأكيد على حضور الجماعة ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم ورواه الشيخ ايضا لكن بسند غير صحيح مع اختلاف يسير في
الفاظه والتحقيق ان هذه الرواية ظاهرة للمفيد في ان العدالة هي تجنب الكبائر بل ملكتها كما هو الظاهر من الآية وقد نبهنا عليه وان حسن الظاهر طريق
الى معرفة ذلك ويدل على الاول قوله ع يعرفوه بالستر والعفاف وقوله ويعرف باجتناب الكبائر بناء على ان الثاني بيان للاول وتوضيح له ولو
جعل ذلك كله وقوله ومن لزم جماعة المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول لا يتحاشون عن ذلك وان سامحوا في التعبير حيث فسروا العدالة بحسن الظاهر
فمرجع مقالتهم في تفسير العدالة الى القول الاول وربما يرجع القول الثاني اليه كما نبهنا عليه نعم يبقى الكلام في معرفة الطريق اليها وينبغي بكفاية حسن
الظاهر بالمعنى المذكور طريقا اليها لدلالة هذه الرواية عليه وتعذر تحصيل ما فوق ذلك او تعسره كما عرفت وجهه من كلام الشهيد الثاني ويمكن تنزيل الاجماع الذي
حكاه الشيخ على ذلك ومما يؤيد ذلك ما ورد في الموثق من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات معروفات بالستر والعفاف
مطيعات للازواج وما ورد في حسنة البزنطي من ان من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وما ورد في
الخبر اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس ويقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلوته الى غير ذلك وربما كان في المسألة قول آخر وهو انه يكفي في العدالة
ان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الا على سبيل الندرة ويكون في غالب اوقاته متجانبا عنها ولو اتفق صدور معصية منه تذكر واستغفر كما
قال سبحانه والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم وهذا القول غير واضح لانه ان اريد ان صدور المعصية
على سبيل الندرة لا يقدح في العدالة حال صدورها وقبل التوبة عنها وان كانت كبيرة فضعفه واضح وان اريد انه بعد الاستغفار يحكم بعدالته فلا يخالف
القول المختار هذا وقد يطلق العدالة ويراد بها الملكة المذكورة بالنسبة الى مذهب صاحبها او حسن الظاهر بالنسبة الى طريقة صاحبه وهي بهذا المعنى اتم منه
بالمعنى الاول لاختصاص المعنى الاول بالامامي بخلاف الثاني وحيث تطلق العدالة فالظاهر منها هو المعنى الاول واطلاقه على غيره مجاز اذا عرفت هذا فنقول
هذا الشرط قد ذكره جماعة ونسب الى المشهور والشيخ في العدة نفى الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة وكلام الشيخ مؤول بما سيأتي وذهب جماعة الى كفاية
تحرز الراوي عن تعمد الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وادعى الشيخ في كتاب الحديث ان الطائفة عملت باخبار جماعة هذه صفتهم قال المحقق بعد نقله
ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها انتهى
وقد تقدم من الشيخ نقل الاجماع على اشتراط العدالة فيتحقق التعارض بين كلاميه ويمكن الجمع بحمل العدالة هناك على معناها الاعم بقرينة كلامه هنا
لكن يشكل تصريحه هنا بكونه فاسقا بجوارحه وهو لا يجتمع مع العدالة بمعنييها الا ان يريد بالمكلف فسقه في مذهبه وهو بعيد او يريد بالعدالة هناك مجرد التحرز عن الكذب

وهو اطلاق

وهو اطلاق غير معروف ويمكن الجمع ايضا بتنزيل كلامه الاول على ان العدالة شرط في جواز العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد خارجي وكلامه هذا على
جواز العمل به مع وجود المعاضد وربما يؤيد ذلك ما ذكره المحقق في المعتبر قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته
من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا
الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في
المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل الى آخر ما ذكره لكن كلامه هذا ينافي ما حكيناه عنه من منعه العمل بخبر غير العدل في غير
ما ثبت اجماع العصابة فيه بالخصوص ويمكن الجمع بتنزيل ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي او تنزيل كلامه هنا على العمل مع ثبوت الاجماع لكن
لكن التأييد انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالاقرب عندي الاكتفاء بكون الراوي ممدوحا يوجب الظن بتحرزه عن الكذب وتحصيل الاعتماد
على روايته وان لم يبلغ درجة التوثيق لا سيما اذا كان اماميا وخصوصا اذا لم يصرح بكونه فاسقا بجوارحه لنا ان المدار في جواز العمل بخبر الواحد في
امثال ما نحن فيه على الظن بصدقه وصحة صدوره اما باعتبار ضبط الراوي وتحرزه عن الكذب او باحتفافه بامارات خارجية مفيدة للوثوق به كالشهرة وعمل
الطائفة وهذا هو الذي يظهر من طريقة المتقدمين من اصحابنا فانا نراهم كثيرا ما يعملون بالمراسيل ويعتمدون على الروايات الضعيفة الاسانيد بل ربما
نجدهم يطرحون الاخبار الصحيحة ويعملون بالاخبار الضعيفة لاعتضادها بالامارات المرجحة يعرف ذلك بالتتبع في كلماتهم والتصفح في مطاوي مصنفاتهم
واما الجمود على الاخبار الصحيحة فقط او مع الموثقة كما ارتكبه المحقق وجماعة ممن تأخر عنه مع عدم دليل عليه كما سننبه عليه فمخالف للاعتبار فان صحة كثير
من تلك الاخبار وتوثيق رجالها والتمييز بين مشتركاتها ظنية مبنية على امارات اجتهادية مستنبطة من قرائن الاحوال او مستفادة من كلمات
علماء الرجال والترجيح بين مختلفات الاقوال ولا خفاء في ان التعويل على تلك الظنون انما هو لتحصيل الظن بصدق الرواية وصحة صدورها فاذا حصل
الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي من جهة الظن بتحرزه عن الكذب ساوى تلك الظنون في الافادة وقضية وحدة المناط عدم الفرق بينهما في الحجية
مع انا قد بينا حجية الظن في الادلة وحجية مثل هذه الاخبار ان لم يكن قطعية فلا اقل من ان يكون ظنية بملاحظة ما ذكرناه فتكون حجة وهو المطلوب احتج
المشترطون للعدالة بوجهين الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التوقف على التوثيق نوع تبين وان التعليل باصابة قوم
بجهالة انما يجري في الفاسق الغير الموثوق اذ نبأ الفاسق الموثوق يفيد الظن كالعادل فلا يصدق في حقه الاصابة بجهالة فيخص الحكم ليوافق التعليل واشكل
الاول بان التبين تطلب البيان ولا يصدق على صورة الظن ولهذا لا يقول الظان تبين لي كذا وهذا بين جدا والثاني بان الجهالة ليس معناها
عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن فيها كاخويه من الشك والوهم ولا يعارض ذلك بانا كثيرا ما نحصل بخبر العادل فيلزم ان يكون العمل فيها
بجهالة لان المراد بالعلم الذي يقابله الجهالة ما يعم العلم العقلي والشرعي وبعبارة اخرى ما يتناول العلم الواقعي والظاهري فالعامل بما نصبه الشارع طريقا
عامل بالعلم كالعامل بالعلم العقلي والعامل بغير العلم بنوعيه عامل بجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا هو التحقيق في توجيه التعليل فظهر ان لا منافاة
بين ظاهر التعليل واطلاق ما علل به هذا بل الوجه في الجواب ما نبهنا عليه آنفا من منع العموم وعلى تقدير تسليمه يخص بما مر من الادلة الثاني ما ذكره المحقق
من ان دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد والجواب منع الاستبعاد الا ترى بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن
بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ فيه درجة الوسوسة ولا يبالي بغيره من المعاصي ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بخبر مجهول ومال اليه بعض متأخري

اصحابنا واحتجوا عليه بمفهوم الآية السابقة ووجهوا الاحتجاج بها بان الفاسق من علم فسقه فيندرج مجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم فلا يجب التبين في نبائه والجواب بعد منع مفهوم الآية كما عرفت ان الفاسق موضوع لمن اتصف بالفسق واقعا لا لمن علم فسقه لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الاعتقادية بدليل التبادر وصحة السلب مع ان من يجعلها موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية يريد به معتقد المستعمل لا مطلق الاعتقاد ولا معتقد المخاطب كما افصح عنه دليله فلا اثر لمعتقد المخاطب فيه كما هو مبنى الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا لانحصر فائدة الخبر في افادة لازم معناه ولصح للمخاطب الخبر ان يكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به ولما كان اثبات المتكلم لتحقق المحمول في نفس الامر اثباتا لما اخبر به ولما صح اقامة الدليل عليه لان مرجعه بمنزلة ان يقول اقيم الدليل على اني معتقد ذلك وبطلان اللوازم كلها بينة فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق الواقعي انتهى ملخصا واورد عليه بعض المعاصرين بانه من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة اعني النسبة التامة التي بين المحمول والموضوع وبين النسبة التقييدية الحاصلة بين ذات الموضوع والمحمول او وصفيهما العنوانيين الثابتين لهما فان معنى زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع والتعبير عن المحمول ليس بحسب الواقع والوصف ما هو صالح في الواقع فكلمة في الواقع في الموضعين قيد للنسبتين التقييديتين الماخوذتين في طرفي النسبة الخبرية وليس المراد بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرادف الفعلية بل ما يقابل معتقد المخاطب ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو واقع في الواقع واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم غرض المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة والكبرى فيه لو تم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب يتفرع عليه اللوازم المذكورة فالملازمة ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا اقول وهذا الايراد غير منقح المفاد ولا منقح المراد ولم اجد لمحصله بعد التامل تعلقا بمقالة المجيب بل الوجه في الدفع ان يقال من يدعي ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الاعتقادية يجعل مداليل الالفاظ ومصاديقها دائرة مدار الاعتقاد فما يعتقد كونه مسمى للفظ يصح استعماله فيه وما يعتقد كونه مصداقا للمسمى يصح اطلاقه عليه فمعنى زيد صالح ان ما يسمى زيدا في الاعتقاد هو ما يسمى صالحا في الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد كونه مدلول زيد هو ما يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في المحمول ايضا ما يعتقد كونه معناه وهو غير اعتقاد وقوع معناه ولو اطلق صالح على رجل فقيل جائني صالح او جئني بصالح فالمراد ما يعتقد كونه فردا لما يعتقد كونه مدلول الصالح وعليه مبنى الاستدلال بناء على حمل الاعتقاد المخاطب او على ما يتناوله فاتضح الفرق بين النسبة التقييدية الماخوذة في اطلاق الكلي على الفرد كما هو محط الكلام المستدل وبين النسبة الخبرية الماخوذة في الجمل الحملية كما هو مورد الكلام المجيب فان وقوع النسبة في الاول ماخوذ بحسب الاعتقاد فيتم الاستدلال وفي الثاني ماخوذ باعتبار الخارج فلا يستقيم الجواب نعم لو التزم المستدل بان الوقوع في النسبة الخبرية ماخوذ ايضا بحسب اعتقاد المخاطب فلا محيص له عن الاشكالات المذكورة فان قلت اخذ النسبة التقييدية التي في المحمول باعتبار المعتقد يكفي في ترتب اللوازم المذكورة عليه فانه اذا كان معنى صالح ذات له الصلاح في المعتقد كان معنى زيد صالح زيد ذات له الصلاح في المعتقد فيجري فيه الاشكالات قلت فيه مع ابتنائه على القول بان مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات والمبدأ وانه ليس معنى بسيطا منتزعا من الذات باعتبار قيام المبدأ به انما يتم اذا اخذت النسبة التامة فيه باعتبار الاعتقاد دون الواقع فانه اذا اعتقد بان ذاتا ما له الصلاح ولم يعلم بانه زيد فقيل زيد هو ذا لم يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ معنى المحمول ح ذات مخصوصة لا يشترط في صحة الحمل قيام المحمول قيام المحمول بالموضوع فاذا كان المحمول الصلاح المعتقد فلا قيام له بزيد حيث

لايعتقده

لا يعتقده المخاطب لا يقال ليس المحمول هو الصلاح المعتقد قيامه بزيد حتى يلزم ما ذكر بل الصلاح المعتقد قيامه بذات ما فلا يلزم المحذور نعم يتجه الاشكال على فيما اذا لم يعتقد المخاطب اتصاف ذات بالصلاح لكنه غير مذكور في الجواب هذا ثم لا يذهب عليك انه قد اضطرب كلام المجيب في تعيين الاعتقاد فتارة جعله اعتقاد المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الخبر على ما هو المعروف اعتقاد المتكلم دون المخاطب واخرى جعله اعتقاد المخاطب كما يدل عليه دليله الثالث وبه صرح في العنوان حيث قال الحجة معتقد المخاطب وهذا ايضا هو المناسب لسياق الجواب فان مبنى الاستدلال على ان مع الفاسق من كان فاسقا في معتقد المخاطبين فيتحقق مجهول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق لا من كان فاسقا عنده نعم فيرجع الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا مجرد الاعتبار ولا يتحقق ح مجهول الحال ولو نزل كلام المستدل على ان قضية قانون الوضع ان يحمل كل من المتكلم والسامع الالفاظ بازاء ما يعتقده من المعاني ليقع التساوي في كلام المجيب لكن يستدعي تطبيق دليله الاول على دعواه الى اضمار مقدمة ولو اراد المستدل ان الالفاظ والكاشف موضوعة للمعاني الواقعية الا ان الاعتقاد طريق الى معرفتها وبعد ضم حكم الطريق الى المنطوق يرجع المحصل الى وجوب التبين في خبر من علم فسقه فيكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر من لم يعلم فسقه فيندرج فيه مجهول الحال لتوجه عليه ان الحكم في المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية معلق على من كان فاسقا في الواقع وعلى من لم يكن فاسقا في الواقع وملابسة كون العلم طريقا الى كل منهما على حد واحد وليس لتعليق في المنطوق معتبرا بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى تم المقصود وبهذا يتضح فساد ما يتوهم من انه تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به للزوم التكليف بالمحال فيكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالترديد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل بالقبول وهو المقصود وذلك لان لزوم التكليف بالمحال يوجب ان يكون التعليق اللفظي على العلم بالفسق والدليل انما تم به واما الاحتجاج بالاصل في نفي الفسق مدفوع بان الفسق والعدالة كلاهما حادثان فكما ان الاصل عدم الاول كذلك الاصل عدم الثاني ولكن يشكل هذا على القول بان المناط في القبول عدم الفسق المتحقق في العادل والواسطة فيتجه ح استصحابه او استصحاب حكمه من قبول انبائه ولا يعارضه العلم بطريان احد الوصفين من الفسق والعدالة بعد مضي مدة قضاء حكم العادة اذ ليس ذلك علما بطريان الرافع القادح في جريان الاستصحاب ويمكن التفصي عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسق معارض بالظن فان الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسق فيهم فيتساقطان ويحتاج اثبات كل منهما الى دليل وهذا الوجه وان اتجه جريانه في المقام حيث ان التعويل في تعديل الراوي وجرحه على الظنون الاجتهادية الا انه لا يجري في سائر المواضع لمنع حجية الظن حيث لا دليل على حجيته فلا يقاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الامتثال والخروج عن عهدة ما ثبت في حقه من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه بل هو عينه لا يقال لو تم هذا الاصل لجرى في مستصحب العدالة فيتعارض الاصلان فيه فيلزم ان لا يثبت عدالته بالاستصحاب لانا نقول لا تعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في مورده كاصالة بقاء حيوة الغائب واصالة عدم نفقته مثلا فيترتب كل منهما حكم الشرع ان كان له حكم شرعي على انا نقول قضية بقاء بقاء ملكة العدالة قيام صاحبها بالوظائف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه من توابعها الثابتة بثبوتها وليس اثباتها بنفس الاستصحاب لعدم الاعتداد بالاصول المثبتة كما يأتي بل لافادته الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم الفسق المجرد عن الملكة الثابت في اول البلوغ فانه لا يقتضي الظن بقيام صاحبه بشيء مما يقتضيه الشهوات الموجودة في المكلف خروجه عن الحدود الشرعية بالاختيار ما لم يمنع منه مانع وحيث ان وجود المانع حادث فقضية الاصل عدمه واما ما يقال من ان افعال المسلمين يحمل على الصحة فشموله لجميع الافعال ممنوع ولو سلم فشموله للتروك ممنوع ولو سلم فنمنع كون المقصود اثبات جميع لوازم الصحة به حتى العدالة وهذا ظاهر واذا اتضح عندك ما حققناه ان الوجه في منع صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق

الواقعي انما هو المتبادر وصحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي الغير الواقعي فنقول قضية التعليق في الآية وجوب التبين في نبأ الفاسق الواقعي وعدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة في محل الحاجة بين كون المخبر عادلا في الواقع وبين كونه فاسقا فيه فيرد خبر مجهول الحال بين وجوب العمل به وبين حرمة العمل به اذ لا قائل بالاباحة هنا فيترجح الثاني اما على الضابطة المعروفة من ترجيح جانب التحريم حيث يدور الامر بينه وبين الوجوب واما لان مرجع ذلك الى التردد بين حجيته وعدم حجيته فيترجح الثاني لاصالة عدم الحجية وانما قيدنا الحكم بعدم الواسطة بمحل الحاجة اعني ما قبل الرواية لامكان تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اوائل بلوغه اذا لم يكن له ملكة حاجزة ولم يصدر عنه بعد معصية لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون وقبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا المكلف اذا كانت له ملكة حاجزة عن فعل المعاصي مع ارتكابه لمنافيات المروة فان قضية اعتبارهم لتركها في حد العدالة عدم صدقها بدونه هذا كله بحسب الواقع واما بحسب الظاهر فربما يتعسر العلم بعدم الاتصاف بالفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة من اسبابه باطنية يبعد العلم بانتفائها مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل بجواز العلم بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع العلم بعدم صدور البواقي منه او يكتفي في تركها بالظن المستند الى ما هو قضية الاكتفاء بحسن الظاهر في طريق الملكة وقد يستشهد في منع العمل بخبر الواسطة بدلالة التعليل بالاصابة عليه لمشاركته الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الندم اذ المنشأ عدم الملكة دون وقوع الفسق فتأتي فيه السادس الضبط وهو ان يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانه ولا خلاف ظاهرا في اعتباره فان من لا ضبط له لا وثوق بخبره لاحتمال الزيادة في روايته او النقصان والتغيير والتحريف احتمالا مساويا لعدمها او قريبا منه فلا يبقى تعويل على خبره واعتبار هذا الشرط على قاعدة انسداد باب العلم وهي المعتمد عليها في الباب على ما مر واضح واما على تقدير التعويل على الآيات والاخبار فلا بد من تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بذلك لما مر وفي التعليل المذكور في آية النبأ ايماء اليه هذا والعبرة بالضبط في الرواية فلا يقدح عدم الضبط في غيرها مما لا تعلق له بها وان بعد الفرض ولو كان ضابطا للالفاظ والمعاني عول على نقله باللفظ مطلقا وبالمعنى بناء على جوازه ولو كان ضابطا في احدهما خاصة جاز التعويل عليه فيه خاصة ولو كان ضابطا في حال دون حال عول على نقله حال الضبط واختص المنع بغيره وكذا لو كان ضابطا في الاخبار المتعلقة ببعض ابواب الفقه كالطهارة والصلوة دون بعض كالحج او كان ضابطا مع عدم تطاول الزمان مع العلم به او اخبار ضابطه او اخباره مع ضبطه فيه لا مع تطاوله ولو تدارك غير الضابط بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل عليه وهل ثبوت الضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عروض المانع المنفي بالاصل وبشهادة الغالب به فلا حاجة الى التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة والاصل عدمها وجهان اقويهما الاول لا سيما بالنسبة الى مقام الرواية لما عرفت من ان التعويل فيها على الظن وبهذا يتضح الوجه في جواز الاعتماد على قولهم صالح او متدين او نحو ذلك مما لا ايماء فيه الى الضبط واما قولهم ثقة فهو متضمن للضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثله قولهم سكون الى روايته او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك

فصل قد تداول بين اصحابنا التسامح في ادلة السنن والمكروهات باثباتهما بالروايات الضعيفة الغير المنجبرة وحمل الاخبار المفيدة للوجوب او التحريم على الاستحباب او الكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر وخالف في ذلك بعض متاخري المتاخرين فمنع من اثبات الاستحباب او الكراهة الا بما يمكن اثبات الوجوب والتحريم به من الاخبار المعتبرة وربما يظهر من الصدوق وشيخه ابن الوليد ذلك قال الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه واما خبر صلوة وصوم غدير خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن وليد رضي الله عنه كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى والمذهب المشهور المنصور ويدل عليه امران الاول الاحتياط الثابت حجيته بالعقل والنقل اما الاولى

فلان الاتيان

فلان الاتيان بالفعل المحتمل للمطلوبية دون المبغوضية لاحتمال المطلوبية وترك الفعل المحتمل للمبغوضية دون المطلوبية لاحتمال المبغوضية راجح عند العقل رجحانا ظاهريا بالضرورة ولا ينافيه احتمال التشريع المحرم لانه ان قيس الفعل بالنسبة الى الجهة الواقعية فلا ادخال اذ نسبة التشريع الى الحكم والفعل سواء فكما ان احتمال دخول الشيء في الدين عند الشك حوله فيه ليس بتشريع كذلك اتيانه به لذلك الاحتمال ليس بتشريع وانما التشريع هو الحكم بالدخول او الاتيان به على انه داخل وان كان بالقياس الى الظاهر فقد عرفت ان العقل قاطع برجحانه الظاهري فلا ادخال بهذا الاعتبار محقق لكن بعد ثبوت كونها من الدين بدلالة العقل فلا يكون تشريعا ايضا واما الثانية فلما سيأتي في محله من قوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك وغيره وكما يصدق الاحتياط على المحافظة على فعل الواجب وترك الحرام كذلك يصدق على المحافظة على فعل المندوب وترك المكروه ولو سلم عدم الشمول امكن اتمام القول بعدم الفارق مضافا الى شمول سائر الادلة له الثاني وهو المعروف الاخبار منها الصحيح المروي في المحاسن وثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله ورواه في الثاني بسند معتبر عن صفوان ايضا ومنها الصحيح المروي في الكافي عن هشام ايضا عنه ع انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه وفيه ايضا عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها تشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انها لم تتضمن الا ترتب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوب او تحريم به وقد اورد على هذا الوجه الاول ان الظاهر من هذه الاخبار ان الاعتماد على مطلق الخبر انما هو في ترتب قدر من الثواب على ثابت الرجحان لا في اثبات اصل الرجحان بدليل قوله ع في الرواية الاولى على شيء من الخير اذ لا بد من ثبوت خيرية العمل للحكم باندراج الخبر الضعيف المشتمل على بيان ثوابه في عموم الرواية الدالة على القبول والجواب ان الظهور المذكور انما يتم في الرواية الاولى حيث اشتملت على لفظ خير مع امكان ان يكون المراد به ما هو بمقتضى التبليغ خير واما الروايتان الاخيرتان فالمذكور فيهما لفظة شيء وهي تتناول ما كان ثابت الرجحان وغيره ضرورة ان الشيء لا يختص بالقسم الاول ولا سبيل الى تقييد الاطلاق فيهما بما في الرواية الاولى اذ لا موجب له فان ارتكاب التقييد انما يتجه في مقام الامر دون الاخبار وان استلزم الامر كما في المقام فان قلت الرواية الاخيرة ضعيفة وقضية اتحاد الراوي في الرواية الاولى والثانية مع اتحاد المورد ان تتحد متن الرواية فيكون الاختلاف ناشيا من جهة النقل فيتعين الاقتصار على القدر المتيقن وهو الاخذ بمقتضى الرواية الاولى وهي كما مر دالة لها على المقصود قلت ضعف الرواية الاخيرة منجبر بالشهرة واتحاد الراوي والمورد لا يقتضي باتحاد المتن مع اختلاف النقل لجواز التعدد وسماعه من المعصوم مرتين على الوجهين ولو سلم اتحاد المتن فلا بد ان يكون الاختلاف من جهة نقله بالمعنى فيتعين ح ان يكون الرواية الثانية لا حكاية لقوله ع او مطابقا لمعناه والا كان النقل خطاء لامتناع نقل الخاص بطريق العموم بخلاف العكس حيث يكون العام نصا في شمول الخاص ولا ريب ان نقل الثقة انما يحمل على الصحيح مع الامكان دون الخطاء الثاني انها على تقدير تسليم دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي جرى ترتبه عليه ولو بطريق ضعيف لا تدل على الاذن في الاتيان بذلك العمل بل غاية ما يستفاد منها الاخبار بسعة فضل الله وكرمه وانه يتطول على عباده بما يرجون منه من المثوبة وهذا لا يقتضي ان يكون ما تضمنه الخبر من الطلب صحيحا حتى يثبت به الدعوى بل لا يفيد اباحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعي يتوقف على صدور الخطاب ولا يكفي فيه مجرد ترتب الثواب والجواب اما اولا فلان مساق تلك الاخبار ينادي بالترغيب الى فعل ذلك العمل كما لا يخفى على من كان له ادنى خبرة بالمحاورات ولهذا يفهم استحباب كثير من الافعال بالاخبار الدالة على ما يترتب من الاجر والثواب واما ثانيا فلان انكار دلالة ذلك على الاذن فواضح فساده اذ لا يعقل ترتب الثواب على عمل لم يؤذن فيه وتجويزه يؤدي

الى تجويز ترتب الثواب على ارتكاب المعاصي وتناول المحرمات وهو مناف للقواعد العدلية فان قلت قد ورد في حق حجام حجم النبي ص فابتلع ما مصه من الدم
انه ص نهاه عن ذلك واخبره بانه قد حرم جسده بذلك عن النار فكيف جاز ترتب هذه الالطاف الجليلة وهي من اعظم المثوبات على ابتلاع دمه ص و
هو محرم بدليل نهيه عن ذلك قلت بعد تسليم الرواية ان تلك الفائدة انما ترتبت على ابتلاعه قبل وقوع النهي والظاهر انه قصد التبرك بذلك ولم ينبهه
لتحريمه فلم يكن فعله محرما في الظاهر بل ربما كان مندوبا بالظنة ذلك ولو سلم تحريمه في حقه فيمكن ان يكون المثوبة مترتبة على ما يترتب على الابتلاع من انتشار الدم في
البدن وصيرورته منه على نفس الابتلاع فلا ينافي تحريمه لامكان نيل السعادة لشيء مع العصيان بفعل مقدمته والعقوبة لا تنحصر في التعذيب بالنار هذا وان اراد
المورد ان الحكم الشرعي بانواعه يتوقف على ورود خطاب لفظي فحيث لا يتحقق الخطاب اللفظي لا يتحقق حكم اصلا لم يلزمه تجويز ترتب الثواب على المحرمات لكن يتوجه
عليه منع التوقف كما سيتبين بيانه في محله واما ثانيا فلانه اذا ثبت بهذه الاخبار ترتب الثواب على العمل تناوله عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق
الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والجنة اذ لا ريب في ان ما يترتب عليه الثواب مندرج في الخيرات والثواب الذي تضمن الخبر ترتبه على العمل قد يكون مغفرة بعم
او دخول الجنة او ما يستلزم دخولها ما فيهما من حور وقصور فيتناوله الامر بالمسارعة مع ان عموم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يقتضي تحقق
المغفرة ولو في الجملة في جميع الطاعات الثالث انها على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب انما يدل عليه في الخبر المشتمل على ذكر الثواب على العمل فلا يتناول
الاخبار الخالية عن ذكر الثواب والا لا يكون عملا بل تركا كما في المكروه والجواب ان بلوغ الثواب اعم من الصريح وغيره والخبر المفيد للرجحان مفيد لترتب الثواب
فيشمله الرواية والعمل والشيء اعم من الفعل والترك ولهذا كان في قوله تعالى لا اضيع عمل عامل منكم شاملا للاعمال الوجودية والعدمية وبهذا الاعتبار صح عد الصوم
من الاعمال وان قيل ان الترك لم يقترن بقصد القربة لا يترتب عليه الثواب كالفعل واذا اقترن به عد في العرف عملا ولو سلم فالمناط منقح والاجماع المركب
ثابت فلا تناقش بمنع العموم مثلا الرابع ان عموم هذه الاخبار يعارض عموم منطوق آية النبأ معارضة العامين من وجهين فان رجحنا عموم الآية لكونها اقوى في
الحجية والدلالة من التوى وتساقطا فلا يبقى دليل على الحجية والجواب ان تناول اخبار الباب للخبر الفاسق اقوى من تناول الآية لانباء الثواب لان المطلقات التي
تقع في سياق العموم كالرجل في قولك من اكرم رجلا فله كذا يفيد العموم تبعا لالفاظ العموم للتلازم فان قضيته شمول العام المقيد بمطلق لافراده هناك
شمول المطلق لافراده لا محضا مضافا الى اعتضاد عموم الاخبار بالشهرة وبظاهر العقل كما عرفت وينبغي التنبيه هنا على امور الاول يظهر من بعض الاصحاب
انه انما يتسامح في ادلة السنن اذا كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلوة فان رجحانها في نفسها معلوم فيتسامح في اثبات رجحانها في خصوص
مورد دل الخبر الضعيف على استحبابها فيه قال في المعتبر بعد ان اورد رواية عمار الدالة على ان المنفرد اذا اذن واقام ثم اراد الجماعة اعادهما ان مضمونها تكرار
الاذان والاقامة وهو ذكر الله وذكر الله حسن انتهى وفيه ايماء الى اعتبار ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصيته من غير دليل تشريع كالحكم برجحان
اصل العمل بدونه فان اعتمد في ذلك على هذه الاخبار فنسبتها الى المقامين سواء الثاني يظهر من بعض الاصحاب اسراء التسامح الى الاكتفاء بفتوى
الفقيه المعتبر قال في المعتبر بعد ان نقل عن ابي الصلاح كراهة الصلوة الى انسان مواجه او باب مفتوح ما لفظه هذا احد الاعيان فلا بأس باتباع فتوييه
انتهى ويمكن ادراجه في عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعتبر كالفقيه العامي فينبغي القطع بعدم الاعتداد بفتواه وفي سراية حكم التسامح
الى العمل بما رواه المخالفون في كتبهم عن النبي ص او احد المعصومين مع عدم انجباره بعمل الاصحاب وجهان الثالث لا يثبت السنن عندنا بالقياس
والاستحسان لعموم الادلة المانعة عن العمل بهما وربما يظهر من عبارة المدارك الميل الى ثبوتها بذلك فانه بعد ان اورد الرواية على كراهة الصلوة اذا

كان بين

كان بين يدي المصلي مصحف مفتوح قال والحق الشيخ به كل مكتوب ومنقوش وهو جيد للتسامح في ادلة السنن وان كان للمناقشة في هذه المعاني
المستنبطة مجال انتهى ولا يخفى ضعفه فان الاستحباب حكم شرعي فلا يجوز الافتاء به من غير مستند معلوم الاعتبار والادلة الناهية عن القول على الله
بما لا يعلم شاملة لذلك وقد عرفت ان الدليل انما قام على التسامح من حيث السند فلا يتعدى الى غيره وعند التحقيق اطلاق التسامح هنا
على التسامح اذ لا مسامحة حقيقة بعد وجود الدليل القطعي ولو دل الظاهر على قبول مطلق الخبر ولو تمسك هنا على الكراهة بفتوى الشيخ كان متجها كما عرفت
الرابع الكراهة التي تثبت في صورة التسامح هو مجرد ترتب الثواب على الترك لا ترتب منقصة دينية على الفعل لعدم مساعدة دليله على ذلك الخامس
يعتبر في جواز التسامح امور منها ان لا يعارضه دليل التحريم او الوجوب ان كان عموما او اطلاقا فلو ورد دليل معتبر على تحريم شيء كالغناء مثلا على الاطلاق
وورد رواية ضعيفة دالة على استحبابه في خصوص مقام كالغناء في مرثية الحسين ع لم يعمل بها لعدم انصراف اطلاق روايات الباب الى مثل
ذلك مع عدم مساعدة الشهرة وقاعدة الاحتياط عليه ولان رواية النهي تتضمن الثواب على الترك وهي اقوى سندا فتعين للترجيح ومن هذا
الباب منع البعض من صلوة الاعرابي نظرا الى معارضة روايتها بعموم ما دل على ان النافلة كل ركعتين منها بتشهد وتسليم عدا الوتر ومن
صلوة الغفيلة وشبهها المعارضة روايتها لما دل عليه الاخبار المعتبرة من انه لا تطوع في وقت فريضة ومنها ان لا يكون شعارا لغير معمول
به بين الاصحاب او مخالفا لما هو المشهور بينهم لقوله ع ودع الشاذ النادر فانه وان ورد في الخبرين المتعارضين الا انه يعطي علية الشذوذ لترك
العمل وهي مشتركة وفي حكم التصريح بالخلاف ما لو ظهر منهم الاعراض عن الرواية كتركهم التعرض لبيان الحكم في مقام يقتضي البيان مع كون الرواية بحيث
يبعد خفاؤها عليهم ومن هذا الباب ما ورد في بعض الاخبار من زيادة بعض الفصول في الاذان واعراض الاصحاب عنها **فصل** يعرف عدالة الراوي
بالاختبار والصحبة الكاشفة عن وجود الملكة فيه كشفا قطعيا او ظنيا مستندا الى دلالة حسن ظاهره عليه وربما يظهر من بعضهم الاقتصار على
القسم الاول وهو بعيد جدا لتعذره غالبا مع ان التعديل مما يتوفر الدواعي عليه ويكثر الاحتياج اليه ومن تتبع احوال الرسول ص وخلفائه
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين علم بان سيرتهم وطريقتهم كانت جارية على التعويل في العدالة على حسن الظاهر اما لانه العدالة او لانه طريق
اليها وفي بعض الاخبار المعتبرة السابقة دلالة واضحة عليه وفي حكم المعاشرة الوقوف على جملة من احواله وافعاله الكاشفة عن وجود الملكة او حسن
الظاهر فيه وبتزكية العدلين فما زاد وهو موضع وفاق وباشتهاره بين الناس خصوصا بين العلماء والمحدثين ومعاملتهم معه معاملة العدل الثقة
بالرجوع اليه والقبول لما يرويه وان لم يصرح بتوثيقه كالصدوق ويمكن ارجاعه الى الطريقة السابقة لكشفه عن حسن الظاهر وبتزكية العدل الواحد
على المشهور وقيل يعتبر التعدد ومرجع النزاع الى ان تزكية الراوي هل هي من باب الشهادة او من باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية
فمن اعتبر فيها التعدد جعلها من القسم الاول ومن لم يعتبر فيها التعدد جعلها من احد القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان الشهادة والرواية
يفترقان بعد اشتراكهما من نوع الخبر في ان الشهادة تتوقف قبولها على تعدد المخبر دون ما في حكمه بخلاف الرواية وهذا مبني على مجرد الاصطلاح فلا يترتب
عليه ثمرة ولا يتطرق اليه المشاحة وفرق الشهيد ره في قواعده بعد ان شركهما في نوع الخبر القطعي بان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الرواية
وان اختص بمعين فهو الشهادة ثم قال ويقع اللبس بينهما في مواضع منها رؤية الهلال من حيث ان الصوم لا يختص بمعين ومن اختصاصه بهذا
العام بل بهذا الشهر ومنها المترجم من حيث صيرورته عاما للترجمة ومن حيث اخباره عن كلام معين ومنها المقوم والخارص والقاسم

كونهم منصوبين لمطلق التقويم والخرص والقسمة ومن حيث ان اخبارهم الزام بمعيّن او تعيين له ومنها المخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث
الزامه لحقه تعم فهو كالرواية ومن انه الزام بمعيّن ومثله المخبر بالطهارة والنجاسة ودخول الوقت والقبلة قال ويمكن الفرق بين طهرته ونجسته ويقبل في
الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان ملكه فلا شك في القبول ثم نفى الخلاف في قبول قول المفتي والحاكم وعلل الثاني بانه ناقل عن الله عز وجل فهو كالراوي
قال واما قبول قول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول الدار ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية لانه خاص بل للقرينة المفيدة للقطع ولهذا يقبل
وان كان صبيا ثم قال لفظه ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا الاسم الايمن المخبر عن
فعله لا شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده هذا مذكّى او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل وهذا كله انتهى ملخصا ويظهر مما ذكره اخيرا وجه فرق
آخر وهو ان الرواية خبر مقتضاه الالزام بحجة تعم فيكون الشهادة بمقتضى المقابلة عبارة عن خبر مقتضاه الالزام بحق غير تعم لكنه صرف الفرق عن
ظاهره ولم يراع التقابل نظرا الى عدم مساعدة مقامه عليه فوجه كون الاخبار بالمذكورات شهادة بكونها اخبارا بمعين وهو لا يقابل الاول الا
ان يكون قد اعتبر فيه الالزام بحقه تعم لا على وجه التعيين بقرينة المقابلة فيشكل بعدم جريانه في مثل عدد الركعات والاشواط لتعينها وبالجملة فالذي تحصيل
من كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حقا له تعم من خواص الخبر وكون المخبر عنه خاصا من خواص الشهادة وهذا بظاهره ظاهر الفساد لان الرواية بالمعنى المصطلح
اخبار عن قول المعصوم او فعله او تقريره فيلزم خروجها عن عنوان الرواية واندراجها في عنوان الشهادة واما ما اورد عليه من النقض باخبار زيد بمجيء ولده
فانه رواية مع ان المخبر عنه خاص فغير وارد اذ لا نم كونه رواية بالمعنى المبحوث عنه بدليل انه لا يكتفى في ثبوته شرعا باخباره هذا اذا اعتبر العموم و
الخصوص في نفس المخبر عنه كما هو الظاهر وان اعتبر بالنسبة الى ما يترتب عليه من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز
تصرف احد في المال بدون اذن المشهود له وجواز بيعه وصلحه واجارته عموما الى غير ذلك في ترتب على الرواية احكام خاصة متفرعة على ثبوت الاحكام
العامة كعدم ثبوت الشفعة في المال الذي لا يقبل القسمة لعموم لا شفعة فيما لا يقسم والاولى في توجيه الفرق بالعموم والخصوص ان يقال الحكم الشرعي الثابت
اولا بالخبر ان كان عام المورد فرواية وان كان خاص المورد فشهادة فيندفع الاشكال لما مر اذ الحكم الشرعي الاولي الثابت في الاول خاص وهو كون المال
لزيد والاحكام العامة متفرعة عليه وفي الثاني عام والاحكام الخاصة متفرعة عليه ولعل هذا مراد الشهيد ره وان قصر كلامه عن بيانه لكن يرد على حد الرواية
الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة كالخواص وكتوثيقه لمثل زرارة وجرحه لمثل احمد بن هلال وتحديده للحاير وبيانه خروج الحجر عن البيت وامثال ذلك وعلى
حد الشهادة الاخبار بان هذا العين وقف عام والكبرى ما اعتذر به بعض المعاصرين من ان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليه الوقف بالخصوص
فهو في الحقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه هذا لفظه وذلك لان الوقف عبارة
عن حبس الاصل وتسبيل المنفعة على الموقوف عليهم وخصوصية المورد انما تتحقق بالنسبة الى مورد التحبيس دون مورد التسبيل والموقوف عليهم سواء اعتبرت
العقيقة فيهما حقيقية او خارجية نعم يمكن ان يقال الوقف عبارة عن امر جعلي وهو فعل خاص والكان متعلقه واثره عاما ولكن ربما يرد مثله في
الرواية ومع ذلك ينتقض الاشكال بما اذا كانت الشهادة على الاثر لى اصل الان بمنع صحة الشهادة ولا وجه له واما الشهادة على النسب فلا اشكال
فيها على هذا التوجيه لان موردها خاص وان ترتب عليها احكام عامة ثم ما ذكره الشهيد من امكان الفرق بين طهرته ونجسته واضح القول
لان الاصل فيما علم نجاسته النجاسة كما ان الاصل فيما علم طهارته الطهارة فنسبة الاصل اليهما سواء نعم لو كان الشيء معلوم الطهارة فاخبر بانه نجس او

نجس فظاهره

نجس فظهره بني على طهارته لا من جهة اخباره بل من جهة الاصل وعدم الاعتداد بشيء من الخبرين ثم جعله الحاكم من باب الناقل عن الله تعالى غير سديد بل الحكم
انشاء كما يظهر من الالفاظ المقررة له وقد صرح هو به ايضا في غير المقام ولو ذكر هذا التعليل للفتوى كان انسب وما ذكره من ان قول الواحد في الهدية والاذن
في دخول الدار انما يقبل لاعتضاده بقرائن علمية انما يتم اذا لم يكن المخبر كاملا او لم يكن له يد على الهدية وعلى الدار والا فلا اشكال في القبول وليس اخبارا
غير واضح ولعله يريد انه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في الاصول او يريد بالخبر الذي قسمه الى القسمين الخبر الذي لا يعتضد بدلالة قطعية او امارة شرعية كاليد في
المثال الذي ذكرنا وكذا الكلام في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر امينا او وكيلا امارة شرعية ولا يخفى ما فيه من التعسف وقوله هذا ملكي لا تعلق
له بمسئلة الوكيل فالوجه ان يكون عطفا على الوكيل والمراد قول ذي اليد ذلك والتحقيق ان عد الاخبار بتلك الامور رواية او شهادة متفرع على ثبوت
الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه الا ان الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه متفرع على كونها رواية او شهادة كما يظهر من كلام الشهيد ره اذ الظاهر ان كل رواية
يكتفى فيها بالواحد وكل شهادة يعتبر فيها التعدد بل الامر في ذلك مبني على مجرد الاصطلاح كما عرفت في التتبع في موارد الحكم هو الدليل فما دل على
قبول خبر الواحد فيه يلحق بالاول وما دل على اعتبار التعدد فيه يلحق بالثاني واما الفرق بين الوجهين الاخيرين فواضح فان المدار في الاول منهما على نقل الثقة افاد
الظن او لم يفده وفي الثاني على حصول الظن حصل من قول الثقة العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه امارة
خارجية صح اطلاق القول بقبول تزكية العدل الواحد اذ المراد قبولها عند تجردها عن المعارض اذا عرفت هذا فالمختار عندي جواز التعويل في تعديل الراوي
او اثبات تحرزه عن الكذب على قول العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تزكية العدل او الى ساير الامارات الاجتهادية لنا انه قد ثبت
مما حققنا سابقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار الموثوق بصدقها وصحة صدورها ولا ريب ان الظن بعدالة الراوي وتحرزه عن الكذب مما
يفيد الوثوق بصدق الرواية فيجب التعويل عليه ايضا لا خفاء في ان التميز بين الرجال مع اشتراكهم بين الثقة وغيره كثيرا ما يتعذر الا باعمال الظنون و
الامارات كملاحظة الطبقة والبلد وكثرة المصاحبة والرواية وما اشبه ذلك وقد جرى طريقتهم في ذلك على مراعاة هذه الظنون ولم نقف على
من يصرح باعتبار خصوص شهادة العدلين او العدل الواحد في ذلك وصاحب المنتقى مع مصيره الى ان تزكية الراوي من باب الشهادة وانه يعتبر
فيها التعدد قد عول في تمييز المشتركات على امارات ضعيفة كما لا يخفى لمن يتتبع موارد ذلك في كلامه وذلك لا ينافي جعل التزكية من احد البابين
فان اللازم على تقديره بما تعيين الشخص ولو باحد الطريقين اذ الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تزكيته على شهادة العدلين او رواية
العدل الواحد تكلف صرف وتعسف محض ينفيه ما اصلناه من حجية الظن في الطريق وتأكد التوجه على القول بكونها شهادة بان علمائنا المعروفين
في علم الرجال الذين على اقوالهم التعويل في الجرح والتعديل كالكشي والنجاشي والشيخ لم يعاصروا اكثر الرجال الذين وثقوهم فتعويلهم في تعديلهم
وجرحهم غالبا ليس الا على قول غيرهم فهم اما شهود فرع او شهود فرع فرع والشهادة في الثاني مردودة مطلقا وقبولها في الاول مقصور على
مواضع ليس المقام منها ودعوى علمهم بعدالتهم بالاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن العلمية اخذا بظاهر كلامهم مما لا يساعد عليه وجدان اولي
الانظار المستقيمة نعم يتجه ان يقال تعويلهم على تعديل غيرهم لا ينافي كونهم شهودا اصل على التزكية فان طريق شاهد الاصل قد يكون ظنيا معتبرا عنده
كما اذا شهد على الملكية بملاحظة اليد والاستصحاب وانما يلزم كونهم شهود فرع اذا استشهد والشهادة غيرهم واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان موافقة شيئين
من علماء الرجال في التزكية انما ينفع على القول باشتراط التعدد واعلم من مذهبهم اعتبار التعدد وهو غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم كالعلامة

حيث اكتفى بتزكية الواحد فالظاهر انه غير وارد اذ لا يعتبر في قبول الشهادة العلم فتحة ما عول عليه ان الشاهد من الطريق بل يكفي عدم العلم بالفسق ثم المعروف بينهم
في الاحتجاج على جواز التعويل على تعديل العدل الواحد امور الاول ان التعديل شرط في قبول الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله فيه والا لزم
زيادة الشرط على مشروطه واجاب عنه في لم بالمنع من عدم زيادة الشرط على المشروط اذ لا دليل عليه سلمنا لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل
نعم هو احد الطرق الى معرفة الشرط سلمنا لكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المفهومة منه اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر
الواحد من ان يتبين يعني ان العامل بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في موارد ها غالبا على خبر الواحد فانه يكتفي في الحكم بصحة عقد وايقاع مثلا بخبر
الواحد ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد والايقاع بشهادة الواحد واعترض بعض الافاضل المتاخرين عنه على الوجه الاول بان الظاهر من الاكتفاء في المشروط
بخبر الواحد الاكتفاء في شرطه ايضا والا لوجب البيان ويشكل بان الظهور المدعى انما كان بالنسبة الى الخطاب الذي دل على حجية خبر الواحد في الاحكام ثم وان
كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقياس لا نقول به وعلى الثاني بان العدالة والتعديل سيان في جريان ما ذكروه في كل منهما والاظهران يقال ان قبل قول
الواحد في ثبوت العدالة يبطل اشتراط التعدد والا لزم بطلان ما سلمه من زيادة الشرط على المشروط وعلى الثالث بان ثبوت احكام تلك الماهيات
المكتفى فيه بخبر الواحد ليس مشروطا بثبوت وقوع افرادها المتوقف على شهادة العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط
نعم يتجه ذلك في هلال شهر رمضان على قول من اعتبر قول العدل الواحد لكن لا يتم به البيان اقول يتجه ذلك ايضا في اخبار العدل عن فتوى المفتي اذ الظاهر عدم
الخلاف في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعديل الواحد له وكذا اخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الفتوى عند من يكتفي باخباره فان شرط قبوله عدالته
ولا يكتفى فيها بشهادة الواحد وكذلك اخبار الاجير بقيامه بالعبادة المستاجر عليها فانه يكتفى بخبره مع عدالته ولا يثبت عدالته بشهادة الواحد
ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات فانه يكتفى فيه بخبره مع عدالته ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات المالية فانه
يقبل فيها احد الامرين من شهادة العدلين وشهادة الواحد مع اليمين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا الشاهدان فالشرط هنا يزيد على مشروطه من حيث
ان في التعيين مزيد كلفة بالنسبة الى التخيير وقس على ذلك اي في نظائرها فيمكن ان ينزل كلام المعالم على هذا الوجه فيندفع عنه الاشكال المذكور لكن لا يلائم
ذلك قد عند من يعمل بخبر الواحد فانه لا وثوق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايضا بان مقصوده ان عدم زيادة حكم الشرط على المشروط
انما هو من حيث كون الشرط فرعا والمشروط اصلا والفرع لا يزيد على اصله فان هذا فاسد من حيث ان الضوابط الشرعية مع كونها اصلا بالنسبة
الى مواردها الجزئية تثبت عند العامل بخبر الواحد ولا يثبت مواردها الجزئية غالبا الا بشهادة العدلين لكن يشكل بان الذي يتوقف على شهادة العدلين
اثبات نفس الموضوع والذي يكتفى فيه بخبر الواحد اثبات حكمه عموما او خصوصا وليس الموضوع فرعا للحكم اللاحق له بل الامر بالعكس الثاني ما تمسك به المعترض
المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع اذ لا نص في المقام وهو لا يساعد على اعتبارها بعد تزكية الواحد وبعبارة اخرى لا يساعد الاجماع على
اعتبارها على وجه لا يثبت بتزكية الواحد وفيه نظر لان الاجماع ان تم فانما يدل على اشتراط العدالة الواقعية واما جواز التعويل فيها على تزكية الواحد على
القول به فانما هو من حيث كونها طريقا الى الشرط اعني العدالة كشهادة العدلين لا من حيث انها هي الشرط فلا بد من اقامة الدليل على جواز التعويل
عليها وكونها طريقا بعد ثبوت اصل الاشتراط وهذا واضح مع ان حصر الدليل في الاجماع غير واضح لان الاصل واية النبأ يدلان على ذلك ايضا الثالث
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل بمفهومه على قبول خبر العادل مطلقا فيتناول التزكية ايضا واعترض عليه في لم بان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على

ان المراد

ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم
شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يشاول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر
الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما
سوى العدالة هذا كلامه ثم اورد على نفسه النقض بشهادة العدلين حيث انها لا يفيد العلم ايضا واجاب بانه ما دل على قبول شهادة العدلين
دليل خارج فيجوز تخصيص الاية به ولا محذور فيه ولا يخفى ما فيه اذ ليس في الاية دلالة على توقف قبول خبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق عنه وانما يدل على
توقفه على انتفاء صفة الفسق عنه في الواقع سواء علم به او لم يعلم نعم حيث لا سبيل الى الوقوف على الواقع الا بطريق موصل اليه فالعقل انما يستقل بكون
العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على كونه طريقا جاز التعويل عليه والا لم يجز لا لدلالة الخطاب عليه بل لحكم العقل باصالة عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا
فاذا سلم ان الاية تدل بمفهومها على جواز التعويل على قول غير الفاسق مطلقا كانت ناهضة باثبات كونه طريقا فيرتفع فيه حكم الاصل ولا تناقض وكذا الحال
في شهادة العدلين فان ما دل على قبولها لا يخصص الاية كما زعمه المعترض بل يرفع الحكم العقلي الثابت في الظاهر واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان
العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مظنون العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق عليه اسم العادل والفاسق وهما يطلقان
على من ظن عدالته وفسقه وكذلك الكلام في اضرار الصوم للمريض وانبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد بهما ما يطلق عليه اللفظان وهما يطلقان
على ما يظن كونه مشتملا على الاضرار والانبات والاشتداد باخبار الطبيب واهل الخبرة فلا يخفى ما فيه فان العادل والفاسق الواقعيين ليسا
في مقابل مجهول الحال بل ان مجهول الحال اما عادل واقعي او فاسق واقعي فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما ودعوى صحة الاطلاق على المظنون اتصافه
باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل الاطلاق المعتبر هناك مشروط بدلالة دليل على اعتبار ذلك الظن واما جواز الافطار عند الاخبار باضرار
الصوم فليس لصدق الضرر بل لتحقق خوف الضرر ولهذا يجوز الافطار وان لم يستند الظن الى اخبار احد واما انبات اللحم واشتداد العظم
في الرضاع فلا يعتبر فيهما مجرد الظن بل لا بد من القطع او ما يثبت قيامه مقامه كشهادة العدلين القاطعين بهما ولو بحسب العادة ثم قال مع ان
اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها ولا يخفى ما فيه مما مر فان اشتراط العلم مستفاد من القاعدة العقلية
لا من الخطاب مع انه على تقدير استفادته منه فهو مستفاد من المفهوم دون المنطوق كما لا يخفى ومما حققنا يظهر جواز الاعتماد على تعديل غير الامامي للراوي ممن
يحصل الظن بتوثيقه كحسن بن علي بن الفضال وكذا الكلام في الجرح والتفصيل بقبول الاول دون الثاني كما نقل عن البهائي لا وجه له الا ان يمنع حصول
الظن بجرحه وهو على اطلاقه ممنوع وحكي عن العلامة انه لم يقبل رواية ابان بن عثمان لكونه ناووسيا ولعله نظر الى ما رواه الكشي عنه علي بن حسن بن
فضال من ان ابان كان ناووسيا ويشكل بان الجارح على هذا التقدير غير مقبول فكيف يعتد بجرحه الا ان يكون مبنيا على الاعتماد على مطلق الظن
في الرجال خاصة او يكون عاثرا على مستند اخر حجة القول باشتراط التعدد قيام الاجماع على ثبوت العدالة بتعديل العدلين وانتفاء الدليل
فيما عداه فيقتصر عليه ويرجع في غيره الى الاصل وجوابه ظاهر مما مر **فصل** اختلفوا في قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب فذهب قوم الى القبول
مطلقا واخرون الى عدم القبول مطلقا وفصل ثالث فقبله في الجرح دون التعديل ورابع فعكس وذكر الفاضل المعاصر ان هذه الاقوال الاربعة للعامة وهو كما
ترى وخامس فقبله فيهما ان كان المزكي والجارح عارفين بالاسباب والا فلا وهو مختار العلامة تبعا للرازي وسادس فقبله فيهما ان علم عدم المخالفة

والا فلا وهو مختار صاحب المدارك وحكاه عن والده الشهيد الثاني قدس سره وهو راجع الى القول الثاني كما لا يخفى والاقرب عندي هو القول الاول لنا
ان العدالة عبارة عن حالة لها مقتضيات منها قبول قول صاحبها في الرواية والشهادة والجرح عبارة عن حالة لها مقتضيات منها رد قول صاحبها
في الشهادة فاذا قامت الحجة الشرعية من البينة المعتبرة على وجود تلك الحالة وكشفت عن تحققها وجب القبول ولا يقدح وقوع الاختلاف في تعيين
معنى العدالة واسبابها وابتناء الشهادة على راي الشاهد المجهول اعتباره اذ لا تعويل عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء
بما دون حسن الظاهر وقد عرفت انا وان اعتبرنا القول بانها الملكة لكن نكتفي بحسن الظاهر طريقا اليها وهو كالملكة حالة لها مقتضيات ولو بواسطة
الكشف عنها والاختلاف في الاسباب لا يقدح في قبول الشهادة بالمؤدى والا لم تقبل الشهادة بالملك والنكاح والحرية والرقية وما اشبه
ذلك مما وقع الاختلاف في اسبابها الا بعد بيان السبب وبطلانه واضح وعموم الادلة واطلاقها حجة عليه مضافا الى تنزيل كلام المسلم العدل على
المعنى الصحيح مع صلوحه له واما عدم قبول الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن استثنائه من القاعدة نظرا الى انعقاد الاجماع
عليه ان تم او الشهرة القادحة في اطلاق ادلة الشهادة او عمومها فيرجع فيه الى الحكم الاصل من عدم القبول مع عدم ذكر السبب ويمكن تنزيل ذلك
على الضوابط من حيث ان الشهادة على الرضاع المحرم شهادة على وقوع فعل مقتض للتحريم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقتضاء لانه من
الاحكام الاجتهادية التي لا تعتبر البينة فيها بخلاف الشهادة على المذكورات فانها ليست شهادة على احكام اجتهادية بل على امور اسبابها وطرقها اجتهادية
فتقبل الشهادة فيها دون اسبابها وطرقها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية والبنوة الرضاعية ونحو ذلك فيمكن توجيه المنع من قبول الاطلاق
فيها لو تم بانه لم يثبت اعتبار الشارع لهذه الاحوال الا تبعا لنشر الحرمة فلا يثبت على الاستقلال ويمكن ان يقال لا يعقل من الاخوة الرضاعية الا
المشاركة في الرضاع المحرم وعلى قياسها البواقي فيرجع الى الوجه الاول هذا مع ان محل البحث انما هو تعديل الراوي والامر فيه سهل لان حجيته على ما عرفت
ليست تعبدية بل دائرة مدار الظن ولا ريب في حصوله مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالتحرز عن الكذب ولك ان تقول الاختلاف في تفسير العدالة راجع عند
التحقيق الى الاختلاف في طرق معرفتها لا في نفسها لانها عند الكل عبارة عن صفة خاصة هي ملكة الاستقامة في امر الدين والملازمة ومن يفسرها بالاسلام
مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظاهر يريد ان ذلك طريق الى معرفتها والحكم بها وكذلك يخرج بالفسق الا معنى واحد وهو عدم الاستقامة المذكورة فلا يتاتى الاشكال
فيه ايضا باعتبار تعيين معناه نعم هو كالتعديل في وقوع الخلاف في اسبابه فيتاتى الاشكال السابق فيه ويندفع بما مر من الجواب واحتج موافقونا بان
شهادة العدل من غير بصير يقدح في عدالته والفرض خلافه واجيب بان الخلاف في الاسباب واقع فلعله يقول بسبب لا يراه الاخر ورد بان العادل متى
اطلق التعديل في محل الخلاف وجب ان يريد المعنى المتفق عليه والا كان مدلسا وهو يقدح في عدالته وفيه انه اذا اخبر بما يراه عدالة او فسقا فلا تدليس
لظهور ان كل مخبر انما يخبر على حسب معتقده وبالجملة فالتدليس في الاخبار عبارة عن ارائة الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المزكي ان
الواقع هو العدالة وشهد به لم يكن مدلسا وان علم ان معتقد الحاكم خلافه بل لو شهد على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح به كان مدلسا لارائة
ما هو الواقع عنده على خلافه وقد يوجه الدعوى في المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب وتعرضوا فيها لاحوال الرجال جرحا وتعديلا ليرجع اليها عامة
المجتهدين ويعولوا على مقالتهم وقد علموا باختلاف المذاهب في ذلك بحيث يطلقون فالظاهر انهم انما يريدون المعنى المتفق عليه لئلا ينتفي الغرض الداعي
الى تاليف تلك الكتب وفيه تعسف نعم يتجه ان يقال ليس مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظاهر دون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق

والامامي

والامامي لصاحب هذا المذهب مجهول في الرجال وهو خلاف ما يظهر من كتبهم ممن يكتفي بحسن الظن على انه العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول تعديلهم من هذه
الجهة احتج النافي مطلقا بانه لو ثبت مع الاطلاق لثبت مع الشك اذ لا مزيد ذلك عليه لمكان الاختلاف واجيب بمنع الملازمة لان قول العدل يفيد الظن
اذ لو لم يعرف لم يقل ويمكن دفعه بانه ان اريد افادته للظن بالمعنى المعتبر عنده فلا يجدي في القبول عندنا ثم لوقوع الخلاف وجوابه يعرف مما حققنا
في حجية القول المختار واعلم انا لو نزلنا والزمنا بالدليل المذكور فالمتجه على تقديره تفصيل لا تعرض لبيانه في كلامهم وتوضيحه ان الاطلاق يتضمن الابهام من
وجهين الاول ما يختص بالتعديل غالبا وهو عدم تعيين المعنى المراد منه من الملكة او حسن الظاهر او ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وانما قيدنا بالغالب
احترازا عما لو كان الجرح بنفي العدالة فانه يشارك التعديل في الابهام المذكور في الجملة والثاني ما يعم الجرح ايضا وهو عدم تعيين الكبائر والصغائر مع كثرة
الاختلاف وتشتت الاقوال فيها فربما يرى المزكي ما يراه كبيرة صغيرة فلا يقدح في العدالة بفعلها من غير اصرار ويرى الجارح ما يراه صغيرة كبيرة فيقدح
في العدالة بفعلها ولو من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه مما لا اشكال فيه عند من يرى القول الاخير لكنه قول غير معروف بين اصحابنا او يرى
القول بانها حسن الظاهر او انها الملكة وحسن الظاهر طريق اليها كما هو المختار لما عرفت نعم من يرى القول بانها الملكة ولا يعتد بحسن الظاهر طريقا اليها
ويمنع اتحاد معنى العدالة يلزمه عدم الاعتداد بالاطلاق لكنه بمعزل عن مقام التحقيق ولو كان الجرح بنفي العدالة فلا ريب في كونه مقبولا عندنا
باي معنى فسرها نعم من يرى العدالة مجرد حسن الظاهر او ما هو اتم منه يلزمه بمقتضى الدليل المذكور عدم الاعتداد بالاطلاق اما الثاني فالتحقيق فيه ان
العبرة في كون المعصية كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة في كون الفعل معصية وعدمه بمذهبه فكما انه اذا اعتقد الحرام جائزا عن طريق شرعي
لم يكن حراما في حقه كذلك اذا اعتقد الكبيرة صغيرة عن طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لان مرجع ذلك الى ضعف مرتبة المعصية وقوتها فكما ان
اصل ثبوتها يتبع معتقده كذلك وصفها بالقوة والضعف يتبع معتقده لان المناط في ذلك الهتك والتجري وهو انما يتبع معتقد الفاعل باصله ووصفه
دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منهما بطريق معتبر مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع على الظاهر فلو كانت كبيرة حسبت عليه كبيرة لانتفاء العذر و
المانع ويمكن ان ينزل على هذا ما تقدم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جهل الحال الفاعل في وجه لا سيما اذا كان الجهل في اصل
الاعتقاد لا في تعيينه وكذا الحال فيما لو اعتقد تحريم ما ليس بحرام او وجوب ما ليس بواجب سواء كان ذلك لخطائه في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده في كون
العصيان به صغيرة او كبيرة فان اعتقده كبيرة قدح فعله مطلقا وان اعتقده صغيرة قدح الاصرار عليه ولو لم يعتقد شيئا منهما عول كل من المزكي والجارح
فيما لو كان الخطاء في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه فيه وكذا لو جهل حاله في وجه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في التعيين كما مر واما اذا كان في جانب
الحكم فيحتمل الحكم بكونها كبيرة لانها الاصل في المعاصي والحكم بكونها صغيرة لاصالة عدم حصول زيادة التجري وعدم ثبوت حكم الكبيرة في حقه وقد يعتضد هذا باستصحاب
العدالة وذلك حيث يتقدم ثبوتها كما ان الاول قد يعتضد باستصحاب عدمها وذلك حيث يتقدم عدمها فيحتمل التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحابين ايضا
وهذه الاحتمالات جارية على تقدير الجهل بالاعتقاد ايضا ثم ان كان ما قررناه موضع وفاق او علم موافقة مذهب الجارح والمزكي فلا اشكال في قبول الاطلاق
ان علم بعدم خلو الفاعل عن الاعتقاد وبعلمهما به او علم موافقة مذهبهما في الحال او المجهول والا توجه المنع على ما قرر واحتج من اكتفى بالاطلاق في التعديل دون
الجرح بانه لو اكتفى به في الجرح كان تقليدا للجارح في الجرح لوقوع الخلاف في اسبابه وجوابا اما اولا فبالنقض بالتعديل اذ الخلاف واقع في اسبابه ايضا
فالفرق تحكم واما ثانيا فبالحل وقد عرفت بيانه مما اوردناه في حجة المذهب المختار واحتج من عكس الامر بان اللبس كثيرا ما يقع في العدالة لكثرة

التصنع فيها بخلاف الجرح والجواب ان ذكر الاسباب لا يوجب رفع اللبس واحتمال التصنع كما لا يخفى مع ان اللبس قد يقع في الجرح ايضا فيجب عدم قبول الاطلاق
فيه ايضا والتخلص عن الكل واحد وهو اصالة عدم حصول الالتباس ومجرد احتماله لا يكفي احتج العلامة على ما صار اليه بانه ان كان من ذوي البصائر بهذا
الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية واحتج عليه الرازي ايضا بانا لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم بالاسباب لاثبتناه مع
الشك بخلاف العالم والجواب ان فرض العدالة يغني عن اعتبار ذلك اذ مع عدمها لا يقدم على الشهادة والا لم يبق على وصف العدالة اللهم الا ان
يراد بالبصيرة الموافقة في المذهب فيرجع الى القول الثالث وقد ذكر في مقابلة او يراد اشتراط العلم بالعدالة فلا تنهض الحجة باثباته ويمكن ان يق قد يخطي العدل
العامي في معنى العدالة والفسق على وجه يعذر فيه فيزعم فيهما ما لا يقول به احد فالمراد ان يكون المزكي والجارح ممن يظن في حقه الوقوف على معناهما بطريق يعذر صاحبه
من ذوي البصائر واهل الخبرة فيهما عرفا ثم يرد على الحجتين ان مجرد كون المزكي والجارح من ذوي البصائر لا يغني عن وجوب الاستفسار لجواز ان يستندا فيهما بما لا
يصلح للاستناد اليه عندنا او يقف لفظهما بما لا نراه تفسيرا لهما لمكان الخلاف ولا مخلص عنه الا بما ذكرناه في تحرير حجتنا على ما ذهبنا اليه فصل اذا تعارض الجرح والتعديل
قيل يقدم الجرح مط وقيل يقدم التعديل مط وفصل بعضهم فرجح الجرح ان كان التعارض من حيث الاطلاق واوجب الرجوع الى المرجحات كالاكثرية والاورعية
ان كان التعارض من حيث الخصوص وذلك كما لو قال الجارح وجدته يشرب الخمر في وقت كذا فقال المزكي اني وجدته في ذلك الوقت نايما او مصليا او انه توفي
قبل ذلك الوقت او ما اشبه ذلك والذي هو الاظهر لنا ان مرجع الجرح الى دعوى الاطلاع على الفسق ومرجع التعديل غالبا مع الاطلاق الى دعوى الاطلاع
على حسن الظاهر وعدم الاطلاع على الفسق ولا ريب ان قول من يدعي الاطلاع مقدم على قول من يدعي عدم الاطلاع نعم قد يشكل ذلك فيما لو ادعى المزكي القطع
بوجود الملكة العاصمة لكنه موهون ببعد الاطلاع على السرائر فيرجح قول الجارح لانه ابعد من الخطاء ولا خفاء في ان ما ذكرناه لا يجري فيما اذا كان التعارض
من حيث الخصوص فيتعين الرجوع فيه الى المرجحات ثم هذا التفصيل انما يتجه في تزكية غير الراوي واما تزكية الراوي فقد عرفت مما حققنا انها من باب
الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يتجه فيها لبيان مناط الظن والا فقد نرجح قول المزكي الواحد على الجارح وان كانا مطلقين بل وان تعدد الجارح و
ذلك حيث يكون المزكي اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كترجيحنا تزكية النجاشي على جرح الشيخ وتزكيتهما على جرح ابن الغضايري وابن داود
او كان هناك احتمال ان يكون هو الذي عده الجارح سببا للجرح مع انه لا يصلح له او صرح بنوع السبب ولم يكن لنا تعويل على نظره فيه كتضعيف جماعة لجابر
الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المفيد له فان الظ ان منشأ التضعيف والرمي بالغلو انما هو تصديه لنقل الاخبار التي لم يطلع عليها افهام الاكثرين
لا سيما اوائل المتقدمين على ما يظهر بالتتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرمون الرجل بالغلو ويتهمونه به بادنى مقالة كانت تصدر عنه في حق النبي
والائمة عم حتى غلى بعضهم في ذلك فعد منه نفي السهو والنسيان عنهم عم مع انه قد كاد ان يكون من ضروريات المذهب وربما كان الجارح ممن عدم
معولا في جرحه على مجرد اشتهاره بينهم فصل يعرف توثيق المزكي للراوي بمعنى قوله فيه بكونه اماميا عدلا ضابطا بالتصريح بالاوصاف او بقوله ثقة او
من الثقات فان الظ من هذه الكلمة عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظ من طريقة الاخرين حتى انا لم نعثر فيه على مخالف والوجه في
استفادتهم من اطلاق التوثيق كون الموثق اماميا اما وقوفهم على مصطلحهم ولو بطريق الاستنباط من فحوى كلماتهم ومطاوي عباراتهم فان دابهم
عدم التعرض غالبا لبيان مذهب الموافق او كونه الظ من اطلاق الثقة حملا للكلي على الفرد الكامل او التعويل على الظاهر في حق المسلم لا سيما اذا ثبت
وثاقته وكذا الكلام في الممدوح المسكوت عن بيان مذهبه الا ان الدلالة هنا تختلف ضعفا وقوة باختلاف طرق المدح ولو كان التوثيق او المدح في

كلام غير

كلام غير الامامي فقضية الوجهين الاولين ظهوره في موافقته له في المذهب وقضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقدح في ذلك انهم كثيرا ما يوثقون
الرجل ثم ينسبونه الى بعض المذاهب الفاسدة كما نقلوا ذلك في جماعة من الفطحية والواقفية وغيرهم لان ذلك بمنزلة القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه
ومن هنا قد يقع التعارض بين توثيق بعض وتصريح آخر بانه من غير الامامية كما في داود بن حصين فان النجاشي اطلق توثيقه والشيخ صرح بانه من
الواقفية ولا بد من ملاحظة المرجح والاصل يقتضي تقديم النص ان لا يترجح الظ بالاثبتية فلا يبعد ترجيح ظ مقالة النجاشي هناك على تصريح الشيخ
هذا كله اذا اطلق التوثيق واما اذا قيده كقولهم ثقة في الحديث فيمكن ان يكون التقييد قرينة على ارادة مجرد الاعتماد عليه في الحديث وبيان تحرزه
فيه عن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بانه يفيد التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عد الحديث المشتمل
عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا يتقدمه احد من اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلح فيما يكون جميع رواته موثقين كما هو المتداول
في كتب العلامة ومن تاخر عنه دون ما يصح التعويل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يفيد تصحيح الكليني والصدوق لما روياه في كتابي الكافي
والفقيه توثيقا لرواتها ولو علم من مذهبه انه لا يكتفي في تصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق وقريب من ذلك ما لو عمل بالرواية
من لا يقول بحجية غير الصحيح واقوى منه ما لو عارضه صحيح فطرحه وعمل به او اول الصحيح طلبا للجمع بينهما وقس على ذلك الحال فيما لو صرح بكون الخبر موثقا او حسنا
ثم ان علماء الرجال قد اطلقوا في حق الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل نصا او ظهورا ومنها ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنتعرض لبيانها منها قولهم ورع او
تقي او دين والاولان نص في التعديل والاخير ظ فيه بل لا يبعد اختصاصه عرفا به وقريب منه قولهم صالح او خير ومنها قولهم عين او وجه او وجه من وجوه
اصحابنا فقد عده بعض الافاضل تعديلا وهو غير بعيد ويمكن ان يق لا دلالة لهذا القول على تعديل الثاني وانما يدل على تعديل الذين اضيف اليهم كلا او جلا
اذ من البعيد ان يصير من لا يعتقدون بعدالته وجها لهم والاظهر انه يفيد مدحا يصح الاعتماد معه على روايته لا سيما الاخير واما قولهم اوجه من فلان
حيث يكون المفضل عليه ثقة فاقوى في المدح وكيف كان فقويا عده توثيقا ومنها قولهم اصدق لهجة من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظ انه
يفيد مدحا يعتد به في العمل بروايته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وفيما مر ممدوحا بما يصح الاعتماد على روايته ومنها قولهم اجمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عنه وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على توثيق من قيل ذلك في حقه ولعل هذه الدلالة مستفادة منه بالالتزام نظرا الى استبعاد اجماعهم على الاعتماد
على روايات غير الثقة والا فهذه العبارة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يقتضي التوثيق وربما قيل بانها تدل على وثاقة الرجال
الذين بعده ايضا وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه بشيء من الدلالات الا ترى ان علي بن ابي حمزة قد ذكر الشيخ
في حقه انه واقفي وذكر النجاشي انه احد عمد الواقفة وقال علي بن الحسن بن فضال انه كذاب متهم ملعون وقال ابن الغضايري هو اصل الوقف
واشد عداوة للولي من بعد ابي ابراهيم ع وروى الكشي في ذمه روايات ولم يحك عن احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ في الفهرست ان له اصلا
عنه ابن ابي عمير وصفوان الى غير ذلك من النظائر مما يطلع عليه المتتبع الماهر واما ثانيا فلان اصحابنا الامامية كانوا يتبرؤن من الفرق المخالفين لهم
لا سيما الواقفة وكانوا يسمونهم الكلاب الممطورة فكيف يعقل ركونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون حال استقامتهم
فما لا وجه له اذ الذي يظهر ان اصحابنا كانوا يعتمدون على الاخبار المحفوفة بامارة الوثوق وان كان الراوي غير امامي وكفاك في ذلك روايتهم عن النوفلي
والسكوني مع انهما عاميان ولم يكن لهما حال استقامة ومنها قولهم لا باس به فعده بعضهم توثيقا لظهور النكرة المنفية في العموم ومنهم من منع كونه

مدحا وجانب طرفي افراط وتفريط والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفيد مدحا يعتد به وهو الظ ومنها قولهم اسند عنه وبعضهم جعله كالتوثيق
او ادون ومن قولهم لا باس به لان معناه رواية الشيوخ عنه الحديث على سبيل الاستناد والاعتماد ولم اقف على ماخذ هذا التفسير لظهور قصور اللفظ عن
افادة كون الراوي شيخا فضلا عن كونه شيخا للشيوخ وكونهم معتمدين على روايته مع ان ذلك بمجرده لا يكفي ما لم يثبت وثاقة بعضهم وقد يوجه ذلك بانه
لو اريد به مطلق الاسناد لم يبق وجه لتخصيص البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك انما يقتضي ارادة خصوص نوع من الاسناد فيبقى تعيين
النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من اولياء احد الائمة ع او صاحبه وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو مشكل ومنها قولهم شيخ من الطائفة وعده
بعضهم من اسباب التعديل ولا ريب في دلالته على مدح معتد به ومنها قولهم ثقة او فاضل ولا دلالة له على التعديل ظاهرا لا سيما الثاني نعم فيه نوع مدح واما
نحو شاعر او فصيح او اديب فهي مدح بما لا يرجع الى السند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبة وفسر بسليم الاحاديث والطريقة فيفيد مدحا يعتد به
ومنها قولهم مصطلح الرواية قيل اي قوي الرواية او عال الرواية فيفيد المدح ومنها قولهم خاص وقد عده بعضهم مدحا وهو انما يتم اذا اريد به كونه من خواص
الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلق في مقابلة العامي وهو غير ثابت ومنها قولهم قريب الامر وعده بعضهم مدحا وله وجه ومنها قولهم بعد ذكره رحمه الله
والحق انه انما يدل على كونه اماميا واما كونه ثقة فلا نعم يشعر بنوع مدح له كما يشهد به تخصيصهم لذكر الترحم بالبعض وقد يعد من اسباب التعديل امور
اخر منها كون الراوي وكيلا لاحد الائمة ع لانهم لا يوكلون الفاسق وجهه غير ظ نعم لو كان التوكيل فيما يشترط فيه العدالة دل عليها لكنه نادر ومثله
نصبه قيما على الصغير او امره بالافتاء ونحو ذلك ومنها كونه كثير الرواية وهو غير بعيد فيما اذا اكثر الثقة الجليل منه كما في ابراهيم بن هاشم او اكثر القميون
منه الرواية لا سيما احمد بن عيسى منهم فان طريقتهم معروفة ومنها كونه من مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وربما يشكل بجواز
ان يكون الغرض اتصال السند في كتاب معروف او يكون روايته في مقام معتضدة بامارات يوجب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار
والعمل عند الاعتضاد والاحتمال الاخير لا يخلو من بعد ومن هنا يتقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة اما ثقات او لا حاجة في السند اليهم ومنها
عن يروي عنه من قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة ويضعفه عدم اعتداد الاكثرين به في امر التوثيق مع احتمال ان يراد به انه لا يروي الا عمن
يوثق به ولو في خصوص الرواية التي يرويها الدلالة امارة عليه نعم يدل بظاهره على نوع اعتماد عليه ولهم في الجرح ايضا الفاظ منها قولهم كذاب يضع
الحديث او من الكذابين المشهورين او ملعون او ما شبه ذلك ومنها قولهم غال او من الطيارة وهو بظاهره يوجب القدح ما لم يقم من الخارج
اعتبارات تقتضي عدم الاعتداد بهم كما نبهنا عليه سابقا ومنها قولهم ضعيف او ضعيف في الحديث وهو غير صريح في التفسيق لجواز ان يكون
الضعيف من حيث الاعتماد على المراسيل كما هو الظ من الاخير ولو صرح بذلك لم يقدح قطعا وان عده بعضهم قادحا كما عن كثير من القميين
ومنها ان قولهم غمز عليه والكلام فيه كسابقه ومنها قولهم يعرف حديثه تارة وينكر اخرى فان اريد ان حديثه يقبل عنه اسناده الى ثقة وينكر عند اسناده
الى غير ثقة دل على مدح بل وثاقته وكان الطعن فيمن يروي عنه وان اريد ان حديثه يعرف عند اعتضاده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل
على الطعن فيه والثاني اقرب بدليل تخصيصه بالبعض ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث ولين الحديث وفيه دلالة على الطعن فيه او في روايته
وربما امكن ان يجامع ذلك مع التوثيق واما قولهم ليس حديثه بذلك النقي فدلالته على المدح اقرب من دلالته على القدح ومنها قولهم ليس بذاك وعده بعضهم ذما
وبعضهم مدحا والاول مبني على ان المراد ليس ثقة والثاني مبني على ان المراد ليس بحيث يوثق به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب ومنها رميه ببعض

المذاهب

المذاهب الفاسدة وقد عرفت مما جواز التعويل على روايته مع ثبوت وثاقته وتحرزه عن الكذب **فصل** اذا قال العدل او العدلان بناء على
اعتبار التعدد حدثنا عدل ففي الاكتفاء به بناء على اشتراط العدالة في الراوي وعدمه قولان فذهب المحقق الى الاول والشهيد الثاني الى الثاني وهو مختار
صاحب لم ره والاقرب القبول مع تعذر الاطلاع على ما يعارضه وتعسره لنا ان المقتضي للقبول ح وهو تزكية العدل موجود وما يتخيل مانعا من عدم تعيين
الراوي لا يصلح مانعا لما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانع مع عدم ما يصلح له سواه واما عدم القبول مع امكان الاطلاع على المعارض فلان
وظيفة المجتهد استفراغ الوسع في تحصيل الحكم ولا يتحقق ذلك بالتعويل على تعديل العدل بدون الفحص عن المعارض مع امكانه ولا فرق في ذلك بين من ذكر
مبهما او معينا احتج صاحب لم بان تعديل العدل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم ذلك مع تعيين المعدل لينظر هل له جارح ام لا ومع
الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة قال وبالجملة لا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان
يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى والجواب ان الحجة الشرعية لا تطرح بمجرد احتمال وجود
معارض لها اذا لم يعثر عليه بعد الفحص او تعذر الفحص بل لا بد من ثبوته وعلمنا بان بعض افراد التعديل مقدوح بالجرح انما يقتضي عدم جواز التعويل على ذلك
البعض المخصوص والسراية الى ما لا علم بوجود المعارض وان لم يعثر عليه فان الشك في معارضه المعارض هنا بمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى بدا ان قرر
وجه المنع باعتبار التعديل وان قرر باعتبار الشخص المعدل من حيث احتمال ان يكون ممن ثبت الجرح في حقه فيلزم ان لا يقبل التعديل في حقه من جهة الاشتباه
ففيه ان تحقق الجرح في حق البعض لا يوجب عدم القبول في حق من لا علم بكونه منهم كيف وليس علمنا من جهة جرح الجارح بانتفاء صفة العدالة عن البعض المعين
المحتمل لكونه ذلك للعدل اليهم بل من علمنا اجمالا من جهة العادة بانتفائها عن البعض المحتمل لكونه المعدل المعين فالاشكال المذكور لو تطرق لزم ان
لتطرق الى الثاني ايضا فيلزم ان لا يصح التعويل على تعديل اصلا ولو اكتفى بالتعديل في الثاني طريقا الى استعلام خروج المعدل تعيينا عمن علم اجمالا بعدم عدالتهم
فليكتف به في الاول ايضا طريقا الى استعلام خروج المعدل اجمالا عمن علم عدم عدالتهم تفصيلا وقوله مع الابهام لا يؤمن الخ مردود بانه ان اراد عدم حصول
القطع به فهو غير حاصل مع التعيين غالبا فيجب عدم القبول فيه ايضا وان اراد عدم حصول الظن بصحة التعديل مع الابهام فضعفه ظ لان الغالب سلامة التعديل
عن الجرح المكافي فما هو يوجب الظن بصحة التعديل ما لم يعثر على معارض مع ان هذا البيان لا يستقيم منه من حيث ان الاعتماد على تعديل العدل عنده
من باب الشهادة ولهذا اعتبر التعدد فيه وحجيته تعبدية لا مدخل للظن فيها وقوله وبالجملة الى فيه ان المجتهد انما يجب عليه الفحص مع امكانه وتجويزه الاطلاع
على المعارض لا مطلقا ثم بعد الفحص ان لم يعثر بشيء يخالف الامارة التي وجدها لا يعدل عنها بمجرد احتمال وجوده والا لما جاز له العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص
وعدم الوقوف عليه ايضا وكذا الحال في سائر الادلة الظنية وقد ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا انما يصح مع الفحص وعدم العثور على المعارض او مع تعذره
اذا عرفت هذا فاعلم ان عد بعض الاصحاب لبعض الاخبار صحيحا او موثقا او حسنا من هذا الباب فلا يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستعلام
ويجوز مع ضيق المجال او عدم كتاب يستعلم به الحال وقس على ما ذكرنا قول الراوي حدثني صالح او واحد ثقة او من لا يعتد بروايته او غير عدل او حكم
الفقيه بضعف الرواية فان الكلام في ذلك كله كالكلام فيما مر فتبصر واعلم ايضا انه لا يكفي في قبول الرواية قول العدل او العدلين حدثنا بعض اصحابنا
لان مجرد كونه من الاصحاب لا يوجب الاعتماد على روايته وكذا لو قال عن بعض اصحابه والعجب من المحقق انه مع اشتراط العدالة في الراوي وقوله بان التزكية من
باب الشهادة فرق بين العبارتين واكتفى بالعبارة الاولى في تعديل الراوي اذا اراد بها كونه اماميا لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة

فصل
ولم يعلم منه العرف المانع من القبول ومنع منه في الثانية لامكان ان يريد بها مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم ووجه سقوطه غير خفي على المتامل
اذا قال العدل حدثني فلان او قال فلان او فلان عن فلان او امكن روايته عنه بدون واسطة فالظاهر عدم الواسطة وان كان قد يروي عنه بواسطة
وان ارسله او ذكر واسطة مبهمة كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله وعدمه اقوال ثالثها القبول ان عرف ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة
كابن ابي عمير على ما نقل بعض علماء الرجال عليه وهذا مختار العلامة في احد قوليه وجماعة وهو المختار وعن الشيخ القبول مطلقا ان عرف انه لا يروي الا عن
ثقة والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وعن المحقق انه حكى ذلك ساكتا عليه مؤذنا بالتوقف لنا على عدم القبول اذا لم يعرف الرسالة عن
ثقة انا نرى بالعيان ان العدل كما يروي عن الثقة كذلك يروي عن غيره فليس في روايته عن رجل ما يوجب تعيين احدهما ولهذا لا يعد رواية العدل عنه التصريح
بالاسم طريقا الى التعديل فاذا ثبت جهالة الواسطة لم يجز التعويل عليه ما لم ينجبر بجابر للشك في تحقق شرط جواز العمل به كما مر في المجهول ولنا على القبول اذا عرف انه لا يرسل الا عن الثقة
حصول الظن والوثوق بروايته كالمسند الى من عرف وثاقته فيجب التعويل عليه والعجب من الفاضل المعاصر حيث وافقنا على قبول المرسل في هذه الصورة مع مصيره
الى عدم التعويل على تعديل الراوي في المبحث المتقدم واحتج على مختاره هنا مشيرا الى وجه الفرق بقوله لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه
شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالا اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد
الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت
انتهى وهو كما ترى لانه اذا قيل في حق رجل لا يروي الا عن ثقة فالظاهر منه ان المراد انه لا يروي الا عن ثقة عنده فاذا ارسل ح فالظاهر ان ارساله عن ثقة
عنده فاذا جاز الاعتماد على هذا الظهور في التصريح او لم تم قبول مثل هذا الراوي لكل ما يرويه غير مفهوم من الكلام المذكور لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب
الاعتماد على الرواية ولو سلم ذلك او ثبت في مقام فان كان من جهة عدالته عنده فالكلام فيه ما مر وان كان من جهة اخرى فهي غير متعينة فيمكن ان يكون
بقول راجعا الى وجوه اجتهادية فلا تصير الرواية في حقنا حجة والا لوجب علينا العمل بكل رواية عمل بها احد ثقات المحدثين مع خلوها عن المعارض وان
كانت ضعيفة السند وهو لا يقول به نعم لو اجمع اهل الجرح والتعديل على ان الراوي لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة عندهم او جعلنا الاطلاق مغنيا عن
القيد الاخير كان ذلك ظاهرا في تعويلهم الواسطة وسلامته عن الجرح فيتجه القبول هنا وان اخترنا المنع في المبحث المتقدم لكنه مع كونه مجرد فرض لم يثبت وقوعه
مما يمكن تطرق القدح اليه باعتبار جواز تعديلهم للواسطة من جهة اخباره بانه لا يروي الا عن ثقة تعويلا على تعديل الراوي كما هو مختار جماعة احتج من قال
بالقبول مطلقا بوجوه الاول الاجماع الذي حكاه الشيخ حيث ادعى ان الطائفة عملت بالمراسيل مطلقا كما عملت بالمسانيد اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة والجواب
منع الاجماع على اطلاقه لاشتهار المخالف وان اراد الاجماع على العمل به ولو عند وجود جابر فلا كلام الثاني ان قضية سكوت العدل عن الاصل الذي يروي
عنه تعديله لانه لو لم يكن لبين حاله والا كان تدليسا والجواب المنع من قضاء سكوته بالتعديل بل هو اعم منه كما يظهر من النظر في طريقة الرواة الثالث
ان اسناد العدل الحديث الى المعصوم يقتضي صدوره عنه والا كان كذبا فيتعين القبول والجواب من وجهين الاول ان ذلك لا يجري حيث يصرح بالواسطة لان
الاسناد الى المعصوم ح من الرجل المجهول لا من العدل الثاني ان اسناده الى المعصوم حيث يسنده اليه لا يقتضي علمه بصدوره عنه بل رجحان صدوره ولو
بطريق الظن المعتبر عنده كما هو الغالب المتداول وامارته لا تنحصر في وثاقة الراوي بل هي من جملتها فالتعويل على مجرد تعويله تقليد له في ذلك ثانيا
يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير ظهور دعوى العلم به لجواز ان يستند علمه الى غير الحس من حدس وشبهه فيجري فيه ما يجري في الاجماع المنقول وقوي

بعض المعاصرين

بعض المعاصرين جواز التعويل على هذا النوع متمسكا بان العدل لا يسند الى المعصوم الا ما حصل له الظن بصدقه واما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيدان الظن
وضعفه ظاهر لان حصول الظن للغير بصدق الرواية لامارة يعتمد عليها لا يوجب حصوله للسامع علما باختلاف الاراء في الامارات ولو صح ذلك لجاز العمل
بكل رواية ضعيفة عمل بها فقيه نظرا الى ظن العامل بصدقها وفساده ليس بموضع تامل احتج من منع من القبول مطلقا على الصورة الاولى بما مر وعلى الصورة
الثانية بان تزكية الراوي شهادة فلا تقبل مع جهالة العين والجواب المنع من كونها من باب الشهادة بل مبناها على الظن كما مر مرارا
فصل
يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط به عن الحجية ولا نعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وذهب بعضهم الى المنع منه مطلقا وبعضهم
الى المنع في غير المرادف وموضع النزاع في الجواز ما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده بلفظ قال او مراده فروا اما نحو امر بكذا او نهى عن كذا فصرح
بنقل المعنى فلا كلام نعم ينبغي ان يستثنى نقل الخطب والادعية ونحوها مما يستظهر منه عند اطلاق الاسناد نقل اللفظ نظرا الى تعلق القصد به غالبا فلا يجوز
نقله بالمعنى من غير قرينة تدل عليه وفي الحجية ما دام لم يتعذر الوصول الى الاصل مع احتمال التعميم اخذا باطلاق المنع لنا اولا جريان طريقة السلف على ذلك كما
يظهر بالتتبع والفحص ولم يسبق من احد انكار على الناقل ولا على العامل مع ما نرى من اكثارهم الانكار والقدح بما كانوا يعدونه من اسبابه كالرواية من
الضعفاء والتعويل على المراسيل وما اشبه ذلك وذلك اجماع منهم على جوازه وحجيته وهو المط وثانيا اتفاقهم على جواز تفسيره بالعجمية والاعتداد به فالعربية
اولى ويشكل بان موضع الاتفاق على الظ جواز ذلك مع القرينة والاعتداد به مع تعذر الوصول الى الاصل لا مطلقا وهو خارج عن محل البحث وثالثا ان الغرض من
الخطاب افادة المعاني فلا عبرة بخصوص الالفاظ ورابعا انه تعالى قص القصص بلغة العرب وحكاها بلفظ القول وهي بين ما لم تقع بلغتهم وبين ما وقع بلغتهم
لكن بلفظ واسلوب اخر لاشتمال القرآن على فصاحة لا توجد في غيره ولا يساعد عليها وسع البشر وايضا قد قص القصة الواحدة بعبارات مختلفة
مع ان الواقع غير متعدد فالمنقول ليس الا المعنى ويمكن دفعه بان ما دل عليه دليل وامارة على كونه نقلا بالمعنى ومنها الوجوه المذكورة فلا اشكال فيه لانه نقل
بالمعنى مع القرينة والكلام فيما تجرد عنها واما فيما عدا ذلك فيمنع كونه نقلا بالمعنى تعويلا على الظ وخامسا شهادة بعض الاخبار بذلك كصحيحة محمد بن مسلم قال
قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ولا يتوهم ان المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير والقوي
والتقريب والنقل المقرون بالقرينة لانا نقول اطلاق الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك والتقييد يستدعي دليلا واذ ليس فليس ويمكن الاحتجاج
على حجية المنقول بالمعنى ايضا بالدليل العقلي اذ الوجوه المذكورة ان لم تفد القطع بحجيته فلا اقل من افادتها الظن بها وقد قررنا حجية الظن في الطريق
حجة المنع وجوه منها ان قول الراوي قال ظاهر في صدور اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذبا وتدليسا والجواب المنع من ظهوره في ذلك لجريان
العادة في الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعاني غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عراها عن فائدة يعتد بها فلفظ القول اما
حقيقة في القدر المشترك او مجاز شايع فيه بحيث لا ينصرف عند الاطلاق الى نقل اللفظ ومنها ان فهم المعاني من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل الفقيه
في نظر الراوي تقليد له والجواب المنع من كونه تقليدا له بل التعويل عليه من حيث افادته للظن بالمراد كالتعويل على اللغوي بل كالتعويل عليه في نقل اللفظ
ولو سلم ان مثل ذلك تقليد فبطلانه مم والسند ظ مما مر مع ان الخطاب الشفاهي كثيرا ما يفهم منه معانيه بطريق القرينة فاطلاق القول بان
المعنى يفهم بالاجتهاد مم ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى تغيير المط اذ النقل لا ينفك عن تفاوت واختلاف ولو يسير والجواب انا
لا نجوز النقل مطلقا بل عند خلوصه عن التفاوت والاختلاف كما سيأتي ومنع امكانه عادة واضح الفساد ومنها قوله ص نضر الله من سمع مقالتي فوعاها

وادیها کما سمعها وفی روایة رحم الله قولهم فرب حامل فقه الی من هو افقه منه وفی روایة الی من لا فقه له والجواب ان الروایة الاولی دعاء ولا دلالة فیها علی الوجوب
سلمنا لکن یصدق اذا ادی المعنی من غیر تفاوت انه ادیه کما سمعه سلمنا لکنها معارضة بما هو اقوی منها سندا ودلالة وهو حقیقة الجمع تنزیلها علی ادیه کما سمع
کما سمع او علی الاستحباب والروایة الاخیرة النقل بالمعنی اذ مدار الفقاهة والتفریع علی الاستنباط من المعانی غالبا مع انها انما تدل علی وقوع النقل باللفظ لا علی
اختصاص جوازه به ولا یذهب علیک ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها علی منع الجواز وبعضها علی منع الحجیة والاخفاء فیه علی الناظر الفطن فصل اشترط
القائلون بجواز نقل الحدیث بالمعنی فی جوازه امورا منها ان یکون الناقل عالما بمواقع الالفاظ وهذا الشرط کما یعتبر بالنسبة الی الکلام المنقول منه کذلک
یعتبر بالنسبة الی الکلام المنقول الیه والمراد من العلم بمواقع الالفاظ العلم بمدالیلها وما یلزمها باعتبار الهیئات والاحوال سواء علم ذلک بمساعدة الطبع او بالتأمل
القواعد المقررة والظاهر منه اعتبار العلم التفصیلی فیتوجه علیه الاشکال بامکان التعویل فی ذلک علی قول الثقة العارف بوحدة المفاد فیصح الاستناد حینئذ مع انتفاء الشرط و
یمکن التفصی عنه بان یراد بالعلم ما یعم التفصیلی والاجمالی الذی فی الفرض المذکور فان علم الناقل فیه بوحدة المفاد یتضمن علمه بمواقع تلک الالفاظ اجمالا ویعتبر الاشتراط بالنسبة
الی الناقل من قبل نفسه کما هو الغالب ومنها ان لا یقصر النقل عن افادة المراد ولعل المراد ان لا یکون النقل بحیث یظهر منه خلاف المراد کنقل المقید بمطلق مجرد عن القید والحقیقة
بمجاز مجرد عن القرینة واما مجرد القصور عن الافادة ولو کنقل المبین بلفظ مجمل فلا دلیل علی منعه فی غیر مقام الحاجة ومنها ان یکون مساویا للاصل فی الوضوح والخفاء
لان الخطاب الشرعی یکون تارة بالمحکم واخری بالمتشابه لحکم واسرار لا یصل الیها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الآخر ادی الی فوات تلک المصلحة کذا علله بعضهم ویشکل
بان تلک المصلحة لعلها کانت مقصورة علی زمن ورود الحدیث فیکون منتفیة بالنسبة الی النقل ولو سلم فلعلها مصلحة یسوغ للناقل اهمالها کالنکات البیانیة
التی لا تعلق لها بافادة المراد مع انا نمنع کون اصل الدعوی قطعیة بل هی اجمالیة ولو انتهض هذا الاحتمال لادی الی منع النقل بالمعنی مطلقا لجواز ان یکون قد روعی فی لفظ الحدیث
مصلحة لا یوجد فی غیره ویمکن توجیه المنع من تبدیل الظاهر بالنص بادائه الی اختلاف طریق الجمع عند التعارض مع ان الغالب وقوعه واما مع العلم بوجود المعارض
وحصول الاختلاف فاوضح وهذا لا یجری فی عکسه اذ غایة الامر ان لا یترتب علی النقل فائدة ما لم یکن هناک مقام حاجة فیجب المساوات لما مر فصل ینقسم الخبر عند المتقدمین الی
صحیح وغیر صحیح فالصحیح عندهم ما کان معتضدا بامارات توجب الوثوق والاعتماد علیه ککونه فی روایة او وجهة فی کثیر من الاصول او فی بعض بطرق متعددة او فی اصل
احد الجماعة الذین اجمعوا علی تصحیح ما یصح عنهم کصفوان وابن ابی عمیر او علی تصدیقهم کزرارة ومحمد بن مسلم او علی العمل بروایتهم کعمار او اعتضاده بعمل الطائفة او اعتماد
الشیخ الجلیل علیه کما یظهر من اعتماد الصدوق علی شیخه محمد بن الحسن بن الولید حتی انه صرح فی صوم الفقیه بان ما صححه شیخه هو الصحیح وما لم یصححه فلیس بمعتمد الی غیر ذلک من
الامارات التی کانت توجب وثوقهم به واما المتأخرون فلما طال تباعدهم من زمن الائمة علیهم السلام والرواة واندرس فی البین کثیر من الشواهد والامارات حتی انحصر معظم
اسباب الوثوق عندهم فی وثاقة الراوی وتحرزه عن الکذب ولم یعتمدوا علی اعتماد جلیل علی روایة لانه شبه التقلید والتبعیة وهم بمعزل عنه بالکلیة ولکثرة الاجلاء و
اختلافهم فی الاداء ولم یجدوا للشیخوخة ما یمیز الشیخ عن سایر العلماء فقسموا الروایة بهذا الاعتبار الی اقسام اربعة الاول الصحیح وهو ما کان جمیع سلسلة سنده
امامیین موثقین مع الاتصال بالمعصوم صریحا او مفهوما بالفحوی والامارات کمضمرات سماعة فان الذی یظهر ان عود الضمیر فیها الی المعصوم علیه السلام کان امرا معلوما
فی الاصل المنتزع منه مع مساعدة السیاق علیه وانما نشأ الخفاء فی الظاهر من جهة تفکیک الروایات وتفریقها علی الابواب ولو علم وثاقة البعض بالقرائن
والامارات فکذلک وبهذا حکم بعض متأخری المتأخرین بصحة جملة من الاخبار التی فی طریقها ابراهیم بن هاشم مع انه لا نص بتوثیقه نعم یستفاد وثاقته من تعویل ابنه
علی الثقة الجلیل علیه واکثاره الروایة منه مضافا الی امارات اخر مقررة فی محلها واشترط بعض العامة ان لا یکون معللا ای لا یکون متنه او سنده مشتملا علی علة

حقیقة لا یطلع

خفیة لا یطلع علیها الا الماهر کالارسال فیما ظاهره الاتصال او مخالفة لدلالة العقل والشرط الثانی غیر معتبر عندنا اذ طرح الروایة لا ینافی صحتها
الاصطلاحیة والاول مستغن عنه بما قررناه وقد یطلق الصحیح مضافا الی راو معین ویراد به اشتمال السند الیه علی شرایط الصحة وان اعتریه بعد ذلک
ضعف او ارسال فیقال الصحیح ابن ابی عمیر عن فلان او عن رجل وقد یطلق ایضا علی جملة محذوفة من السند للاختصار مع السکوت عن حال المذکور فیقال روی الشیخ
فی الصحیح عن محمد بن سنان والمراد به اشتمال المذکورین قبل محمد علی شرایط الصحة وهذان الاطلاقان انما یتمان حیث یکون حال المذکور او ما بعده غیر معلوم
حال الاطلاق او یکون نزاع فی وثاقتهما او نوع قوة فی روایتهما وما اشبه ذلک فیصرح بالاسم لیراجع عند التمکن او لیبنی کل ذی مذهب علی مذهبه او لیعرف مقدار
قوة السند وقد یکون بعض اصحاب الاجماع فی السند ویطرء ابعدهم ضعف او ارسال فیصرح بالصحة الیهم ویاتی ببقیة السند علی وجه یتبین حال الروایة بحسب الآراء
الثانی الحسن وهو ما کان جمیع سنده امامیین ممدوحین بما یعتد به مع عدم توثیق الکل الثالث الموثق وهو ما کان جمیع سنده موثقین مع عدم کون
الکل امامیا وقد یسمی هذا القسم بالقوی ایضا ولو ترکب السند من القسم الاول واحد القسمین الاخیرین الحق بما اشتمل علیه من احد القسمین الاخیرین
ولقد کان فی تحدیدهما ما یدل علی ذلک ولو ترکب من القسمین الاخیرین ولو بمشارکة القسم الاول ففی الحاقه بالحسن او الموثق قولان مبنیان علی
الخلاف فی تعیین المرجوح منهما لان حال السند یتبع حال اخس رجاله والتحقیق ان مراتب المدح والتوثیق متفاوتة فقد یتکافئان وقد یترجح احدهما
علی الآخر فلیس هناک قاعدة کلیة یرجع الیها وان کان الغالب ترجیح الموثق واما ما ذکره الفاضل المعاصر من ان جهة الموثق ارجح من جهة الحسن فیلحق هذا النوع
بالحسن وان کان الحسن قد یترجح علی الموثق لخصوص مدح فی خصوص رجل فکانه لیس علی ما ینبغی واعلم ان الحسن والموثق قد یطلقان مضافین الی راو معین او
علی جملة محذوفة من السند کما مر فی اطلاق الصحیح ووجهه ما عرفته هناک وقد عرفت مما حققنا حجیة هذه الاقسام الثلثة الرابع الضعیف وهو ما لا یتصف
بعض رجال سنده باحد الاوصاف المتقدمة وهذا یقابل القسمین الاول ان یکون جمیع رجال السند غیر امامیین وممدوحین بغیر التوثیق مما یوجب الوثوق
لتحرزهم عن الکذب او یکون بعضهم کذلک او یکون الباقون من احد الاقسام الثلثة السابقة ولیسم هذا القسم قویا الثانی ان لا یکون کذلک اما القسم الاول فقضیة ما حققناه
سابقا حجیته واما القسم الاخیر فلیس فی نفسه حجة نعم قد ینجبر بمعاضد خارجی کالشهرة فیکون حجة واعلم ان التقسیم الذی ذکرناه فی المقام لیس باعتبار الواقع بل باعتبار
الاعتقاد فالمراد بالاقسام الثلثة الاول ما یعتقد فی حق رجاله الاتصاف بالاوصاف المذکورة وبالقسم الاخیر ما لا یعتقد فی حقهم کلا او بعضا ذلک فیدخل ما کان فی طریقه المجهول
فیه فصل لا بد للراوی من طریق یستند الیه فی الروایة فان کانت الروایة عن المعصوم فله وجوه منها السماع منه مع توجه الخطاب الیه وحده او مع غیره وهذا
اعلاها لسلامته من احتمال الاشتباه والقصور المتطرق الی ما عداه وفی حکمه ما لو ذکر الروایة للمعصوم فاقره علیها او عرض مکتوبها علیه فنظر فیه واعترف بصحته
ومنها السماع منه مع کون المخاطب بها غیره وهذا دون الاول لجواز ان یکون بین المتکلم والمخاطب قرائن توجب صرف اللفظ عن ظاهره او تدل علی بعض
مراده لم یقف علیها السامع فلیقتصر علی نقل ما سمعه فاوهم خلاف المراد واجاز التعویل علی اصالة عدمها ثم هذا یکون علی وجهین الاول ان یعلم المعصوم
بکونه سامعا الثانی ان لا یعلم به والاول اقوی من الثانی لان علم المعصوم علیه السلام بسماعه یوجب ان ینبهه المراد اذا لم یساعد اللفظ علیه صونا له عن الاشتباه
بخلاف ما لو لم یعلم به ویجوز للراوی فی هذه الوجوه الثلثة ان یقول قال کذا وفی الاول قال لی کذا وحدثنی وفی الاخیرین سمعته یقول کذا وما افاد ذلک وربما
کان لفظ حدثنی وسمعته یقول او قال لی اصرح من قال کذا لانه لا یدل الا علی السماع واما نحو امر بکذا او نهی عن کذا فلیس بصریح فی السماع ولا ظاهر فیه
وانما هو ظاهر فی العلم بالامر والنهی وسیاتی الکلام فی حجیته ولو قال امرنی بکذا او نهانی فظاهره السماع ویقبل فیما لو اقر علی الروایة التی ذکرها له او اعترف بصحته

المكتوب منها ما يدل عليه وكذا الحال في رواية الفعل والتقرير ومنها المكاتبة ع‍ اليه او الى غيره ولا بد من علمه بكون الكتاب خطه ع ولو بمساعدة القرائن والامارات
وليس له ان يقول حدثني او سمعته يقول بل يقول كتب او كتب بخطه اليه او ما اشبه ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول قطعا لان الكتاب ربما يتطرق اليه
التزوير بخلاف السماع والظاهر انه دون السماع بالوجه الثاني ايضا وفي رجحان الثالث عليه وجهان ولعل الاظهر بما ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام
بالنظر الى قرائن الاحوال وليس له ان يقول حدثني لانه ظاهر في السماع الا ان يكون معه قرينة تدل على خلافه كما اذا كان زمانه عن زمان من يسند اليه القول لكن
ليس له في مجرد قال دلالة على علمه بالقول لجواز كونه رواية متروكة الاسناد اختصارا كما في كثير مثله عن الصدوق وغيره ثم على تقدير ثبوت دعوى العلم بالقول في
جواز الاعتماد على مثل هذا النقل وجهان مبنيان على امرين حجية نقل الاجماع والمختار القبول الا انه دون الوجوه السابقة لتطرق الخطأ كثيرا في الحدسيات دون
الحسيات ولو حصل للعصر الا من جهة السماع الغير المفيد للعلم بعين اللفظ او بطريان النسيان فيما سمعه او لوقوفه عليه في كتاب لا يؤمن عليه من
التزوير او لقرائن غير بالغة حد العلم فلا ريب في عدم جواز التعويل عليه نعم يخرج مؤيدا وان كانت الرواية عن غير المعصوم فللتحمل عنه ايضا وجوه منها السماع
من الشيخ ولا فرق بين روايته له من كتاب او حفظ وان كان الاول اقرب الى الضبط فان قصده بالسماع ولو مع غيره قال حدثني او اخبرني او ما اشبه ذلك
وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا ونحوه والسماع على ما صرح به غير واحد منهم اعلى وجوه التحمل لان الراوي اعرف بوجوه ضبط الحديث وكيفية تاديته
من الفصل والوصل والبناء والاعراب وغير ذلك مما يختلف باختلافه المعنى فربما ينبه السامع على الوجه المأثور بكيفية تاديته وهذا الوجه انما يتضح جريانه فيما
اذا كان الراوي متحملا بالسماع وشبهه لا بالاجازة والمناولة ونحوهما ولانه خليفة المعصوم وسفيره الى الرعية فينبغي الاخذ منه كالاخذ منه وهذا الوجه لا يقتضي
كون السماع اعلى من حيث الحجية بل من حيث كونه انسب بالتادب ولان توجه السامع للحديث اليه اقوى من توجه القاري اليه ولهذا نرى انه يحفظ السامع ما لا
يحفظه القاري ولا يعارضه قراءته من جانب الراوي لان نسق جزمه بالرواية بل تكرر مراجعته اليها اغنى عن اعتبار مزيد توجهه حال الرواية اليها بخلاف المتعلم
لها ولصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا
ومن آخره حديثا فاقتصاره ع على قراءة الاحاديث الثلثة عند الضجر الغير يدل على رجحان قراءة الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على الشيخ وقراءته
عليه مع اقراره به وفي حكم الاقرار سكوته الدال عليه بقرائن الاحوال فيقول قرأته عليه فاقر به او حدثني او اخبرني قراءة عليه ومنع السيد ره من الاخير لان
معنى قوله حدثني واخبرني السماع فيناقضه قوله قراءة عليه وضعفه ظاهر اذ لا مناقضة له مع المعنى المجازي ومناقضته مع المعنى الحقيقي غير ضائر والاسناد باب
المجاز واجاز بعضهم حدثني واخبرني بدون قوله قراءة عليه ويشكل بان ظاهره في سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قرائن على خلافه فيكون في حكم التقييد
ومنها الاجازة وهي الرخصة في رواية الحديث عنه عمن يرويه عنه بقوله اجزت لك ان تروي عني او اروِ عني هذا او ما في ذلك معنى والاجازة كما قد
تكون في كتاب معين لشخص معين كان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا بد ان يكون الكتاب مأمونا عليه من الغلط والتصحيف او يخبر الرواية
بعد التصحيح او في كتاب معين لغير شخص كان يقول اجزت لكل ان تروي عني ما صح عندك من كتابي المعهود او من كتاب التهذيب مثلا او كتاب غير معين مع ضبط بعنوان
معين كقوله اجزت لك ان تروي ما صح عندك روايتي له من الكتب كما قد يكون لشخص معين كما مر وقد يكون لغير معين كان يقول اجزت لمن اجتمع فيه
الشرائط ان يروي عني فاتضح لك ان انواع الاجازة اربعة اجازة معين او غير معين وكما يصح اجازة الموجود الكامل كذلك يجوز اجازة غيره كالصغير و
المعدوم منفردا او منضما وبعضهم في اجازة غير المشافهة لرجوعها اليه بطريق العلم او يجزم بعضهم بجزمه ولا بد له من التنبيه على ذلك وليس له ان يقول اخبرني اجازة

لدلالته على

لدلالته على المشافهة وفائدة الاجازة انما تظهر في الاعتماد على الاصل حيث لا يثبت بطريق التواتر والا فلا فائدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند للتيمن
ومن هذا الباب اجازات اصحابنا المتأخرين عن المشايخ الثلثة لكتبهم المعروفة كالكافي والفقيه والتهذيبين ومنها المناولة وهي ان يناوله الكتاب ويقول هذا
سماعي او روايتي عن فلان او عمن ذكرت اسماؤهم في الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في القبول والا ففي القبول قولان والمحكي عن الاكثر المنع
والقول بالقبول اوجه اذ العبرة بالنقل لا بالرخصة ومنها المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه ويرسل الى غيره ولا بد له من علمه بانه خطه او خبر من يقوم مقامه
فان انضم اليه الاجازة فلا اشكال في القبول والا ففيه قولان وحكي عن الاكثر هنا القبول وهو ينافي ما حكي عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول ولا فرق
بينهما الا في السماع والكتابة ولا ريب ان السماع اقوى وعبارته ان يقول اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي وجدان احاديث بخط من يرويها
معاصرا كان او لا والظاهر جواز الاعتماد عليها مع انضمام القرائن الحالية الدالة على ارادة الرواية **فصل** كلام كثير عندنا في حجية الرواية بمجرد وجودها في
الكتب الاربعة ما لم تشتمل على شرائط القبول وسيأتي تحقيق ذلك في مبحث الاجتهاد وكذلك لا يقدح في حجيتها عند اشتمالها على شرائط القبول خلو تلك الكتب
عنها اذا وجدت في كتاب معلوم النسبة الى مؤلفه كالعيون والخصال فان الادلة التي تمسكنا بها على حجية خبر الواحد لا يقتضي حجيته بخصوص ما يوجد منه في
الكتب الاربعة وطريقة الاصحاب جارية على العمل بها وبغيرها كما يظهر بتصفح كتبهم وان كان العمل بغيرها قليلا لقلة ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة باحكام الفروع
والسبب في اشتهار الكتب الاربعة بين الاصحاب بعد ما اتضح واستبان من جلالة مصنفيها وعظم قدرهم انما احاطة كتبهم بمعظم الاخبار المتعلقة بالفروع بل
الاصول ايضا مع حسن ترتيبها وجمعها للاخبار المتعلقة بكل كتاب او باب فيه غالبا بحيث يسهل على الطالب المراجعة اليها في محل الحاجة ولهذا تركوا مراجعة
الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار حتى اضمحلت واندرست بل تركوا غالبا مراجعة غيرها من الكتب المعروفة لصعوبة الوقوف فيها على الاخبار
المتعلقة بمحل الحاجة لتفرقها في ابواب تلك الكتب من حيث وضعها لبيان مقاصد اخر مع ندرة ما فيها من الاخبار المعتبرة المتعلقة بالفروع الخارجة
عما احاطت به تلك الكتب وليس في ترك تلك الاخبار في الكتب الاربعة دلالة على شهادتهم بعدم التعويل عليها اذ لم يظهر من اربابها قصد الاحاطة بجميع ما يعتمد
عليه من الاخبار فيها لتعذرها عادة وللزوم تعارض شهاداتهم فيما لا يجمعون على نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوته مبني على اجتهادهم وليس وظيفة غيرهم
تقليدهم فيه بل الظاهر انهم انما جمعوا ما تيسر لهم عند التأليف جمعه وتعلق به غرضهم ولم يقصدوا بذلك نفي الاعتداد بما عداها واما الكتب المهجورة
التي لم يشتهر انتسابها الى الامام ع ولا الى مؤلف معول عليه فلا يجوز التعويل عليها ما لم يعاضدها معاضد بحيث يوجب الوثوق بها فمن جملة
هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب الى الرضا صلوات الله عليه وقد اعتمد عليه جماعة من متأخري المتأخرين وهو كتاب ظهر في زمن المولى التقي المجلسي ره
واول من اطلع عليه واستنسخه القاضي امير حسين بن حيدر وهو ابن بنت المحقق الكركي قال جاء في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام
جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب قديم في زمن ابي الحسن الرضا ع وكان في موضع منه خطه ع وكان على ذلك اجازة جماعة كثيرة من الفضلا
بحيث حصل لي العلم العادي بانه تاليفه ع فاستنسخته وقابلته ثم انه جاء بالنسخة الى اصبهان وعرضها على المجلسي واخبره بالحال وفي بعض عبارات
الكتاب ما يدل على انه تاليفه ع ففي اوله يقول عبد الله علي بن موسى الرضا ع اما بعد فان اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه معرفة الوحدانية الى ان قال في باب
الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين صلوات الله عليه وفي باب غسل الميت روي عن ابي عبد الله ع
وفي كتاب الزكوة المذاري روي عن ابي العالم وفي باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤة وقد امرني ابي ففعلت وفي موضع آخر وقد اماتنا وقد نحن معاشر اهل البيت

وذكر في باب الغنائم والخمس بعد ذكر قوله تعالى واعلموا انّما غنمتم الآية فتطول علينا بذلك امتنانا منه ورحمة ويدلّ على ذلك ايضا انّ كثيرا من فتاوى الصدوقين مطابقة له في اللفظ موافقة له في العبارة لاسيّما عبارة الشرايع وانّ جملة من روايات الفقيه التي ترك فيها الاسناد موجودة في الكتاب ومثله مقنعة المفيد فيظن بذلك انّ الكتاب المذكور كان عندهم وانّهم كانوا يعولون عليه ويستندون اليه مع ما استبان من طريقة الصدوقين من الاقتصار على متون الاخبار وايراد لفظها في مقام بيان الفتوى ولهذا عدّ الصدوق رسالة والده اليه من الكتب التي عليها المعول واليها المرجع وكان جماعة من الاصحاب يعملون بشرايع الصدوق عند اعواز النصّ فانّ الوجه في ذلك ما ذكرناه وايضا ماخذ جملة من فتاوى القدماء التي لا دليل عليها ظاهرا موجود فيه فيظهر انّه كان مرجعهم في تلك الفتاوى ومستندهم فيها فيسقط عنهم ما اورده المتاخرون عليهم من عدم الدليل عليها وايضا نقل بعض الاعاظم انّه وجد نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية قد كتب عليها انّ الامام علي بن موسى الرضا ع صنّف هذا الكتاب لمحمد بن سكين وانّ اصل النسخة وجدت في مكّة المشرّفة بخطّ الامام ع وكان بالخطّ الكوفي فنقله المولى المحدث محمد الى الخطّ المعروف ونقل عن بعض اجلّاء اصحابنا انّه قال في رسالة الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا ع ثقة فاضل والظاهر انّ المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب وبكونه صاحبه انتهاء اجازة الكتاب اليه والاظهر من اصحابنا المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار الائمة ع هذا ومما يبعد كونه تاليفه ع عدم اشارة احد من علمائنا السلف اليه في شيء من المصنفات التي بلغت الينا مع ما يرى من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم في ضبط الآثار المروية عن الائمة الاطهار ع بل العادة قاضية بانّه لو ثبت عندهم مثل هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الاشتهار ولرجّحوا العمل به على ساير الاصول والاخبار لما يتطرق اليها من احتمال سهو الراوي ونسيانه او قصوره في فهم المراد او في فهم المراد وفي تادية المفهوم او تقصيره او تعمد الكذب لاسيّما مع تعدد الوسايط وسلامة الكتاب المذكور عن ذلك ولبعد ما فيه عن التقية بخلاف غيره ومع انّ الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاخبار والآثار المروية عن الرضا ع فلو كان قد عثر على كتاب المذكور لنقله ولو منعه عنه طول الكتاب لنبّه على وجوده واكتفى بذكر بعض صفاته مضافا الى ما اشير اليه هذا وجوه اخرى في نفس الكتاب يؤكّد الظن بما ذكرناه منها انّ اكثر عبارات الكتاب المذكور مما لا يشبه عبارات الامام ع كما لا يخفى لمن تامّلها ومنها اكثاره من قول وروي واروي عن العالم ورويت عن العالم وهذا مما لم يعهد في كلامه ع في غير الكتاب المذكور ولا في كلام غيره من ساير الائمة ع ومنها اشتماله على نقل اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير اشارة الى طريق الجمع بينها ولا الى ما هو الحق منها والصواب ولا الى انّه مما يجوز الاخذ بكلّ منهما من باب التسليم فيستفاد منه قاعدة كلية افيد من بيان ما هو المعتبر في خصوص الواقعة وذلك كقوله فاغسل ثوبك منه يعني من الحيض ومن البول والمني قلّ ام كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم وقد روي في المني اذا لم تعلم به من قبل ان تصلّي فلا اعادة عليك وكقوله وروي في دم الدماميل يصيب الثوب والبدن انّه قال يجوز الصلوة فيه وروي انّه لا يجوز وكقوله في الاضحية وتجزي البقرة عن خمسة وروي عن سبعة وروي انّها لا تجزي الّا عن واحد الى غير ذلك ومنها انّه روى في باب القدر سألت العالم ع اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله اعزّ من ذلك فقلت له ففوّض اليهم فقال الله اعزّ من ذلك فقلت فصف لنا المنزلة بين المنزلتين الخ ولا خفاء في انّ مثل هذا السؤال مما يبعد صدوره عن الامام وامّا الوجوه التي تمسك بها على انّه تاليفه ع فمع ضعف بعضها في نفسه غير صالحة لمعارضة ما قدمناه واذ قطع واجد النسخة بالخطوط التي شاهدها عليها بانّه من تاليفه ع موهون بتباعد العصر وعدم معهودية خطّ ارباب تلك الخطوط وقرب احتمال التدليس اليه ولو سلم فوجود خطّه ع في موضع من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتمامه تاليفه لاسيّما مع احتمال الالحاق واجازة الرواية لا توجب الاعتماد على الكتاب كما يعرف من طريقتهم في الاجازة ووقع في اول الكتاب يقول عبد الله علي بن

موسى الرضا ع

موسى الرضا ع امّا بعد فلا اخر الحديث غير صالح فيما ظن لجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه ع او وجد بخطّه فنقله عنه محافظا على كلمة امّا بعد الموجودة في كلامه ع لمناسبتها لاوّل الكتاب ولا يلزم التدليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث الى نقل احاديث اخر بقوله ونروي عن بعض العلماء وقوله بعد ذلك واروي ونحو ذلك مما يدلّ على انّ الاسناد المذكور مقصور على الحديث الاوّل وقوله ضربت جدّنا يحتمل ان يكون من تتمة قول ابي عبد الله ع المتقدم ذكره ولو سلّم كونه من كلام المؤلف فاللازم منه كونه علويا لا اماما وقد روي ابي عن ابي عبد الله ع لا دلالة على كونه موسى بن جعفر ع اذ لا يختص الرواية عنه به وقد اروي عن ابي العالم يحتمل ان يكون بزيادة الياء من ابي او يحذف عن عن العالم ومثل هذا التصحيف غير بعيد فيما تجد فيه النسخة ويحتمل ايضا حمل الاب او العالم على خلاف ظاهره وحديث اللؤلؤة غير واضح فيما ذكر لانّه قال بعد ذكره وروي في خبر آخر مثله لا باس وقد امرني ابي ففعلت مثل هذا ولا يبعد ان يكون قد وقد امرني ابي من تتمة الرواية مع انّه لا يبعد تعويل راوٍ على قول ابيه كما يشهد به تعويل الصدوق على رسالة ابيه اليه ومما يظهر ضعف الاستشهاد بقوله ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وقوله فتطول يمكن ان يكون من تتمة الرواية السابقة عليه ولا ينبغي في سوق العبارة ما ينافيه وان يكون من كلام صاحب الكتاب فلا يدلّ الا على كونه هاشميا لتحقق التطول والامتنان في حقه ايضا بالنسبة الى ما يستحقه من الخمس مع احتمال ان يكون التطول والامتنان باعتبار الامر بالاعطاء ايضا فلا يدلّ على ذلك ايضا وامّا مطابقة جملة من عبارات المفيد والصدوقين لما فيه فمما لا دلالة فيها على اخذهم من الكتاب المذكور لجواز العكس او كونهما ماخوذين من ثالث ومثله الفتاوى التي صدرت عن قدماء اصحابنا بلا مستند معلوم مع انّ بعض فتاويهم مما لا يوجد ماخذه فيه ايضا وامّا ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فليس بمعتمد اذ لم يثبت وثاقة الكاتب مع احتمال ان يكون وهما منه في النقل الذي سلفناه فانّ الظاهر من الذي نسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف ولو كان هو العاثر عليه لنبه عليه في بعض كتبه ونبّه عليه بعض العلماء الذين عاصروه او تاخروا عنه وامّا ما ذكره البعض في محمد بن احمد من انّه صاحب كتاب الرضا ع فلا دلالة فيه على انّ اجازة هذا الكتاب منتهية اليه لجواز ان يكون المراد به بعض مسائله ع مما رواه الصدوق في العيون ولو سلم انّ المراد به الكتاب المذكور فلا دلالة في كونه صاحبه على انّه كان يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون وجده او رواه بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون الكتاب المذكور من تصانيف بعض اصحاب الرضا ع فقد اكثر فيه من نقل الاخبار التي سمعها منه ع بواسطة او بدونها كما يستفاد من قوله روي عن العالم او اروي عن العالم بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضا ع ويصح نسبة الكتاب اليه ع نظرا الى انّ الغالب حكاية كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون اصل النسخة بخطّه ع وربما نسب الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا يقدح فيه موافقة اكثر احكامه للمذهب اذ قد يتعلق قصد الواضع بدس القليل بل هذا اقرب الى حصول مطلوبه لكونه اقرب الى القبول وبالجملة فالمتحقق انّه لا تعويل على الفتاوى المذكورة فيه نعم ما فيه من الروايات فهي بحكم الروايات المرسلة لا يجوز التعويل على شيء مما اشتمل عليه الا بعد الانجبار بما يصح جابرا لها ولو ظهر لنا اعتماد مثل المفيد والصدوقين عليه في الجملة من مواضعه فذلك لا يفيد حجيته في حقنا لانه مبني على نظرهم واجتهادهم وليس وظيفتنا في مثل ذلك اتباعهم والّا لكانت الاخبار الضعيفة التي عولوا عليها حجة في حقنا فان ظننا بتعويلهم على جملة من روايات كتاب اذا افاد حجية مجموع الكتاب في حقنا لكان علمنا بتعويلهم على رواية معينة مفيدا لحجيتها في حقنا بطريق اولى

القول في الفعل والتقرير

مقدمة اختلفوا في التاسي بفعل النبي ص فذهبوا فيه الى مذاهب فقيل بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل بالاباحة وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب والنوم او كان ولكن اوقعه على وجه غير عادي كمداومة الافطار بالحلو والقيلولة والمختار عندي هو القول بالاستحباب لنا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة

لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر فانّ المستفاد منه حسن التأسّي والاقتداء بافعاله صلى الله عليه وآله وهو يفيد الرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب ولا سبيل الى
حمله على الوجوب وان قلنا بانّه الظاهر من اطلاق الطلب لانّ اكثر افعاله صلى الله عليه وآله مندوبة في حقّ الكلّ وبعض ما وجب عليه مندوب في حقّنا فلا يتصوّر وجوب الاقتداء
فيها وتخصيصه بما ثبت عدم وجوبه موجب للتخصيص بالاكثر وهو ابعد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص الافعال الواجبة في حقّه مع التخصيص بالبعض
او في حقّنا بعيد عن مساق الآية فتنزيل الطلب المستفاد منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال ايضا بالاحتياط وبانّ شانه صلى الله عليه وآله التعالى عن ارتكاب
غير الراجح بل قد يحكي عن بعض الصلحاء تورعه بعدما استكمل عن ارتكاب غير الواجب والمندوب والنبي صلى الله عليه وآله اولى بذلك منه في جملة غيره ويشكل بانّ
كون فعله اخصّ راجحا لا يوجب ان يكون راجحا لنفسه او لغيره اللازم ترتبه عليه للترجيح التأسّي لبطل لجواز ان يكون راجحا لغيره المترتّب عليه خصوص مقام
الفعل وان لم نطّلع عليه مع ان خلاف الدليل المكروه ممّا يجوز صدوره عن الانبياء على وجه الندرة كما يدلّ عليه قصّة آدم وموسى ويونس وداود
صدور المباح او لفتيس الاحتمال لا ينتاص مع مساعده ظاهر آيتي العفو عنه في الاذن والمغفرة لما تقدّم من ذنبه وما تاخّر عليه ويمكن دفع
الثاني بعد تسليمه بما مرّ من مراعات الغالب الآتي لا دليل على حجّيته في مثل المقام احتجّ القائلون بالوجوب بوجوه منها الآية السابقة وقد عرفت عدم
دلالتها على الوجوب بالبيان الذي سلف وقد اجاب عنها العلّامة بانّ الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانّه فعله على الوجه الذي فعله فان كان
واجبا تعبّدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا تعبّدنا بايقاعه مندوبا وان كان مباحا تعبّدنا باعتقاد اباحته وفيه انّه اذا اتى به على وجه الاباحة لم يكف
في صدق الاسوة فيه اعتقاد اباحته مع تركه كما يرشد اليه تفسيره لها فانّ ذلك اسوة في الاعتقاد لا في الفعل ومن هنا يظهر انّ ظاهر الآية نفي وقوع
ما عدا الواجب والمندوب منه صلى الله عليه وآله اذ مفاد الامر رجحان المتابعة ولا يعقل رجحان المباح والمكروه الّا ان يدّعى انّ جهة المتابعة مفيدة لرجحانه في حقّنا
وان تجرّد عنه حين صدوره منه صلى الله عليه وآله وهو بعيد او يقال في فعل المباح بنيّة كونه مباحا راجح لما فيه من اظهار الانقياد والتمسّك بشعائر العبودية ويدلّ عليه
قوله عليه السلام انّ الله يحبّ ان يؤخذ برخصه كما يحبّ ان يؤخذ بعزائمه تنبيه على الاخذ برخصه لكونها رخصة لئلّا ينافي ثبوت المباح او رجحان ما اتى به
فلا ينافي الآية فعله صلى الله عليه وآله للمباح بهذا الاعتبار لكونه ح راجحا لكنّه لا ينافي ظاهر المدّعى والتحقيق انّ الاسوة مجرّد المتابعة فاذا فعل صلى الله عليه وآله فعلا ولم يعلم وجهه
تابعناه فيه بقصد القربة المطلقة كان ذلك تأسّيا به لانّه ان كان فعله بقصد القربة المطلقة ايضا فلا كلام وان كان فعله بنيّة الوجوب او الندب
لم يقدح في صدق التأسّي قصدنا فيه القربة المطلقة لما بيّناه في محلّه من انّ نيّة الوجه غير معتبرة وان كان على وجه الاباحة مثلا بناء على جواز
صدور المباح منه صلى الله عليه وآله فان قلنا برجحان التأسّي فيه ايضا فلا اشكال ولا عبرة بكون الرجحان من حيث كونه تأسّيا خاصّة لا من حيث نفس
الفعل ح كما في الاوّلين اذ تعيين هذه الجهات غير لازم في صحّة العمل بل القدر اللازم المتابعة بقصد القربة والّا كان عموم رجحان التأسّي مخصوصا
به ولا يصار اليه الّا بعد ثبوته فيخرج عن محلّ الفرض ولو فرض انّه صلى الله عليه وآله اتى بالفعل بنيّة الوجوب ولم نعلم به ونعلناه بنيّة الندب نعويلا على الاصل صحّ
العمل ايضا اذ مجرّد نيّة الندب في الواجب لا يوجب الفساد سيّما اذا كان لدليل شرعي وح فيحصل التأسّي فيه من حيث اتياننا بالفعل بقصد القربة وان لم
يحصل التأسّي في نيّة الوجوب ومنها قوله تعالى فاتّبعوه فانّ الاتباع يعمّ الاتباع في الفعل والقول فيجب اتباعه صلى الله عليه وآله في الفعل وهو المقصود وقوله عزّ شانه
قل ان كنتم تحبّون الله فاتّبعوني فانّ مفاده انّ من احبّ الله اتّبع الرسول فينعكس بعكس النقيض الى قولنا من لم يتّبع الرسول لم يحبّ الله لكن حبّه تعالى واجب
كما يدلّ عليه قوله عزّ ذكره والذين آمنوا اشدّ حبّا لله وقوله تبارك اسمه قل ان كان آباؤكم الى قوله احبّ اليكم من الله الآية وفي هذا البيان نظر والاولى

ان يق اذا

ان يق اذا ثبت وجوب الاتباع على تقدير المحبّة ثبت على تقدير عدمها اذ لا قائل بالفصل والجواب انّ الظاهر من الاتباع اتباع اوامره ونواهيه سلّمنا لكن لا بدّ
من حمل الامر على مطلق الطلب لا سيّما اذا قلنا بانّه حقيقة فيه كما هو المختار وان كان التخصيص في نفسه راجحا على اغلب وجوه التصرّفات في تحقيق الاتباع في
الفعل انّما يتحقّق بايقاعه على الوجه الذي وقع عليه كما مرّ في التأسّي فيتوقّف على العلم به فلا يتمّ مع عدمه كما هو محلّ البحث وفيه ما مرّ ومنها انّ اطاعته صلى الله عليه وآله
واجبة فيجب التأسّي امّا الاوّل فلقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن تولّى فما ارسلناك عليهم حفيظا فانّ
المقابلة دليل على وجوب الاطاعة وامّا الثاني فلانّ الاطاعة بمعنى المتابعة فيعمّ المتابعة في الافعال والاقوال والجواب انّ المفهوم من الاطاعة هي الاطاعة في الاقوال
كما في اطاعة تعدّ دون الافعال بدلالة العرف مع اصالة عدم النقل ولو سلّم التعميم كان اللازم حمل الامر على الطلب المطلق بقرينة ما مرّ ومنها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره فانّ الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته دليل الوجوب والجواب انّ الامر كما يطلق لغة على الفعل كذلك يطلق على الطلب الالزامي كما
بيّناه سابقا والظاهر منه في الآية هو الثاني ومع التنزّل فلا اقلّ من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتمّ الاستدلال وذلك لما حقّقناه سابقا من بطلان ما ذهب اليه
البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه عند عدم القرينة ومنها الاحتياط لاحتمال الوجوب والجواب انّ الاحتياط انّما يفيد الاستحباب دون الوجوب وقد يجاب
بانّ الاحتياط في الفعل انّما يثبت مع امن الضرر وهنا ليس كذلك لاحتمال كون جوازه من الخصايص ويضعف بندرة الخصايص فيقوى احتمال الوجوب على
احتمال التحريم فيقوى الاحتياط في احتمال الوجوب تنبيهات الاوّل اذا وقع صلى الله عليه وآله فعلا في مقام البيان سواء كان المبيّن عبادة كالصلوة والحجّ او
معاملة وما يلحقها كالبيع والتطهير فما علم من حاله اعتباره في المبيّن شطرا او شرطا ثبت اعتباره فيه كذلك وما علم عدم اعتباره فيه وكونه من المقارنات
ثبت عدم اعتباره وما لم يظهر من حاله اعتباره فيه على احد الوجهين ثبت ايضا اعتباره فيه كذلك لانّ ما لم يظهر من حاله عدم اعتباره فيه ثبت
عدم اعتباره فيه والدليل على حجّية الظهور هنا هو الدليل على حجّيته في الالفاظ فانّ العادة جارية على الاعتماد عليه في المقامين فيجب على الحكيم المبيّن بفعله نصب الامارة على ما
هو الظاهر من فعله المسوق في مقام البيان عند مخالفته لما عنده كما يجب عليه نصبها على خلاف ما هو الظاهر من كلامه عند عدم ارادته حذرا من الاغراء بالجهل
وامّا موارد الشكّ ممّا يحتمل اعتباره في المبيّن وعدمه عند الخبير بحال البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في مواضع الشكّ من دلالة اللفظ عند المخاطب
الخبير بدلائل الالفاظ وامّا بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصل البراءة واصل العدم فيه ولزوم الاحتياط ما مرّ غير مرّة الثاني اذا علم بانّه صلى الله عليه وآله اتى
بالفعل بنيّة الوجوب ولم يظهر منه انّه من الخواص فالظاهر وجوبه في حقّ الامّة ايضا خلافا لبعضهم لظاهر الآية التأسّي واخباره فانّ المستفاد منها رجحان الاتيان
بما فعله صلى الله عليه وآله على الوجه الذي فعله فيجب ان يفعله على وجه الوجوب اذ لا يوجب المصير عن ظاهر الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم بايقاعه صلى الله عليه وآله بنيّة الندب فيثبت الندب
في حقّ الامّة ايضا والقول بعدم ثبوت التأسّي هنا لجواز كونه من الخصايص ضعيف ايضا ومثله القول في المعاملات فاذا اوقع صلى الله عليه وآله معاملة دلّ على صحّتها في حقّ
الامّة ما لم يقم دليل على كونها من الخصايص كما في العقد على ما فوق الاربع وبتوله صلى الله عليه وآله هبة المرأة نفسها له على الزوجيّة والاصل في ذلك بعد دلالة الظاهر على
الشركة في الحكم عموم ادلّة التأسّي فانّها تدلّ على صحّة المعاملة في حقّنا على تقدير قصد التقرّب بها فيثبت الصحّة على تقدير عدم قصده بضميمة ما دلّ على عدم
اشتراطها به ولو احتمل كونها من المعاملات المشوبة بالعبادة كالعتق اقتصر في الحكم بالصحّة على تقدير قصد القربة وممّا قرّرنا يظهر ضعف تفصيل البعض بين العبادات
والمعاملات حيث منع التأسّي في الثاني لجواز كونه من الخصايص الثالث اذا اتى صلى الله عليه وآله بعمل على كيفيّة مخصوصة ثبت التأسّي الى اصل العمل مع ما يعلم او يظهر
اعتباره فيه شطرا او شرطا من الافعال والاحوال من الزمان والمكان والكيفية والكلام فيما يحتمل اعتباره فيه ما مرّ ولو اتى بالفعل مرّة واحدة ثبت

الشيء بالنسبة الى المرة ما لم يعلم او يستظهر من قرائن الاحوال عدم مدخلية للمرة في رجحانه ولو اتى به مرات عديدة فكذلك وكذا لو داوم عليه مدة العمر ولو ترك فعلاً
دل على عدم وجوبه في حقه قطعا وفي حق غيره بناء على اصالة الشركة ولا دلالة على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه شاهد آخر لجواز تركه الى المندوب آخر الراجح
لا ريب في ان فعل الامام من المعصوم حجة على جواز الفعل في حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه ان لم يكن من خواص منصبه والظاهر دلالة فعله على رجحانه كما مر
في فعل النبي ص ولا دلالة لتركه على عدم ترجحه ما لم ينضم اليه شاهد وبقية الكلام هنا يعرف بالمقايسة الى ما سبق الا ان القول بعدم وجوب التأسي هنا
في غير مقام البيان اظهر ويدل على رجحان التأسي بالامام ع عموم قوله ع في الزيارة المعروفة وجعلني ممن يقتص آثاركم ويسلك سبيلكم **فصل** اذا علم المكلف
بحضور المعصوم عملا فعلم به ولم ينكره عليه مع تحقق شرائط وجوبه بان انتفى موانع الانكار كالتقية وطال زمن الفعل من حين علمه بحيث تمكن المعصوم من
زجره عنه على تقدير حرمته او ظهر منه العزم على المعاودة فانه يستفاد من ترك الانكار عدم التحريم في حق الفاعل من جهة وجوب النهي عن المنكر على تقدير علم
الفاعل بتحريمه وتعليمه حكم التحريم على تقدير جهله به وفي حق غيره من جهة ان حكم الواحد حكم الجماعة واما اذا لم يعلم به او كان هناك مانع من الانكار كالتقية وكذا
لو كان الانكار غير نافع ولم يكن للمعصوم مبسوط اليد على الفاعل او قصر زمن الفعل بحيث لم يسع الانكار ولم يظهر من فاعله العزم على المعاودة لم يكن في ترك الانكار دلالة
على الجواز اما فيما عدا الاخير فواضح واما في الاخير فلجواز كونه من الصغائر فيقع من فاعله مكفرا نعم يدل على عدم كونها من الكبائر قطعا ولو عمل بحضوره عملا من عبادة
او معاملة قاصدا به شرعيته بحيث علم المعصوم به وبنيته ولم يكن هناك مانع من الانكار دل على كون العمل مشروعا صحيحا والا لانكر عليه لحرمة التشريع وكذا
الكلام في كيفية العمل اذا ظهر من حال فاعلها التعمد بها والا جاز ترك الانكار للحمل على السهو والاشتباه فلو صلى مصل بحضره وترك السورة او التشهد و
لم يظهر من حاله التعمد لم يكن في ترك الانكار والاعلام بالترك دلالة على عدم وجوبها نعم لو قصد عرض صلوته عليه اتجه ذلك وفي حكم الفعل حكاية الفعل فيستفيد من
عدم انكاره ع لتعويلات ابي [illegible] على ظنه حيث قال ظننت ان الامام ركع فركعت ان التعويل على الظن بسبق الامام جائز الى غير ذلك **فصل** من فعل
المعصوم وحكمه ما يرجع الى رياسته العامة كالجهاد ونصب القضاة والتصرف في بيت المال والقضاء في الحقوق والدعاوى ويشاركه الفقيه الجامع للشرائط
في الاخير ومنه ما يقع على وجه التعليم وبيان الحكم وهو الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقها وقد يقع الاشتباه بين القسمين كقوله ص لزوجة
ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث قالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فيحتمل ان يكون من قبيل القضاء
فلا يجوز التقاص بدون اذن الحاكم وان يكون بيانا لحكم الواقعة فيجوز بدونه ومثله قوله ص من احيى ارضا فهي له فانه يحتمل الاول فلا يملك الارض بالاحياء بدون اذنه ع
ويحتمل الثاني فيجوز بدونه والثاني اظهر حيث لا دليل على خلافه لانه الغالب فيكون الحمل عليه اولى **فصل** اذا ورد في الكتاب او السنة المعتبرة سواء كانت
متواترة او لا حكاية حكم مخالف للاصل ثبت في حق الامم السابقة ولم يثبت بقاؤها في حقنا ولا نسخها فهل يثبت في حقنا او لا قولان والاظهر
التفصيل بين الاحكام التي ثبتت في شرايعهم بالفاظ تدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ او يخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا يدل
على ثبوته في حقنا فنختار بقاءه في الاول لاصالة عدم النسخ والتخصيص وفي الثاني عدم ثبوته في حقنا للاصل السالم عن المعارض
بل قد لا يثبت في حق غير المخاطبين ايضا الا بدليل منفصل كما لو كان البيان بخطاب شفاهي نعم قد يستفاد من فحوى الحكاية ثبوته في حقنا فيثبت
به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن قصر النزاع على القسم الثاني فيتجه القول بالنفي مطلقا احتج الخصم بالاستصحاب وبان حسن الافعال وقبحها ذاتيان
فاذا ثبت في وقت استمرا بها لامتناع تخلف الذاتي والجواب عن الاول فبان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين لتغاير

الموضوع

الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثلا لا نفسه ولهذا تمسك في تسرية الاحكام الثابتة في حق الحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع
والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب ولبعض المعاصرين في دفع الاستصحاب جواب ما تقدم بيانه بما فيه في ذيل مبحث الاستصحاب ويمكن ان يجاب ايضا
بان الظاهر من نسخ هذه الشريعة للشريعة السابقة عليها نسخها بالكلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب المعارف مع احتمال تعميم النسخ الى الجميع بناء
على ان وجوب المعارف وشبهه الثابت في شرعنا حادث مغاير للوجوب الثابت في الشرع السابق وان ماثله فنحن مكلفون بالمعارف وشبهها من حيث
ثبوتها في شرعنا لا من حيث ثبوتها في الشرايع السابقة ولا يظهر بعده مخالفة للآيات الآمرة باتباع ملة ابراهيم ع والاقتداء بهدى الانبياء ونحو ذلك و
اما عن الثاني فبما سيأتي تحقيقه من منع كونهما ذاتيين وحيث ثبت الذاتية فلا تخاتي عن الحكم بالبقاء الا ان الحكم مثله انما يثبت بالعقل لا بالثبوت
في الشريعة السابقة وقد ذكر بعضهم للمسئلة فروعا منها ارجحية العبادة على التزويج لمدحه تع عيسى بن مريم ويحيى ع بكونه حصورا ومنها حصول الوفاء
بالنذر فيما لو نذر ان يضرب عبده مائة خشبة فضربه بالضغث لقوله تع لايوب ع وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث مع ان النذر ينصرف الى
غيره ومنها وجوب الاخلاص فيما ورد الامر به لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الآية ولو فسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ كما ذكره
بعضهم فلا اشكال في ثبوت الحكم المذكور في شرعنا **المقالة الثالثة في الادلة العقلية** والمراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى حكم شرعي وينقسم الى ما يرجع الى قاعدة تحسين وتقبيح ومؤدى هذا القسم قد يكون حكما واقعيا كحكم العقل بوجوب شكر المنعم وحرمة كفرانه وقد
يكون حكما ظاهريا كحكمه باباحة تناول الاشياء الخالية عن امارات المفسدة واليه يرجع مسئلة اصل البراءة ومثله مسئلة الاستصحاب في وجه والى
ما لا يرجع اليها كحكمه باستلزام تعليق شيء على شيء انتفائه عند انتفائه في الجملة وان الامر بشيء لا يجامع النهي عنه مع وحدة الجهة لكونه تكليفا
محالا وحكمه بحكم لبعضهم وكحكمه بامتناع التكليف بالمحال الذاتي على ما زعمه الاخير من كونه تكليفا محالا او لحكمه بمطلوبية المقدمة عند مطلوبية ذي المقدمة
بناء على عدم الانفكاك في المطلوبية اما القسم الاول فقد انكره الاشاعرة لا من حيث اصله بل منهم من تحسين العقل وتقبيحه وبعد التنزل انكره
كثير منهم من حيث وصفه فنفوا كونه دليلا على الحكم الشرعي ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا حيث انكروا الملازمة بين حكم العقل والشرع واما
القسم الثاني فالظاهر اتفاق اطباق السلف على حجيته نعم ربما يظهر من بعض المتأخرين انكاره ايضا حيث اطلقوا القول بعدم حجية الدليل العقلي وسنتلو
عليك تفاصيل ذلك انشاء الله **فصل** اختلفوا في الحسن والقبح العقليين فاثبتهما العدلية من الامامية والمعتزلة وانكرهما الاشاعرة ثم اختلف المثبتون
فقيل انهما يلحقان الافعال لذواتها وقيل لصفات لازمة لذواتها وقيل يتصف الفعل بالقبح لصفة توجبه فيه ويكفي في الحسن عدم موجب القبح وقيل انهما
على انهما بالوجوه والاعتبار وتنقيح المقام ان الاول هو ثبوت الحسن والقبح ولا بد اولا من تحرير محل النزاع في ذلك فنقول كل من الحسن والقبح على ما ذكره
ويطلق على عدة معان منها موافقة الغرض والمصلحة والمخالفة لهما ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى وانه مما يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاحبائه ومخالف لغرضهم ومنها الاتصاف بصفة الكمال والنقص كما يقال العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقص
ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا ومنها ملائمة الطبع ومنافرته ولا كلام في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا كاكل الطعام اللذيذ وشرب الدواء المر ومنها كون الفعل
بحيث يستحق فاعله المدح والذم عرفا كحسن خروج الجندي بلباسه وقبح خروج العالم بلباس الجندي ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى واختلافهما باختلاف
العرف ومنها كون الفعل بحيث ان الشارع على فاعله من حيث انه فاعله وامر بالثناء عليه وكذلك في الواجبات او ذم فاعله من حيث انه فاعله وامر به

في الادلة العقلية

بذمه لك كما في المحرمات والوجه في اعتبار الحيثية واضح وقد ترك تعويلا على الظهور وقد يبنى ذلك اطلاقهما على كون الفعل بحيث لا حرج في فعله شرعا وكونه بحيث
فيه حرج شرعا والفرق ان المعنى الاول مشتمل على الواسطة كالمباح وفعل غير المكلف بخلاف الثاني وكيف كان فهذا هو المعبر عنه بالحسن والقبح الشرعيين ولا
نزاع في ثبوتهما بعد الشرع ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب او الذم والعقاب من حيث كونه فاعلا له وهذا محل النزاع والاولى
تحرير النزاع في كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عقلا وترك قيد الثواب والعقاب لان العقل لا يستقل باثبات الآخرة لاستقلاله باثباتهما
في الجملة كما تقرر في محله غاية ما في الباب انه لا يستقل باثبات معاد الاجسام والمقصود لا يتوقف عليه مع ان المعتبر استحقاق الثواب والعقاب في الجملة وهو لا يستلزم
الترتب ولا التخصيص بالآخرة بل لانه يتصف الفعل بالنسبة اليه تعالى بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو لا يصدق مع القيد المذكور وزعم العضدي تبعا
للحاجبي ان النزاع في حكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكمه تعالى وهذا الكلام يحتمل وجوها الاول ان النزاع في ادراك العقل حسن حكمه تعالى بشيء او قبحه
الثاني ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه المؤثرين في وقوع حكمه تعالى به على حسبه من ايجاب او تحريم او غيرهما الثالث ان النزاع في ادراك العقل
حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه تعالى وظاهر العبارة احد الوجهين الاولين ويظهر من كلامهما في الدليل الثاني ارادة الوجه الاخير ويمكن تنزيله على ما يتناول الوجوه
الثلثة او وجهين منها وكيف كان فهذا التخصيص منهما خبط في تحرير محل النزاع وغفلة عما تمادى به حججهم والعجب انهما وافقا في تحرير ما اختاراه من ادلتهم والجواب
عن ادلة مخالفيهم بما مقتضاه نفي التحسين والتقبيح بالمعنى المتنازع فيه مطلقا ومع ذلك فقد خصصا محل النزاع عند تحريره بما عرفت ومنهم من حرر
النزاع في المعنى الخامس من معاني الحسن والقبح موجها بان المراد ان يدرك العقل مع قطع النظر عن الادلة الشرعية ان الفعل مما يستحق فاعله
الثناء او الذم في نظر الشارع وهو سهو لانه تحرير للنزاع الآتي في مسئلة الملازمة للنزاع المعروف في المقام وتوضيح ذلك ان العدلية والاشاعرة بعد ان طبقوا
على كون الشارع حاكما في الافعال محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها اختلفوا في كون العقل حاكما فيها محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها بمعنى ان منها ما يستحق فاعله
الذم في حكمه فذهبت العدلية الى اثباته فقسموا الافعال باعتباره الى الاحكام الخمسة وذهب الاشاعرة الى نفيه فقالوا بان الافعال باسرها في حكم العقل والشرع
سواء بمعنى انه ليس فيها ما يستحق فاعله عند العقل مدحا او ذما بل المدح والذم انما يثبتان في حكم الشرع لا بمعنى انهما يثبتان عند العقل بملاحظة حكم الشارع
فيستحق فاعل الامر الذي حسنه الشارع او قبحه المدح او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة قول بالتحسين والتقبيح العقليين ولو باعتبار جهة خاصة
هي جهة تحسين الشارع وتقبيحه بل بمعنى انه لا حكم للعقل بها في الافعال اصلا لا مع ملاحظة حكم الشارع بها ولا بدونه وانما الثابت مجرد حكم الشارع
بها وقول بعضهم بان العدلية او المعتزلة ينكرون كون الشارع حاكما ويجعلون اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية فالظاهر انه وهم
في معرفة مقصودهم او مبني على توهم من لا يعتد به منهم لان ايجابه تعالى لبعض الافعال وتحريمه لبعضها وكذا تشريعه لتقييد الاحكام من واضحات الشريعة
بل ضرورياتها الجلية المصرح بها في الكتاب والسنة في مواضع عديدة فكيف يتأتى من احد انكارها مع ان اوامره تعالى ونواهيه على الوهم المذكور تكون
ارشادية محضة مجردة عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الامر في الكتاب والسنة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى واستعمال النهي
في التحريم تارة وفي التنزيه اخرى ومصيرهم كلا او جلا الى تعيين حملها على معناهما الاول عند فقد القرائن حملا للفظ على معناه الحقيقي وكان
منشأ ذلك الوهم ان العدلية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن جهات محسنة ومقبحة عقلا فتوهم انهم يجعلون تلك الاوامر
والنواهي لمجرد الكشف عن تلك الجهات كاوامر الطبيب ونواهيه مع ان مقصودهم انما هو الكشف بطريق الالتزام للحكم الشرعي كما يظهر من الوجوه التي

حررنا وكذا

حررنا وكذا ما سبق الى بعض الاوهام من ان حكم الشرع تابع لحكم العقل فان فساد هذا الكلام غني عن البيان بل معلوم بالضرورة من جميع المذاهب والاديان
لاتفاق الكل على علمه تعالى بجميع الاشياء ازلا وابدا وحكمته الموجبين لغنائه في مراعات الجهات الداعية الى تشريع الاحكام عن متابعة العقل وغيره
من المخلوقات كيف والعقل انما وصل الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها بافاضته تعالى عليه الصور العلمية بعد خلقه اياه حكيما مراعيا للجهات فكيف يكون
تابعا له فان قلت قد ورد في جملة من الاخبار ان الله ربى نبيه وفوض اليه الاحكام وان النبي ص اوجب شيئا او حرمه وانه تعالى اقره عليه ورضي به وقضيته
ذلك ان يكون حكمه تعالى في تلك الموارد تابعا لحكم نبيه فاذا جاز ذلك منه تعالى بالنسبة الى النبي ص في بعض الاحكام فلم لا يجوز الى العقل في الجميع لبطلان علة المنع
بذلك قلت بعد تسليم ظاهر تلك الاخبار ليس تقريره تعالى ورضاه في ذلك متابعة منه تعالى للنبي ص في التشريع بل بيان لاصابته فيه الحق فان تأديبه عبارة عن اكمال عقله و
اقداره على معرفة جهات الافعال والالزام بها والتفويض عبارة عن اذنه تعالى اياه في مراجعة عقله في معرفة الاحكام فحاله عند التحقيق كحال المجتهد اذا راجع الادلة
وحكم بحكم ثم عرض على المعصوم فاقره عليه فان ذلك ليس متابعة من المعصوم له بل بيان لاصابته في الحكم ولا ينافي ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
لجواز ان تعيين الحكم في نفسه ولا ينطق به الا بعد نزول وحي يدل على تقريره عليه هذا ثم النزاع بين الفريقين دائر بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي لظهور ان
العدلية لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال عن احد الوصفين لتحقق المباح العقلي عندهم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع في الحسن العقلي بمعنى
ما لا يستحق فاعله الذم عند العقل قياسا على الحسن الشرعي حيث فسروه بما لا حرج في فعله لم يستقم اذ الاشاعرة لا ينكرون الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن العقلي بما يحكم العقل
فيه بعدم استحقاق فاعله الذم في حكم الشارع رجع الى مسئلة الملازمة وهو نزاع آخر كما ستحرره ولو فسر بما يستحق فاعله ان لا ذم في حكم العقل لم يستقم تحرير النزاع فيه ايضا
على الاطلاق اذ لم يثبت ان الاشاعرة ينكرون ذلك اذ بعد نفي استحقاق الذم عقلا على الافعال بالكلية يمكن ان يقال يستحق كل فاعل عند العقل ان لا ذم في حكم
العقل اذ لا ذم في حكمه اصلا بل التحقيق ان لا نزاع بين الفريقين في تحقق المباح العقلي بالمعنى المعروف لاتفاقهما على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل
مدحا ولا ذما وان كان فرق ما بينهما من جهة الطريق عموما وخصوصا اذا عرفت هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها قضاء الضرورة بذلك فانا نجد في
صريح الوجدان وجلي العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله يستحق المدح والثناء عنده من حيث كونه فاعلا له كالعدل والاحسان والصدق
النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم عنده كذلك كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكارهم له مكابرة والمشهور في تقرير الحجة ان العقلاء لا يرتابون في حسن
تلك الامور وقبح هذه وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يدين به ولا بالعرف لاختلافه بالامم والاصطلاح فيه فيتعين ان يكون من قبل العقل وهو المطلوب واعترض
عليه بانه لو اريد بالحسن والقبح هناك ما لا يرجع الى المعنى المتنازع فيه فثبوته لا يجدي في محل النزاع والا فممنوع سلمنا لكن يجوز ان يكون هناك عرف عام مبدء
لذلك الحسن والقبح فلا يلزم اختلاف الامم فيه والجواب عنه ظ مما قررنا فان ترتب المدح والذم على تلك الافعال في حكم ضروري فلا يصغى الى المنع المذكور لكن لا
حاجة مع هذا البيان الى التطويل المذكور الثاني ان العاقل المختار اذا خير بين الصدق والكذب وتساويا بالنسبة اليه اثر الصدق قطعا وكذا اذا رأى شخصا لا يعرفه
قد اشرف على الهلكة وقدر على انقاذه بسهولة فانه ينقذه وان لم يرج ثوابا ولا شكورا وليس ذلك الا لاتصاف الفعل بالحسن وتركه بالقبح بالمعنى المتنازع فيه واعترض على
الاول بانا لا نسلم انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا نسلم انه لاتصافه بالحسن بالمعنى المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر وايضا نمنع تحقق الاستواء لان فرضه لا يوجبه وعلى الثاني
فان الباعث على الانقاذ ليس حسنه بل رقة الجنسية التي جبلت عليها طبيعة الانسان والجواب اما عن الاول فبان المنع المذكور في الموضعين الاولين بل في
المواضع الثلثة مكابرة لقضاء الضرورة بخلافه واما عن الثاني فبانه يؤثر الانقاذ وان قطع النظر عن رقة الجنسية وانكاره ايضا مكابرة والغرض من ذكر

هذه الاسئلة انما هو التنبيه على المقصود والا فالحكم في نفسه ضروري كما مر قال العضدي بعد الحاجبي بعد ان اورد الاعتراض المذكور على المثال الاول لفظه وكونهما
ذلك في حق الشاهد يعني العباد فلا نسلم في حق الغائب يعني في حقه تعالى لتعذر القياس فانا نقطع بانه لا يقبح منه تعالى تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح في حق
العباد اقول هذا المنع ناظر الى ما مر حكاية عنهما في تحرير محل النزاع ثم اقول ليس حكم العقل بحسن ايثار الصدق على الكذب في الفرض المذكور من جهة كون
المؤثر عقلا او حكمنا او مخلوقا بل من حيث كونه فاعلا عالما مختارا فيجري في حقه تعالى ايضا واما السند الذي تمسك به فساقط جدا ولا يلزم من قبح شيء في حق
العباد وعدم قبحه في حقه تعالى ان لا يحكم العقل على بعض الافعال بوقوعه فيه تعالى لحسنه وعلى بعض بامتناع وقوعه منه لقبحه منه والسر في عدم قبح تمكينه تعالى للعبد
من المنكر انه تعالى لو لم يمكن العباد من المعاصي لانتفى فائدة التكليف وهي من اعظم المصالح الداعية الى خلق المكلفين الاحاطة تعالى بجميع عباده في جميع افعالهم
نعم قد يحسن منه تعالى ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها اما لطفا منه عليهم نظرا الى اهليتهم لهذا النوع من اللطف او لحكمة اخرى واما
بالنسبة الينا فلا ريب انا لا نحيط بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض فعدم التمكن منا لا يؤدي الى تفويت حكمة التكليف ومثله الكلام في انقاذ النفوس المحترمة
المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما اشبه ذلك فانه يقبح هنا ترك الانقاذ مع القدرة عليه منا وليس بالنسبة اليه تعالى كذلك
والا لانسد باب الابتلاء والامتحان فيؤدي الى تفويته ثمراتهما مع ان قبح التمكين منها سمعي لا عقلي فيجوز ان يكون هناك جهة تخص العباد فلا يتم التقريب الثالث
انه لو كان بالشرع فقط لزم افحام الانبياء واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان النبي اذا قال انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي كان لهم ان يقولوا لا ننظر
حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه معارضة لا دفع للنبي وهو معنى الافحام واعترض عليه اولا بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا
لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مط وفي خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها لا تتم
الا بالنظر وان مقدمة الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالف السمنية في الامر الاول والمهندسيون في الثاني والحشوية في الثالث
والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا اذ للمكلف ان يقول حينئذ لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى
انظر لانه لا يعقل المراد منهم انه لا يمكن الزامه النظر على التقدير المذكور وهو كاف في لزوم الافحام والجواب من وجوه الاول ان المقدمات المذكورة ما عدا
وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يسبق الى ذهنه الشبهات الموردة فيها واصل الدعوى وان توقفت على ملاحظة هذه المقدمات
الا انها بالنسبة اليها بمثابة القضايا التي قياساتها معها حيث يكفي ملاحظتها في الانتقال اليها فهي ايضا في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على
ثبوت وجوبها بل على احتمال وجوبها بل على وجه يحصل معه خوف الضرر بتركها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيجب دفعه بالنظر بالضرورة فان قيل الاصل عدم
عدم ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لا نم ذلك لقضاء صريح العقل في مثل ذلك بوجوب الفحص فان اصل البراءة انما يعتبر عند العقل بعد البحث المعتبر وعدم
الوقوف على المعارض التاني ان دفع الافحام على طريق العدلية لا يتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر
كما مر في المعرفة فيجب النظر دفعا لخوف الضرر ووجوب دفع خوف الضرر لا سيما اذا كان ضررا يعتد به ضروري حتى ان ذلك مودع في طباع الحيوانات ولهذا
تحترز عن موارد خوفها الثالث ان مخالفة السمنية في كون النظر مفيدا للعلم مباهتة في الضروريات اذ لا ينفك الانسان البالغ رتبة التكليف
عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فيعلم بملاحظة ذلك امكانه علما ضروريا مع انه يكفي في الزام العقل بالنظر احتمال كونه مفيدا للعلم ولا يلزم العلم بذلك
ولهذا لا يقبل اعتذار العبد التارك للمأمور به باحتمال عدم كونه متمكنا منه وبهذا يظهر الجواب عن مخالفة المهندسيين ايضا وقد عرفت ان وجوب النظر لا يتوقف

على ثبوت وجوب

على ثبوت وجوب النظر بل على احتماله ومخالفة من بعتد بمقالته من الصوفية ليست في اصل توقف العلم على النظر بل في انحصار الطريق فيه لانهم يدعون امكان
العلم بطريق الكشف ايضا فلو صح ذلك فغاية ما يترتب عليه ان يلزمهم الرسول في تحصيل العلم بصدقه باحد الطريقين منه ومن النظر ولا يلزم على تقديره
الافحام مع ان طريق الكشف على تقديره امكانه ليس بسريع الحصول لتوقفه على مزاولة رياضات شديدة في ازمنة متمادية ووجوب المعرفة المعلوم او
المحتمل فوري فيتعين الطريق الاقرب وكون وجوب المقدمة نظريا على تقدير تسليمه لا يحقق الافحام اذ يكفي في دفعه كون النظر مما لا بد منه عقلا في الوصول
الى الواجب لاتفاق القائلين بوجوب المقدمة والمنكرين له في ان ترك المقدمة لا يصلح عذرا في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا قاضية بذلك
ومع ذلك فلا يتوقف دفع الافحام على ثبوت وجوب المقدمة اذ يكفي في الزامهم بالنظر انه مما لا بد منه في الاتيان بالواجب واعترض ثانيا بالمنع توقف الوجوب على النظر
الى ثبوته عندهم بالشرع نظرا ولم ينظر فلا يتم قولهم لا يجب حتى انظر فالوا ولا يلزم منه تكليف الغافل لانه يفهم التكليف وان لم يصدق به وانت خبير بان هذا الكلام
على تقدير صحته انما يجري اذا ارادوا بقولهم لا يجب حتى ننظر انه لا يجب علينا النظر واقعا حتى ننظر واما اذا ارادوا انه لا يجب النظر عندنا اي لا يثبت وجوبه عندنا حتى
ننظر توجه منهم الافحام والقطع على الرسول بسبيل الالزام لالزامهم اياه بما لا سبيل له معه الى الارشاد والهداية فيعجز عن القيام بوظايف الرسالة
بقطعهم عليه طريق الحاجة من غير ان يكونوا سالكين مسلك الاعتساف ومعاندين عن طريقة الانصاف والتحدي في ذلك انه يجب عليهم النظر واقعا مع ان
القول بوجوب النظر في الشرع مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام البينة اذ بعد تمسكهم بهذه المقالة لا تبين عليهم وجوب النظر
فكيف يثبت عليهم واما على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجوب النظر عقلا دفعا لخوف الضرر فالبينة العقلية قائمة في حقهم وهي كافية في لزوم الحجة
عليهم وتعلق التكليف بمثل هذا الجاهل المجوز لثبوت التكليف في حقه جائز عندنا عقلا ولهذا نقول باستحقاقه العقاب عقلا اذا اقتصر في النظر كيف لا و
منشأ خوف الغفلة ترك النظر انما هو حكمه باستحقاق العقوبة على تقدير التقصير وصدق الدعوى نعم لو جزم ببراءته ولو بهذه الشبهة كان معذورا
الا ان الفرض بعيد عادة وبالجملة فمن جوز ثبوت شريعة وجوز ثبوت تكاليف فيها ولم يجزم ببراءة ذمته عند صاحب الشريعة بترك الفحص فيجري على ترك الفحص
استحق العقوبة على تركها وترك التكاليف الثابتة فيها وان لم يعلم بشيء منها وكان بمثابة العالم التارك لها لكان من ترتب آثار التكليف على مثل هذا الجاهل
مما لا يمنعه العقل وانما يمتنع عن ترتبها على اهل الغافل او المعتقد عدم ثبوت التكليف في حقه حال الجهل سواء كان عن شبهة كما في الفرض المذكور
ان اتفق او عن دليل كما في حقنا بالنسبة الى بعض الموضوعات والاحكام الرابع انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب والتالي
بط اما الملازمة فلان حكم العقل بعدم جواز ذلك ليس الا لكونها فعله تعالى تصديقا للمدعي وان تصديق الكاذب قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى لعلمه وحكمته
وغنائه فاذا بطل قبحه ثبت جوازه اذ لا دليل على غيره لا يقال يكفي في الامتناع قبحه في الشرع لانا نقول بعد المنع من كفاية ذلك انه مبني على ثبوت الشرع
فاثبات الشرع به دور واما بطلان التالي فلانه يفضي الى انسداد باب اثبات النبوة لابتناء معرفة صدق مدعيها بالمعجزة على امتناع ظهورها على يد الكاذب
كما قررنا واما ما يقال من انه لا يلزم من جوازه عقلا وقوعه لانا نقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به فمتقنح الفساد بل مباهته وعنادا ودعوى جريان
العادة في المقام بحيث يوجب القطع مما لا يصدر عمن له ادنى دربة ومسكة لانه ان اريد العادة في المعجزة فالاشكال المذكور متجه على جميع مواردها
فلا يسلم معجزة يثبت جريانها على يد صادق اصلا فضلا عن ثبوتها متكررة بحيث يحصل بها العادة المفيدة للعلم وان اريد العادة في غيرها فتأثيرها
فيها على وجه لا يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح غير معقول الخامس انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع الوثوق بالمعاد بل وبسائر مواعيده تعالى

والثالث اما الملازمة فلان الاعتماد في ذلك انما هو على اخباره تعالى واخبار رسله فاذا بطل قاعدة التحسين والتقبيح تطرق احتمال الكذب الى تلك الاخبار اذ لا مانع
منه عند العقل سوى ما فيه من القبح الموجب لتنزه العالم الغني من ارتكابه فاذا ثبت عدم المانع جاز وقوعه عند العقل وهو المراد بالثالث واما بطلانه فواضح للاجماع
على كفر المرتاب في ذلك واما الاستثناء في احالة ذلك الى القبح الشرعي والمنع العادي فقد عرفت فساده انفا ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر وهو انهما لو لم
يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايمان بصدقه تعالى وصدق النبي صلى الله عليه وآله تكليفا بالمحال والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا سبيل لنا الى الاذعان بذلك بعد الاغماض عن
قاعدة التحسين والتقبيح فيكون مكلفين بالعلم بما لا سبيل لنا الى العلم به وهو المراد بالتالي واما بطلانه فمعلوم بنص الكتاب والسنة بل وباجماع الامة اذ لا قائل
بان التكليف بالايمان بذلك في نفسه تكليف بغير المقدور ولا يخفى ان هذا الاشكال مشترك بين القول بنفي التحسين والتقبيح وبين القول بثبوتهما بالوجوه والاعتبار
اذ على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة مرجحة لو قوعه رافعة لقبحه فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك الاخبار عاد الاشكال وربما امكن تأييده بما ثبت
عند اصحابنا الامامية من جواز التقية على الامام فانها الكذب عندهم بالافعال تجري في الاقوال ايضا فاذا جاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع على
خلاف ما هو عليه مراعاة لمصلحة التقية جاز مثله في حق النبي صلى الله عليه وآله بل وفي حقه تعالى ايضا فكيف يحصل الوثوق بتلك الاخبار ومن هنا ذهب بعض الزنادقة من
المنتسبين الى الاسلام الى ان الاخبار الواردة في الشريعة مما يتعلق بتعذيب الكفار والفساق باسرها اخبار صورية غير مطابقة للواقع قصد بها مجرد التخويف
لحفظ النظام وتكميل الانام لانا نقول كلا ان ضرورة العقل قاضية بقبح الكذب في نفسه لكن قاضية بعدم زوال هذه الصفة عنه ما لم يضطر الكاذب اليه حتى
انه لو ترتب على الكذب جلب المنافع لم يخرج بذلك من قبحه العقلي ولهذا نرى ان الذي يرتكب الاقاويل الكاذبة لمجرد استجلاب المنافع لنفسه او لغيره ساقط
المحل عند العقلاء مذموم لديهم فلا افتراء بعذره عندهم بتوقف استجلاب تلك المنافع عليه ومثل المحال في ارتكاب ساير القبايح العقلية فاذا ثبت ان الجهة
الواقعة لقبح الكذب منحصرة بالضرورة في الاضطرار اليه امتنع وقوعه منه تعالى لامتناع تحقق الاضطرار بالنسبة اليه لانه على كل شيء قدير ولا يعجزه شيء في الارض ولا في
السماء ومن هنا يظهر امتناع الكذب على الانبياء ولو من باب التقية وان جاز تحقق الاضطرار قبح الواقع بقبح الكذب في حقهم وذلك لان الايات المعجزة
على تصديقه تعالى اياهم فيما يدعونه ويخبرون به ولا ريب في تصديق الكاذب الا مع الاضطرار اليه لانه في معنى الكذب وقد عرفت امتناع الاضطرار عليه تعالى على
لو جاز التقية على الانبياء لم يجز فائدة بعثتهم وهو مناف للحكمة الباعثة عليه واما الامام فليس يجري فيه ذلك والفرق ان النبي صلى الله عليه وآله منصوب بقاعدة اللطف
لاظهار الحق والامر بالباطل واتمام الحجة وقطع المعاذير على من امن برسالته وكفر بها سواء امن من شره او لم يأمن واما الامام فهو وان كان قائما
مقام الرسول صلى الله عليه وآله في كونه رئيس العام الواجب اتباعه على ساير الانام الا ان منصبه منصب العلماء الكاملين لاحكام الشريعة واسرارها الامرين بالمعروف
والناهين عن المنكر عند التمكين وامن الضرر فاذا اضطروا الى التقية في الكلام جاز لهم ذلك بطريق التورية والستر في ذلك ان الحجة قد تمت ولزمت
على الانام ببيان الرسول صلى الله عليه وآله حتى بالنسبة الى وجوب معرفة الامام واتباعه فشانه بعد الرسول انما هو ازالة الجهل ببيان ما يحتاج اليه من تفاصيل المعارف
والاحكام مع امن الضرر ولا ريب ان هذا اللطف حسن لا يغني عنه اللطف السابق وعند التحقيق هذا كمال لذلك اللطف واتمام لتلك النعمة كما
قال جل شانه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فان هذه الاية نزلت على النبي صلى الله عليه وآله يوم غدير خم بعد عقده للخلافة والولاية لعلي عليه السلام كما اتفقت
عليه روايات الخاصة ونطق به بعض روايات العامة السادس الايات والاخبار الدالة بالصراحة والفحوى على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين
في الايات كقوله تعالى انجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض وكقوله جل شانه هل جزاء الاحسان الا الاحسان وامثال ذلك وكقوله تعالى

يأمرون بالمعروف

يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وكقوله عز شانه قل ان الله لا يأمر بالفحشاء وكقوله جل ذكره ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغي وكقوله عز من قائل قل انما حرم ربي الفواحش الاية الى غير ذلك وحمل المعروف والمنكر والفحشاء على ما هو كذلك شرعا او
ما اشتمل على المصلحة او المفسدة او على صفة كمال او نقص تكلف واضح واما الاخبار الدالة على ذلك فهي اكثر من ان تحصى حجة الخصم وجوه الاول انهما لو كانا
بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل اما الملازمة فلان حسن الفعل صفة وجودية اما انه صفة فلانه زائد على مفهوم ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل تعقله
واما انه وجودي فلان نقيضها وهو اللاحسن سلب بديهة انه لا يقتضي محلا موجودا اذ الا لم يصدق على المعلوم فيكون الحسن وجوديا والا لارتفع النقيضان
فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معناه ويتصف به الفعل حيث يقال انه حسن ولا يصلح وصف الشيء بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت
قيامه بالفعل وهو ايضا معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وهو المذكور بالتالي واما بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل تبعية له في التحيز وهو معنى القيام
فلا يكون قيامه بالفعل والجواب اما اولا فبالنقض بالحسن والقبح الشرعيين فانه لا نزاع في اتصاف الفعل بهما مع جريان الاشكال المذكور فيه وكذا
اتصافه بغيرهما من الصفات التي لا محيص لا نكار اتصافه بها ذاتية كانت كالامكان او لا كالمطلوبية والمبغوضية وموافقة المصلحة ومخالفتها والكمال والنقص وغير
ذلك واما ثانيا فبالحل وهو ان الصفة قد تكون وجودية متحققة في موصوفها وقد تكون اعتبارية منتزعة عنه وقد تقرر في محله ان نقيض كل شيء رفعه
فنقايض الصفات الوجودية عبارة عن رفع وجودها عن الموصوف ونقايض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشأ لانتزاعها فح
فنقول نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن بل سلب كون الفعل منشأ لانتزاعه فلا يلزم من كونه عدميا كون الحسن صفة وجودية يلزم من قيامه بالفعل قيام
المعنى بالمعنى ومثله الكلام في القبح وتوضيح ذلك ان من الصفات ماله وجود في الموضوع في ظرف الاتصاف من الذهن او الخارج كالحركة والحرارة والبياض
ويعبر عنها بالصفات الوجودية ومنها ما لا وجود له فيه في ظرف الاتصاف وانما في الخارج او في الذهن ما يصح انتزاعه عنه كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر
عنها بالصفات الاعتبارية وقد يعبر عنه بالصفات الثبوتية وربما يسمى ذلك ايضا ضربا من الوجود توسعا فالصفات التي تكون من النوع الاول يعتبر
في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف فنقايضها عبارة عن رفع وجودها له فيه والصفات التي يكون من القسم الثاني لا يعتبر في اتصاف
الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف بل يعتبر كونه فيه بحيث ينتزع منه تلك الصفات فنقايضها عبارة عن رفع كون الموضوع منشأ لانتزاعها
ولا ريب ان الحسن والقبح من هذا النوع دون النوع السابق مع انه يكفينا في المقام احتمال ذلك فانه لا يلزم من كون اللاحسن عدميا ان لا يكون
نقيضه وهو الحسن وجوديا ما لم يثبت كونه سلبا لوجود الحسن وهو يتوقف على اثبات كون الحسن وجوديا فاثبات كونه وجوديا بان نقيضه
سلب وجوده دور واه اتصاف المعدوم باللاحسن فاتصاف في تبني لا خارجي لامتناع تحقق الصفة بكلا نوعيها بدون تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف
وقد يجعل الاتصاف في ذلك ونظايره خارجيا باعتبار كون الخارج بحيث ينتزع منه عدم الفعل المنتزع منه صفة اللاحسن وله وجه ثم اقول ان ارادوا
بتفسير القيام بالتبعية في التحيز ان القيام قد يطلق على هذا المعنى فمسلم لكن تمنع كون القيام في محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى اخر كالاختصاص الناعت
وان ارادوا حصر معنى القيام فيه فان ادعوا ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة فبعد الاغماض عما يرد عليه من النقض بالصفات الوجودية
اللاحقة للمجردات لا ينافي المقصود اذ قد بينا ان الحسن والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتبارية فلا يكون قيامها من قبيل
القيام بمعنى التبعية في التحيز بل بمعنى اخر وان ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات فتوجه المنع عليه على ان الصفة اذا كانت اعتبارية فقيامها

بموصوفها عبارة عن كونه بحيث يصح اشتراءها منه لا لغيره وهذا مما يستوى فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على هذا التقدير استدراك بعض مقدمات
الدليل اذ لا حاجة الى اثبات كون الحسن والقبح وجوديين بل على تقدير كونهما اعتبار بعض المقدمات يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل ولا يصلح وصف
الشئ بمعنى لا يقوم به مطلقا كما تحقيقه في مسئلة المشتق لو سلم انهما وجوديان وان القيام عبارة عن التبعية في التحيز خاصة فبطلان التالي ممنوع لان
التابع في التحيز اما ان يكون ما يعاقبه تحيزا اصليا او تبعيا والتحيزان متغايران ولو يجب الاعتبار فيصلح قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه بمحل المعنى لان
العبرة في القيام المصحح لصدق الوصف بالتبعية الابتدائية وهي لاحقة للمعنى بالنسبة الى المعنى لا لمحله واعلم ان بعضهم زعم ان هذه الحجة على تقدير صحتها
لا ينتقض على الجبائية لخصوصها بغيرهم لان الحسن مثلا اذا لم يكن من الصفات الذاتية جاز ان لا يكون وجوديا بل اعتباريا فلا يكون معنى وفيه نظر لان الدليل
المذكور يثبت كونه وجوديا على تقدير اتصاف الفعل به فيثبت به كونه معنى على ما عرفت بل قد عرفت انه يجرى على تقدير اعتباريته ايض لكن على تقدير تخصيصها بالقول
بالذاتية لا يتم النقض الا بالصفات الذاتية كالامكان الثاني لو حسن الفعل او قبح لغير الشرع لزم ان لا يكون البارى تعالى مختارا في تشريع الاحكام والتالي
باطل اتفاقا اما الملازمة فلان الحكم بالمرجوح قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى فلا يكون مختارا فيه وهو المذكور في التلويح واما بطلانه فموضع وفاق والجواب منع
الملازمة فان امتناع صدور الفعل لتحقق الصارف لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالوجوب وسيأتي لهذا
مزيد بيان الثالث لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب به لذاته اي لذات الطلب والتالي باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه على حصول
غيره وما يتوقف ثبوته للشئ على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان التالي فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل
الا مضافا الى المطلوب فمتى حصل الطلب تعلق بالمطلوب بنفسه ولا يتوقف على غيره هذا اظهر الوجوه التي ذكروها في تقرير الحجة والجواب اما اولا فبالنقض
بالطلب الصادر منا فانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ملاحظة غير المطلوب من المصالح التي تراعى في الفعل لعين ما مر من انه صفة ذات اضافة لا يستدعي امرا غير
المطلوب والتالي باطل بالضرورة واما ثانيا فبالحل وهو ان استغناء الامر الاضافي في التعلق بعد الوجود عن العلة لا يستلزم استغنائه في الوجود عنها واللازم
على القول بالتحسين والتقبيح توقف وجود الطلب في الخارج على تحقق الجهة المرجحة لانه يوجد ثم يتوقف تعلقه بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال
مما لا مدفع له على ما ذهب اليه الاشاعرة من قدم الطلب وحدوث تعلقه بالمكلفين فان اضافة الطلب الى المكلف على حد اضافته الى الفعل المطلوب فيلزم فيهم الفساد
المذكور الرابع ان فعل العبد غير صادر عنه باختياره فلا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين لهما فواضح واما عند القائلين
بثبوتهما فلانهما عندهم من صفات الافعال الاختيارية لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره امران الاول ان الفعل الصادر من المكلف لا يخ اما
ان يكون لازم الصدور عنه اولا فان كان الاول لزم ان لا يكون مختارا فيه لان لزوم الصدور ينافي الاختيار وان كان الثاني كان جائز الصدور وعدمه
وح فان قلنا بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره فمع المرجح يعود التقسيم لانه اما ان يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختارا فيه او
يكون جائز الوجود والعدم فيفتقر الى مرجح آخر وح فاما ان ينتهى الى مرجح يكون معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا وان قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح
بل يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير مدخلية لامر زائد كان اتفاقيا فلا يكون مختارا فيه ايض لانه يصدر عن الفاعل من
غير قصد ولا تعلق ارادة وقدرة لا يقال هنا قسم آخر وهو ان يصدر الفعل من الفاعل على وجه لا يكون معه لازم الصدور بل راجح الصدور اذ النقيض
لا مرجح يكون معه كك لانا نقول هذا الاستدلال مبنى على بطلان الاولوية وبيانه موكول الى محله لكن كان الاولى ح ان لا يتعرض لذكر الاتفاقي ايض بل يبنى

الاستدلال

الاستدلال على بطلانه ويحيل بيانه الى محله وكانهم تعرضوا له نظرا الى ان الدليل تم على تقدير صحته ايض كما يظهر من بيانهم وفيه بحث لانهم ان ارادوا ان لا يكون الفعل
على التقدير المذكور اتفاقيا انه يحصل من دون استناد الى الفاعل صح ما فرعوا عليه من لزوم كون الفاعل غير مختار فيه لكن نمنع انه على التقدير المذكور
يلزم الاتفاقي بهذا المعنى وان ارادوا ان الفعل على تقدير حصوله مستند الى الفاعل لكن استناده اليه ليس بحيث يمتنع فيه الانفكاك بل قد يتحقق من الفاعل
العلل المقتضية من الدواعي والارادة وغير ذلك ويصدر منه الفعل واخرى يتحقق منه تلك العلل ولا يصدر منه الفعل من غير ان يتحقق في احدى الحالتين
امر زائد فح لا نم ان الفعل يكون صادرا عنه من غير قصد وقدرة بل اللازم ان يكون صادرا عنه على تقدير صدوره بواسطة القصد والقدرة على
ان لا يكون تاثيرهما بالوجوب ولا بالاولوية بل بالاتفاق فظهر ان الدليل لا يتم الا بالبناء على بطلان الاتفاق ايض ووجهه واضح وهو استلزامه للترجيح بلا
مرجح وامتناعه ضروري ثم على تقدير البناء على بطلان الاولوية والاتفاق يمكن تقرير الدليل بوجه آخر اخصر وهو ان الفعل ان وجب صدوره عن
الفاعل فلا اختيار له فيه والا كان ممتنعا والى هذا يرجع ما تقرر في محله من ان الشئ ما لم يجب لم يوجد الثاني انه تعالى علم بافعال العباد قبل وقوعها فيمتنع
وقوع خلاف ما علم منهم والا لانقلب علمه تعالى جهلا وهو محال وحرره الفخر الرازي في اربعينه ببيان آخر يرجع محصله الى انه كما ان بين وقوع كل من الفعل و
الترك من الفاعل في وقت واحد ووقوع الآخر منه منافاة ذاتية لامتناع الجمع بينهما كك بين العلم باحدهما ووقوع الآخر منافاة ذاتية اذ المطابقة
للواقع معتبرة في ذات العلم فاذا فرض علمه تعالى باحدهما تحقق المنافي الذاتي لوقوع الآخر فيمتنع القدرة عليه اذ لا تتم القدرة على الشئ مع تحقق المنافي
الذي لا سبيل الى رفعه اقول ويمكن تحريره ببيان ثالث وهو ان قدرة العبد على خلاف ما علمه تعالى في معنى القدرة على جعل علمه تعالى جهلا لانه لازم للقدرة
على خلاف ما علمه تعالى والقدرة على الملزوم قدرة على لوازمه كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها قدرة على ايجاد الزوجية ومن الواضح ان لا قدرة للعباد على
اللازم لانه محال فلا قدرة لهم على الملزوم ايض فاذا انتفى قدرة العبد على غير ما علمه تعالى كان قدرته على ما علمه تعالى اضطرارا لا قدرة واعلم ان للناس في الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد غير ما هي جبارية عندنا مذاهب جمة الاول ما حكى عن جهم بن صفوان وهو انها صادرة عن الله تعالى من غير استناد
الى قدرة العباد اصلا ولا مجامعة لها وانهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما وانه لا فرق بين حركة الصاعد على السلم والساقط عنه ولا حركة يد المختار
وحركة المرتعش وهذا غلو في الجبر الثاني ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها صادرة عنه تعالى من غير استناد الى قدرة العباد الا انها مجامعة لقدرته فهم غير مؤثرة فيها
بالفعل لكنها كانت تؤثر لو لم تؤثر قدرة الله التي هي اقوى منها وبهذا الاعتبار جعلوها مكسوبات للعباد وسموا هذه القدرة قدرة كاسبة وزعموا انهم
لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما وعلى هذا فيتحلل دعويهم في المقام الى امرين الاول نفى استحقاق العباد المدح والذم على افعالهم عند العقل الثاني نفي تاثير
قدرتهم فيها ولا تلازم بين المقامين لامكان القول باستحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل ونفي تاثير قدرتهم فيها كاستحقاق اللؤلؤ المدح عقلا على صفائها
وبهائها والقذرة الذم على خباثتها وقذارتها او القول بتاثير قدرتهم ونفي استحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل وقد التزمت الاشاعرة ذلك
بالنسبة الى افعاله تعالى والنزاع الذي عقدت هذه المسئلة لبيانه انما هو المقام الاول وادلتهم المتقدمة لو تمت لدلت على اثبات مقالتهم فيه
والمقدمات المذكورة في هذا الدليل لو تمت لدلت على اثبات دعويهم في المقام الثاني ومنه يظهر سقوط تمسكهم بهذا الدليل على المقام الاول لبطلان
ما ادعوه من الاتفاق على عدم استحقاق المدح والذم عقلا على الافعال الاضطرارية فان القائل باستحقاق المدح والذم عقلا يقول به بالنسبة الى
صفات الكمال والنقص وان كانت اضطرارية وح فلا مانع من التزامه ذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التي تكون كك كما التزم به ابو الحسين

واتباعه كما سيأتي الثالث ما نقل عن ابي الحسين البصري من المعتزلة واتباعه وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم وواجبة بالنسبة الى المبادي التي

هي فعله تعالى فيهم من القدرة والداعي الذي هو عين الارادة عندهم فهي واجبة الصدور منهم بالوجوب السابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم عقلاً

وهذا في التحقيق يرجع الى القول بالجبر ان فسر الارادة بالعزم كما يأتي لان العبد متى كان مجبوراً على الارادة كان مجبوراً على الفعل ضرورة انه يعتبر في القادر ان يكون

له ارادة الفعل والترك الرابع ما نسب الى اصحابنا الامامية وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم من غير ان يكون واجبة الصدور

منهم بالوجوب السابق اعني الوجوب بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى في العبد وكانهم يريدون انها ليست واجبة الصدور عنهم بدون توسط اختيارهم فلا ينافي

وجوبها بواسطة اختيارهم كما يأتي تحقيقه وان قدرتهم على افعالهم ليست بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح والذم الخامس ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان

افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب سابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم وانهم مستقلون بالقدرة عليها و

اختيارهم بدون معنى انهم لان شاؤا فعلوا سواء شاء الله تعالى ذلك او شاء عدم وقوعه ولو مشية جازمة وهذا هو القول بالتفويض وحيث ان سقط المقال

في هذه الاقوال خارج عما يقتضيه البحث فلنعطف عنان القلم الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين على وجه يتضح به القول المختار وبطلان ما عداه فنقول اما الجواب

عن الوجه الاول فمن وجوه الاول ان هذه شبهة في مقابلة الضرورة فانا نجد الفرق الفرق بالضرورة بين حركة المختار وحركة المرتعش ولا يلتفت الى الشبهة

اذا صادمت الضرورة وهذا البيان ليس على ما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يقتضي ان يكون حركة المختار مستندة الى اختياره فان مقارنة القدرة

والعلم والارادة للاول دون الثاني كاف في الفرق نعم يتم ذلك رداً على المذهب الاول من مذاهب الجبرية فالاولى ان يقال نشهد ضرورة الوجدان بان

من الافعال ما يتمكن من الاتيان بها وتركها ويستند كل منهما الى قدرتنا وارادتنا ولا نعني بالاختيار الا ذلك فلا يصغى الى الشبهة المذكورة وان قدر

العجز عن حلها فان قيل كل شبهة يعجز عن حلها فاما ان ترجع مقدماتها الى الضرورة اولا فان كان الثاني فلا عجز عن الحل لتطرق المنع الى المقدمة التي لا تؤول

الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لترك الالتفات اليها لمجرد توهم انها في مقابلة الضرورة وجه انه يكون التصادم حينئذ بين ضروريين اجيب بان المعترض

توجيه الشبهة ان يرجع مقدماتها الى الضرورة واذا ما لوحظت في نفسها لا بالنظر الى المعارض الضروري ولا خفاء في ان مراتب الضرورة مختلفة في الوضوح

شدة وضعفا فمجرد معارضة ضروري لآخر لا يوجب تطرق القدح الى كل منهما اذ قد يكون احدهما في الوضوح والبداهة بمكان يقدح في بداهة الآخر ولا

يقدح الآخر في بداهته كما في المقام لكن لا يكون الدفع بمثل ذلك فلا للشبهة حتى يأتي فرض العجز عنه اذ لا يمكن توجيه المنع الى شيء من مقدماتها بالخصوص

الثاني ان الافعال لو كانت اضطرارية لبطل التكليف والحث والردع والوعد والوعيد والانكار والانذار والتوبيخ ونحو ذلك مما اشتمل عليه الكتاب والسنة لقضاء

ضرورة العقل والعادة بقبح هذه الامور بالنسبة الى المضطر واستحالة وقوعه من العالم الحكيم وليت شعري هل يجوز من له ادنى شائبة من العقل ان يقول

المولى لعبده لا تقع في الماء ثم انه يلقيه فيه ويقول له لم وقعت فيه ويعاقبه على ذلك فكيف جوز هؤلاء الملاحدة ان يخلق الله الكفر في عباده ثم يقول لهم كيف

تكفرون بالله ويقول لهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار نار جهنم وان يجبرهم عدم الايمان ثم يقول فما لهم لا يؤمنون

او يجبرهم على الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وكيف يجوز على العدل اللطيف الخبير ان يكلف العباد بالايمان وسائر التكاليف المقررة

في الشريعة ويواعدهم ان يعاقبهم على مخالفتها بانواع العقوبات الشديدة ومع ذلك يجبرهم على الكفر والمخالفة ولا يمكنهم من الايمان والطاعة ليت

شعري كيف نسبوا افعال العباد بأسرها الى الحكيم العليم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل لها دون من عداه مع ان ما فيها من القبائح الشنيعة

ما لا يرضى احدهم

ما لا يرضى احدهم ان ينسب اليه فضلا عن غيرهم من ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعمري انهم ليقولون منكرا من القول وزورا ولقد جاؤا

في مقالتهم هذه شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا واعتذار بعضهم في رفع شناعة التكليف بان وجود الاختيار كاف في جواز

التكليف وما يترتب عليه وان لم يؤثر فرد وعليه بان الاختيار الغير المؤثر مما لا يصلح ان يكون منشأ للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذي ذكرناه من

ايقاع العبد في الماء يجامع الاختيار الغير المؤثر ومع ذلك فالضرورة قاضية بقبح ذمه وعقابه الثالث النقض بافعاله تعالى فانه مختار في فعله بالاتفاق مع

ان الشبهة المذكورة جارية فيه لانه اما ان يكون فعله لازم الصدور عنه او لا الى آخر ما مر واما ما يقال من ان فعله تعالى لمرجح ارادته وهي وان كانت ممكنة الا

انها قديمة فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة هي الحدوث فمدفوع اما اولا فبان علة الحاجة على ما هو الحق المحقق في محله هو الامكان ضرورة ان الشيء اذا كان في حد

ذاته متساوي الوجود والعدم احتاج في اتصافه بكل منهما الى علة ومنه يظهر ان وجود الممكن وعدمه حادثا كان او قديما محتاجان الى علة ذاتيان كما ان وجود الواجب وعدم الممتنع

ذاتيان واما ثانيا فبان الارادة على تقدير قدمها ان كانت بحيث لا يتوقف التاثير على تعلق حادث لزم قدم المراد والا عاد الاشكال وقد ينقضي عن

هذا بان الارادة تعلقت في الاول بوجود زيد مثلا في زمن معين فيكون وجوده في ذلك الزمن بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر آخر ورد بانه

ان كان هذا التعلق علة تامة لزم ان يكون الحادث في هذا الزمان موجودا في الازل وان توقف على حضور ذلك الزمان فلا يكون نفس التعلق كافيا في وجود

الحادث وهو خلف وفي هذا الرد محل نظر واما ثالثا فبان الفعل بعد تعلق الارادة القديمة به ان كان لازم الصدور عن الذات لزم الاضطرار والا

احتاج الى مرجح آخر فيتسلسل او يلزم الاضطرار واعلم ان تقدمه تعالى على جميع مصنوعاته تقدم بالعلية وليس تقدما بالزمان لامتناع احاطة الزمان به تعالى

فنسبة الخلق الاول اليه كنسبة الخلق الآخر اليه كما ان نسبة خلق الكثير اليه كنسبة خلق الواحد اليه قال جل شانه ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فالترتيب الزماني

انما هو بين الموجودات الزمانية بقياس بعضها الى البعض وقد عسر فهم هذا المعنى على الافهام القاصرة المقصورة على ادراك الامور الزمانية فصدرت منهم

مقالات فاسدة ناشئة عن قصور النظر عن ادراك المجرد عن الزمان كتمسك بعض الحكماء على قدم العالم بان علة وجوده ان كانت تامة في الازل

لزم القدم وان كانت ناقصة متوقفة على حدوث امر آخر فيما لا يزال فهو ايضا من العالم فينتقل الكلام اليه فيلزم القدم او التسلسل وجواب بعض المتكلمين

عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة قاضية بايجاد العالم في وقت معين ومرجعها الى العلم بالاصلح وكتمسك بعض على نفي علمه تعالى بالجزئيات بانها تتغير ويمتنع التغير

في علمه تعالى الى غير ذلك وصرف الاولين انه لم يكن قبل خلقه تعالى للزمان زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخير ايجاد العالم من وقت الى

وقت ولا للجواب بامكان اقتضاء المصلحة التاخير كما انه لا معنى للسؤال عن علة خلق الافلاك بما فيها في هذا المكان المخصوص دون غيره ولا الجواب بقضاء الحكمة

بذلك اذ لا مكان قبل خلق المكان نعم يتجه السؤال عن علة عدم خلق الزمان قبل الزمان الاول بناء على قدمه كما يتجه السؤال عن علة عدم خلق فلك آخر

فوق فلك المحدد او خلق مكان فوق المكان الموجود ويتجه الجواب بمراعاة الحكمة ووجه فساد الاخير ان نسبة تغيرات المتغيرات اليه تعالى نسبة واحدة

لا تقدم ولا تاخر لها بالنسبة اليه وانما التقدم والتاخر متحقق بين تلك التغيرات فهو تعالى عالم بكل شيء في مرتبة لا تغير في علمه فعلمه بذات زيد مثلا في مرتبة

ذاته وبوجوده في مرتبة وجوده وبعدمه في مرتبة عدمه وبقيامه في مرتبة قيامه وبجلوسه في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت مزيد توضيح لذلك فانظر الى علمك

بالتغيرات اللاحقة للحوادث الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث كونه علما بها غير متغير وانما ترى التغير في المعلوم بحسب مراتبه اللاحقة له واما

علمك في هذا اليوم بان زيدا مثلا يوجد غدا ثم زوال علمك هذا في غد وحدوث علم لك بانه موجود الآن ثم زوال علمك هذا ايضا بعد ذلك وحدوث

علم لك بانه كان هذا موجودا فاتني عن مقابلة زمان وجود زيد الا ازمنة وجودك فثبت وجود زيد تارة متاخرا عن زمان وجودك الذي انت فيه ومرة
مقارنا له واخرى متقدما عليه فليلحقك بحسب كل زمن من ازمنة وجودك الثلثة علم مغاير للعلم الآخر وحيث انه تعالى لا يحيط به الزمان لا يتصور بالنسبة اليه ماض
ولا حال ولا استقبال ويمتنع ذلك في حقه بل هو تعالى عالم بتاخر وجود زيد عن بعض ازمنة وجودك ومقارنته لبعض منها وتاخره عن بعض آخر علما ازليا ابديا
لا يتغير وان في ذلك كله ان وجوده تعالى ليس وجودا امتداديا ولا بقاؤه بامتداد وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا هو ازلي فمعنى ان وجوده
غير مسبوق بالعدم واذا قلنا ابدي فمعنى ان وجوده لا يلحقه عدم وقد توهم ان علمه تعالى ليس بالاشياء الا بعد وجودها فلا يعلم بها الا بعد وجودها وهو فاسد
لاستلزامه بطلان قدرته تعالى وحكمته لان الفاعل للشيء من غير علم لا يكون قادرا عليه ولا يعد حكيما ولاستلزامه اسناد الجهل اليه تعالى في مرتبة ذاته المتقدمة على الفعل الذي
يزعم هذا المتوهم انه علم وان يكون علمه تعالى بالاشياء زائدا على ذاته لحدوثه وقدمها فيلزم ان يكون محلا للحوادث بل الحق انه تعالى عالم بذاته بالحوادث في مراتبها حيث
لا حادث في لا مرتبة وبعبارة اخرى عالم بذاته بها قبل حدوثها وبعد ... وقد اشار اليه ع بقوله عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر وعلمه تعالى
بها بعينها ونفسها لا بوجهها وصورتها والا لزم جهله بعينها او حدوث علمه بها وكلاهما محال واما ما دل من الآيات على حدوث علمه تعالى ببعض الحوادث كقوله
تعالى لنعلم اي الحزبين احصى وكقوله تبارك اسمه ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين فنقول اذا عرفت هذا تبين عندك ان ارادته تعالى ليست زمانية
لان الزمان موجود بها فهو متاخر بحسب المرتبة عنها فلا يكون محاطا به فظهر من ذلك بطلان دفع الثاني بما ذكر فيه واعلم ان الذي يقتضيه البراهين العقلية
ويستفاد من اخبار اهل العصمة ع ان ارادته تعالى مخلوقة له تعالى لا تفارق المراد لانها عبارة عن ايجاده واحداثه تعالى فانه تعالى لا يروي ولا يهم ولا يتفكر ومثلها
المشية الا انها متقدمة بحسب المرتبة على الارادة كما يستفاد من بعض الاخبار فيكون الفرق بينهما بالكلية والجزئية وقد يطلق احدهما على ما يعم الآخر كما هو
معناهما لغة فيترادفان وزعم بعض متاخري اصحابنا ان المشية قديمة وانها غير الذات كساير الصفات الذاتية وحمل ما دل من الاخبار على انها
مخلوقة كقوله ع خلق الله الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف واضح وفي بعض الاخبار تصريح بانها محدثة وليست بقديمة
وحملها على مشية العباد غير سديد اذ لا يذهب وهم احد الى قدمها وفي بعض الاخبار انها غير العلم معللا بانك تقول افعل كذا ان شاء الله ولا تقول ان علم الله
فلو كانت نفس الذات لكانت نفس العلم فلا يبقى فرق بينهما الا بمجرد المفهوم وهو لا يصلح فرقا لصحة القول الاول وبطلان القول الثاني نعم كونه تعالى بحيث يشاء
ويريد الا صلح غير الذات لانه بذاته كذلك الا ان اطلاق المشية والارادة على ذلك مجاز الرابع جواب الحل وبيانه من وجهين الاول انا نختار كون الفعل غير
لازم الصدور من الفاعل ونمنع احتياجه الى المرجح لجواز الترجيح من غير مرجح بدليل ان الهارب من السبع اذا صادف طريقين متساويين في
نظره في التخلص يختار احدهما ولا يتوقف حتى يحصل عنده مرجح لاحدهما وكذا الجائع اذا وجد رغيفين متساويين فانه يتناول احدهما ولا يكف نفسه
عنهما حتى يجد المرجح وكذا الظمآن اذا وجد قدحين من ماء متساويين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذ التحقيق امتناع الترجيح من غير مرجح
كما يشهد به الفطرة المستقيمة ووجدان وقوع الترجيح تارة وعدمه اخرى مع تساوي الحالين واقعا كما هو المفروض يوجب ترجيحا بلا مرجح
وهو ضروري البطلان واما التمسك بالامثلة المذكورة ونظائرها فمدفوع بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج وان كان
الحكم على تقديره حقا الا ترى انا نقطع بانه لو وضع عمود في جانب الطول على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقف عليه ولم يمل الى
جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في الخارج وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية

مؤثرة في الترجيح

مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم ينتبه لها واقلها كون الالتفات حال الترجيح الى احدهما او الى ما يترتب عليه من الغاية المقصودة اكثر ولا يلزم من كون
شيء مرجحا تفطن الفاعل لكونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض المحققين في باب النية ان الداعي الى العمل قد يكون في الواقع محض الرياء ويعتقد الفاعل حال العمل انه
محض القربة ثم ينكشف له بعد تلطيف النظر واعمال التامل حقيقة الحال وقد كان بان الترجيح في امثال ذلك فيستدل لا تاثير حركة الافلاك فان اريد ان حركتها
تقتضي ترجيح احدهما من غير ان يتحقق مرجح في نظر الفاعل فهو التزام بمقالة الخصم وان اريد انه يرجح احدهما لانه في نظره موافق لما يقتضيه حركتها ففساده ضروري
نحو من لا يطلع على ما يقتضيه ذلك حركتها ولعله يريد ان حركتها توجب حصول ميل قلبي ولو خفي الى احدهما فيرجح لاجله وعلى هذا ويمكن ان يكون ايضا لجواز ان يكون
هناك مناسبة خفية لا تصل اليه عقولنا موجبة لحصول ميل القلب الى احدهما فيرجح لاجله ولا حاجة الى اسناده الى حركة الافلاك واعلم ان من قال بجواز الترجيح
بلا مرجح ان قال بجوازه مع عدم وجود المرجح في النظر واقعا صلح مقالته جوابا عن الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما مر من لزوم وقوع الترجيح بلا
مرجح في هذا الترجيح ويجوز ان يكون هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح كحركة الافلاك فان فرض المساواة فيما لا يتعلق بالنظر ممنوع الوقوع اذ لا سبيل الى
اثباته وان قال بجوازه مع عدم المرجح في النظر خاصة وان كان هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح سلم عن الاشكالين لكن مقالته لا تصلح جوابا عن الشبهة
اذ لا تنافي ان يكون الفعل لازم الصدور مع وجود ذلك المرجح فلا اثر للتجويز المذكور في الجواب ويرد عليه على التقدير الاول ايضا ان محور الشبهة ليس صورة
تساوي الفعل والترك في نظر الفاعل بل اعم من ذلك اذ لا يقول احد بثبوت الاختيار في الصورة الاولى خاصة والبيان المذكور لو تم فانما يجري في
دفع الشبهة عنها خاصة وهي على تقدير تسليمها نادرة الوقوع الثاني وهو المعتمد انا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن نمنع كونه معه لازم الصدور من
الفاعل ان اريد باللزوم انه لا يتمكن مع المرجح الا من الفعل وان اريد انه لا ياتي مع المرجح الا بالفعل منعنا كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للا
ختيار كيف وهو واجب بواسطة الاختيار فهو محقق للاختيار ولا منافي له بيان ذلك ان الفاعل المختار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود
المرجح في نظره والقدرة فينا عبارة عن صفة زائدة بها يتمكن عن الاتيان بالفعل والترك والمرجح عبارة عما هو الداعي الى الفعل وحيث ان نسبة القدرة
الى كل من الفعل والترك على حد سواء فلا بد في تعلقها بالفعل من وجود داع معتبر في نظر الفاعل يستمر الى زمن الفعل كما انه يعتبر في استمرار تركه الى عدم
الداعي اليه كذلك فحيث يتحقق الداعي المعتبر ويستمر يجب صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه لا يتمكن حينئذ الا من الفعل بل بمعنى انه لا ياتي الا بالفعل البتة
كما انه حيث لا يتحقق الداعي يمتنع صدوره منه بالاختيار بمعنى انه لا ياتي به البتة لا انه لا يتمكن منه والدواعي يعتبر في صدورها عن الارادة من المختار بواسطتها
في صدورها منه لا بواسطة ونعني بالارادة العزم كما هو معناها لغة وعرفا وفسرت به في بعض الاخبار ايضا فافعالنا الاختيارية ما عدا الارادة مستندة
الى قدرتنا عند ارادتنا لها وهي مستندة الى قدرتنا عند وجود الدواعي المعتبرة في نظرنا فالداعي شرط في صدور الارادة منا وهي شرط في صدور ساير
الافعال منا وليست الدواعي علة مقتضية اي علة فاعلة لوجود الارادة الاختيارية فينا ولا الارادة علة مقتضية لوجود ساير الافعال لظهور ان ساير افعالنا
الاختيارية بل هي صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعي الموجودة فينا ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضي ولا بجزئه وان اعتبر في اقتضائه الا ترى ان
النار مقتضية للاحراق بشرط المماسة لا انها والمماسة او المماسة وحدها مقتضية لذلك وانما اسندنا الارادة الى القدرة لانها عندنا من الافعال
الاختيارية وقد صعب فهم اختياريتها على كثير من الافهام نظرا منهم الى ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية
لكانت مسبوقة بارادة اخرى وينقل الكلام اليها فيتسلسل ومن هنا ذهب جماعة الى ان الارادة اضطرارية كالقدرة ولم ينتبهوا ان ضرورة الوجدان

كاشفة باختياريتها وفي الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كالتوبيخ والتهديد عليها في قوله تعالى أتريدون أن تهدوا من أضل الله وقوله جل شأنه أم تريدون
أن تسألوا رسولكم وقوله تبارك وتعالى يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم وقوله عز من قائل ويريد الذين يتبعون الشهوات إلى غير ذلك ومن
السنة قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله وما دل على خلود أهل الجنة وأهل النار فيها بنياتهم وما دل على أن نية السوء لا تكتب على هذه الأمة إلى غير ذلك فإن
المراد بالنية نفس العزم وربما زعم بعض أنها مراده بإرادة منتهى بعضها ولم يتفطن أن ذلك يوجب توقف الشيء على نفسه بل التحقيق أن تعريفهم
للفعل الاختياري بما كان مسبوقا بالإرادة إن كان تعريفا لما عدا الإرادة لم يتوجه الإشكال بعدم انطباقه على الإرادة وإن كان تعريفا لمطلق
الفعل الاختياري فممنوع بل الوجه أن يعرف بأنه الفعل الصادر عن الفاعل بشعوره وتمكنه فيعتبر في حقيقة الاختيار أمران الأول أن يكون
الفاعل عالما بفعله شاعرا به على وجه يكون لعلمه وشعوره مدخل في صدوره عنه الثاني أن يكون متمكنا من الفعل والترك بمعنى أن يكون
بحيث له أن يفعل وله أن لا يفعل وأما كونه بحيث إن أراد فعل وإن أراد لم يفعل فإنما يعتبر في صدور الأفعال الاختيارية التي تتوقف على سبق الإرادة لا مطلقا
وقد يتوقف صدورها على أمور أخر أيضا كوجود الآلات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضي توقف كل فعل اختياري عليها فاتضح أن الإرادة من الأفعال الاختيارية
ولا يتوقف صدورها عن الفاعل بالاختيار على إرادة هذا ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام وأما الدواعي فناشئة من إدراك الفاعل الفعل بحال الفعل بضميمة ما فيه
من الملكات والأحوال المستندين من حيث الوجود الصالحة ومن حيث القابلية إلى ذات الفاعل إما ابتداء أو بواسطة أفعال أخر ترجع سلسلة
استنادها إلى الذات وهي بعد وجودها قد يتمكن من دفعها بسهولة إما لضعفها في نفسها أو معارضتها بدواعي أخر منها قريبة في القوة وقد يتوقف
على استعمال رياضات ومزاولة مجاهدات لتمكنها في النفس ورسوخها فيها وعلى التقديرين فوقوع الإرادة والفعل على حسبها اختياري أما على الأول فواضح
وأما على الثاني فلتمكنه من ترك الانقياد لها وعدم الاعتداد بها فإن كان لا يفعل على التقديرين البتة عند عدم وجود دواعيه وإذا ثبت ما مر أن
المقتضي للفعل الاختياري والموجد له هو الفاعل القادر المختار وأن الدواعي المعتبرة أو الإرادة شرط في اقتضائه تبين أن علية الفاعل لصدور
الإرادة منه بقدرته واختياره تتم عند وجود الدواعي المعتبرة وعليته لصدور الفعل منه كذلك تتم عند وجود الإرادة وأما عدم الموانع المجامعة للدواعي
فداخل في اعتبار الداعي إذ الداعي المعتبر الجامع المانع الاختياري فإن المراد به ما سلم منه فاتضح مما قررنا أن الأفعال الاختيارية واجبة الصدور
عن الفاعل المختار عند وجود الدواعي المعتبرة في نظره وأن وجوبها بقدرته واختياره فلا ينافي قدرته واختياره فلا ينافي قدرته و
اختياره بل يستلزمهما ضرورة أن وجوب المعلول يستلزم وجوب العلة لذاتها وقد أشير إلى الأمر الأول من جريان الأفعال على حسب الدواعي بقوله تعالى
قل كل يعمل على شاكلته وقوله جل شأنه إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه وإلى الأمر الثاني من بقاء القدرة والاختيار معها بقوله عز من قائل وما كان له
عليهم من سلطان وقوله جل ذكره حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي وهذا أمر واضح بعد الرجوع إلى الوجدان فإنا
نجد أنفسنا عند وجود الدواعي المعتبرة متمكنين من الفعل والترك وإن علمنا باستحالة أحدهما من جهة الاختيار وإذا عرفت ذلك اتضح عندك
معنى قوله عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين فإن كون الدواعي التي تجري الأفعال الاختيارية على حسبها موجودة في العبد بإيجاده تعالى على حسب ما فيه
من الاستعداد الذاتي أو الكسبي يوجب نفي تفويض الفعل إليه بالكلية وصدور أفعاله عنه على حسب تلك الدواعي بقدرته واختياره يوجب نفي
إجباره عليها وأيضا كون أفعاله تعالى مستندة إلى إقداره تعالى عليها حال صدورها منه يوجب نفي التفويض بمعنى استقلال العبد بها وصدورها

عنه بذلك

عنه بذلك الإقدار يوجب نفي الجبر بالنسبة إلى قدرة المخلوق تعالى فيه ومما ذكرنا يرتفع الإشكال عن قوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام
ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء فإن شرحه تعالى لصدر من أراد هدايته بإكرامه بالألطاف الموجبة لحصول دواعي
قبول الهداية فيه لأهليته واستعداده لذلك لا يوجب قبوله للهداية بالاضطرار بل بالاختيار وكذلك تضييقه لصدر من أراد ضلالته بمنعه من تلك الألطاف
لحصول دواعي الضلالة فيه لا يوجب قبوله للضلالة بالاضطرار بل بالاختيار وبهذا الاعتبار نسب الهداية والإضلال إليه تعالى في هذه الآية وغيرها كذلك
نسب الإغواء إليه في قوله جل شأنه حكاية عن نوح ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم كما أنه نسب الضلال إلى الشيطان في
قوله تعالى يريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا باعتبار أنه يدعوهم إلى الضلالة ويعدهم ويمنيهم بالأماني الفاسدة وإلى أنفسهم في قوله تعالى وما يضلون إلا
أنفسهم وقوله عز اسمه وضلوا عن سواء السبيل باعتبار اختيارهم للضلالة واغترارهم بالأماني الواهية وكذا يرتفع الإشكال عن قوله عز ذكره
وما تشاؤون إلا أن يشاء الله وقد ورد عنهم عليهم السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فإن مشيته تعالى وإرادته وتقديره وقضاءه وإمضاءه المستند كل
لاحق منها بالسابق كما ورد في بعض النصوص إنما تجري على حسب استعداد القابل لها إيتاء لكل ذي حق حقه لأن ذلك مقتضى قدرته الشاملة وعلمه النافذ وحكمته
البالغة وبهذا البيان ينكشف الغطاء عن معنى قوله ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا وقوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله وأمثال ذلك إذ ليس المعنى
أنهم كانوا يؤمنون عند مشيته تعالى إيمانهم جبرا أو قهرا كما ذكره بعضهم فإن ذلك غير متعين بل مناف لظاهر الفعل بل ظاهر المعنى والله أعلم أنه تعالى لو شاء
ربك إيمانهم باختيارهم وذلك بأن أوجد فيهم دواعي الإيمان وسلب الملكات والأحوال الداعية لهم إلى الكفر والطغيان لآمنوا وإنما لم يشأ ذلك في حقهم
لعدم استعدادهم وزوال أهليتهم وانتفاء أهليتهم فتركهم على الملكات والأحوال اللائقة بحالهم فآثروا الكفر والشقاق واستحبوا العمى على الهدى ومن هذا الباب ما ورد
أنه تعالى أمر إبليس بالسجود وشاء أن لا يسجد ولو شاء أن يسجد لسجد ونهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل ولو شاء أن لا يأكل لما أكل وأما الاعتذار
الذي حكاه جل شأنه عن الكفار في قوله سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء وفي قوله وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا
من دونه من شيء الآية فقد اتضح مما حققنا أنه مقالة فاسدة ومعذرة داحضة كما أشير إليه في ذيل الآية لأنهم إن زعموا أنهم مجبورون في الشرك والعصيان
عند مشيته تعالى في حقهم أو على ترك الطاعة والإيمان عند عدم مشيته تعالى ذلك منهم فجوابه واضح مما مر فإن المشية إنما تقتضي صدور ذلك
منهم بطريق الاختيار فكيف يصدر منهم بطريق الاضطرار المخالف لمقتضاها بل أثر المشية في الأفعال الاختيارية إنما هو إمضاء ما يقتضيه الذوات بإحداث
أسبابه ومقدماته اللائقة به الغير المنافية للاختيار كما أشير إليه في قوله تعالى وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمرا كان مفعولا
وإن زعموا أن المشية لما اقتضت صدور الشرك وشبهه منهم ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم في ذلك أو لا يكون تركه مطلوبا منهم ففيه أن الضرورة قاضية
بأن من صدر عنه القبائح بالاختيار يستحق بذلك الذم والعقاب ولا ينافيه وجوب الصدور عنه بحسب ما فيه من الدواعي بعد تمكنه واختياره واستناد
الوجوب إليه ولا منافاة بين مشيته تعالى لصدور الشرك منهم وبين نهيه تعالى إياهم عنه فإن مرجع الأول إلى إحداث المقدمات المقتضية لصدور الشرك
منهم بالاختيار على حسب ما لهم من الاستعداد كما هو مقتضى حكمته في الصنع والثاني إلى بيان حكم الشرك عنده من المكروهية وعدم الرضا به كما هو مقتضى حكمته في الحكم
وأما الجواب عن الوجه الثاني فبما مر من الأجوبة الثلاثة المتقدمة من أنه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت إليه وأنه ينافي وقوع التكليف وما يتبعه المعلوم
بالاتفاق وأنه منقوض بأفعاله تعالى لعلمه بها كعلمه بأفعالنا فيلزم أن لا يكون مختارا فيها وهو باطل بالاتفاق مضافا إلى الجواب بما يرجع به تحليل الشبهة وتقريره

ان قضية العلم انكشاف الواقع للعالم لا التأثير في وقوعه ومما يوضح ذلك انا لو فرضنا وجود فاعل يصدر عنه افعاله باختياره وفرضنا ان لا علم لاحد بشي من افعاله
اصلا كانت افعاله صادرة منه على وجه الاختيار لا محالة لانتفاء ما يدعى منافاته للاختيار فلو فرضنا علم عالم بها قبل وقوعها منه لم يتغير حال ذلك الفاعل
المختار في الواقع من جهة علم العالم بها بالضرورة وان فرض استحالة عدم مطابقة علم ذلك العالم للواقع لان مرجعها الى استحالة الخلاف غير ما يقع من
الفاعل باختياره لا الى تأثير علمه في وقوع ما يقع منه ليلزم منه اضطراره في الفعل من جهة علمه به وزوال اختياره عنه والا للزم مثله في العلم المتأخر مع استحالة
تأثير اللاحق في السابق بديهة بالضرورة ان حال هذا الفاعل حال تعلق العلم بافعاله كحاله حال عدم تعلقه بها في استناد افعاله الى اختياره وان اردت زيادة
توضيح لذلك فانظر الى علمك بترطيب الماء واحراق النار واضاءة الشمس فهل يجوز ان لا يكون علمك مطابقا للواقع مع انك تعلم علما ضروريا بان علمك ذلك
تماما اثر له في ترتب تلك الآثار عليها فاذا ثبت عدم مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاضطرارية ثبت عدم مدخليته في وقوع ما يتعلق
به من الافعال الاختيارية لان الجهة جهة واحدة لا يعقل اختلافها باختلاف ما تعلقت به وبهذا البيان اتضح ان المنافيات الذاتية بين تعلق
العلم بوقوع كل من الفعل والترك وبين وقوع الآخر لانه ان اريد بالمنافات الذاتية ما هو الظاهر منه من كونه مانعا من وقوع الآخر ومقتضيا
لعدمه فقد عرفت فساده مما مر حيث بينا ان العلم ليس كذلك وانه لا مدخل له في وقوع المعلوم ولا في عدم نقيضه وانما مقتضاه بل حقيقته الكشف عن
الواقع وان اريد به مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لامر آخر غير العلم كاختيار الفاعل فمسلم لكنه لا يدل على نفي الاختيار وبالجملة فالمستحيل هناك
امران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المختار ومرجع هذه الاستحالة الى وجوب الصدور منه من جهة تحقق علته التامة التي من جملتها الاختيار
والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار المحقق انه لا ينافيه الثاني تخلف علم العالم عما علمه ومرجع هذه الاستحالة الى استحالة علمه بغير الواقع لا الى سببيته للواقع واستدعائه
له وكذا اتضح الجواب عما ذكر في الوجه الاخير من ان القدرة على خلاف ما علمه تعالى قدرة على قلب علمه تعالى جهلا وهو محال وذلك لانا نلتزم بان لا قدرة على قلب علمه تعالى
جهلا لكن نمنع منافات ذلك للقدرة على خلاف المعلوم وتوضيحه انه تعالى لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا بد ان يكون علمه بالفعل الاختياري
على وجه يتوقع عن الفاعل على وجه الاختيار فيرجع الحاصل الى انه تعالى عالم بان الفاعل المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف ما يفعله فان ذلك معنى
اختيارية الفعل له فقدرة الفاعل على خلاف ما علمه تعالى منه ليس قدرة على قلب علمه تعالى جهلا كيف وقد علم بوقوعه منه في هذه الحالة مقدرته عليه محققة لعلمه
بفعله على وجه لا منافية له وانما يلزم القلب اذا فعل خلاف ما علمه تعالى لكنه محال فالقبح ان استحالة قلب علمه تعالى جهلا راجعة الى استحالة علمه بخلاف ما يقع منك
بقدرتك لا الى استحالة قدرتك على خلاف ما علمه فانت قادر في نفسك على خلاف ما علمه لكنه محال في علمه ان يعلم خلاف ما تعلمه وبالجملة فصدور الفعل من العبد
بالاختيار اثر من آثار وجوده الذي هو فعل افعاله تعالى وكما ان علمه تعالى محيط بافعاله محيط بما يترتب عليها من الآثار اختيارية كانت او اضطرارية
لا يقال ان هناك معلومان وقوع الفعل من الفاعل وقدرته على تركه وبازاء هذين المعلومين علمان والمنافاة المذكورة انما يتحقق بين المعلوم الثاني
والعلم الاول ولا يجدي فيه العلم بالمعلوم الثاني لانه اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كان امرا ممتنع تحققه فيمتنع العلم به لانا نقول المعلوم الثاني
ماخوذ من العلم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثرا من آثار القدرة وجهة من جهاتها فلا يستقل عنها فيرجع العلمين
عند التحقيق الى العلم بالقدرة وباثرها المترتب عليها واعلم ان ما ذكرنا من منع وقوع استناد المعلوم فيما تر الى العلم انما يتم في علم غيره تعالى واما
في علمه تعالى فانما يتم على مذهب الاشاعرة القائلين بزيادة صفاته على ذاته وورود البيان المذكور على هذا القول في غاية الظهور ومن العجب العجاب ان الفخر الرازي

مع موافقته

مع موافقته لاصحابه في القول بزيادة العلم على الذات قال بعد ان اورد الشبهة بالبيان الثاني لو ان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على
هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام ابن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها الا بالوجود ولا بالعدم الا ان
اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول انتهى اقول اما ما زعمه في حق العقلاء من العجز عن رد شبهته فناش عن فرط قصوره وضعف شعوره
حيث احس في نفسه العجز عن الجواب فقاس بها غيره من ذوي الالباب واما المذهب الذي نسبه الى هشام ابن الحكم فمن مفترياتهم الموضوعة عليه لان الرجل من
اجلاء اصحابنا في الكلام ومن خواص الكاظم ع فكيف يعقل صدور هذا القول منه واما على القول بعينية علمه تعالى لذاته كما هو الحق المحقق في محله فلا يتم منع استناد
الافعال اليه تعالى لاستلزام منع استنادها الى الذات بل الوجه ان يقال استناد الافعال الى العلم كاستنادها الى الذات فكما ان استنادها الى الذات
ليس على وجه ينافي صدورها عن الله تعالى على وجه الاختيار كما مر بيانه في دفع الشبهة الاولى فكذلك استنادها الى العلم فان الاستنادين من جهة واحدة اذ لا تعدد
بينهما في الحقيقة واعلم ان قضية القول بعينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا متفرعا عليه وان لا يكون العلم باللوازم مستندا الى العلم بالملزوم
ولا العلم بالمركب متوقفا على العلم باجزائه ضرورة ان الوجوب الذاتي لا يجامع التوقف والاحتياج وقد اشير الى ذلك في قولهم ع عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا
مسموع وبصير اذ لا مبصر بل قضية بساطة الذات ان يكون علمه بشيء عين علمه بآخر والا لزم تركب الذات كما ان قدرته تعالى عين ذاته بلا توقف على
تعدد الصدور في مرتبة ذاته ولا على امكانه بل قدرته وكان المقدور ممكنا لكن علمه وكان المعلوم على الوجه الذي علمه وكما ان تكثر المقدورات لا ينافي وحدة القدرة
فكذلك تكثر المعلومات لا ينافي وحدة العلم وبالجملة فلا يقاس العلم الواجب بعلومنا الممكنة التي تتفرع على المعلوم وعلى العلم بالملزوم بالنسبة الى لوازمه بواسطة
وبدونها وتتعدد بتعدد معلوماتها ومما قررنا من عدم منافاة وحدة العلم لتعدد المعلوم يتبين للعارف ان لا منافات بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات
كما يقتضيه براهينهم على توحيد الافعال الالهية كما فهمه بعض المعاصرين من ان فردا من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تعالى والبواقي صادرة من ذلك الممكن
بواسطة وبدونها وانه يستحيل خلاف ذلك لبطلانه بالعقل والنقل قال الله تعالى هل من خالق غير الله وقال عز شانه خالق كل شيء الى غير ذلك ولا يجدي ما يقال
ان المصنوع صنع الصانع نظرا الى اقداره على ذلك لانه يوجب استعانته تعالى ببعض مخلوقاته على خلق بعض آخر وهو باطل كما سبق بل معنى انه تعالى صانع كل
شيء بصنع واحد وان تعدد بالاضافة على حسب اختلاف مراتب المصنوعات كما انه قادر على الاشياء بقدرة واحدة وعالم بها بعلم واحد وان اختلفت المقدورات
والمعلومات على حد ذاتها وينبغي التنبيه على امور الاول اختلاف العباد في الطاعة والعصيان مع تساويهم في القدر المعتبر في صحة التكليف من العلم والقدرة بأشياء
من اختلاف آرائهم واختلافها ناش عن اختلاف دواعيهم واختلافها ناشي من اختلاف ادراكاتهم وملكاتهم واختلافها ناشي من اختلاف استعداداتهم
ومنشأ هذا الاختلاف امران الاول اختلاف ذواتهم وطبايعهم كما يدل عليه اخبار الطينة وقد اشير الى ذلك فيما روي من ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي
شقي في بطن امه وليست الطينة جابرة على الفعل الجميل او القبيح وانما هي مستلزمة لصدوره بالاختيار عند عدم المانع فالمخلوق من طينة العليين يأتي
عند اجتماع الشرايط المعتبرة بالافعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة عن تلك الطينة الطيبة بواسطة الملكات الجميلة المفاضة
عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من طينة السجين يأتي بالافعال القبيحة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة من تلك الطينة الخبيثة بواسطة
الملكات الرذيلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من الطينتين يأتي بما يناسبهما من الافعال كل مر باختياره وعلى هذا البيان ينزل ما ورد في
ولد الزنا من انه يدخل النار وانه لا يكون الا مبغضا لاهل البيت ع ومثله ما ورد في ولد الحيض فان المراد انه يدخل النار باعماله التي تصدر منه باختياره

وأما وجود البعض المذكور فهو وإن كان في أول الأمر اضطراريا إلا أنه لما تمكن من دفعه وقلعه بالمحنة الواجبة بالمجاهدات الشرعية فهو معاقب على التقصير في ذلك وكذا الكلام في ساير الأخلاق الرذيلة التي توجد في ساير المكلفين كالبخل والحسد والكبر وغيرها فإنها قد تكون بحسب مبدء حصولها فيهم بطريق الاضطرار إلا أنهم قد تمكنوا من دفعها بالمجاهدة ولهذا قد يجاهد صاحب الأخلاق الرذيلة في دفعها فيحجز نفسه عنها وكما أن الأخلاق الرذيلة مما يمكن سلبها بالمجاهدة كذلك الأخلاق الجميلة يمكن سلبها بالمجاهدة وكما أن صاحب الأخلاق الرذيلة مأمور بسلبها عن نفسه فيستحق العقوبة على التقصير في ذلك كذلك صاحب الأخلاق الجميلة مأمور بالمحافظة عليها فيؤجر عليها ولو مات صاحب الملكة الرذيلة قبل تمكنه من إزالتها كان معذورا في ترك إزالتها إلا أنه غير معذور في العمل بمقتضاها لعدم اضطراره إليه ثم المراد باستعداد الذوات لما يفاض عليها من الملكات أن لها من جهة كونها تلك الذوات المعينة تلك الإفاضة بمقتضى قانون الحكمة لأنه لا يمكن إفاضة غيرها عليها واستشهاد هذا الاستعداد إلى الذوات كاستشهاد الفردية إلى الثلثة والزوجية إلى الأربعة فلا يعلل بأمر غير الذات ولما كانت الذوات معلومة له تعالى بما لها من الاستعدادات وكانت الحكمة قاضية بإيجادها أوجدها وأعطاها ما كانت طالبة له بلسان الاستعداد فإن كل شيء عنده بمقدار وآتيكم من كل ما سألتموه ولا فرق في هذا البيان بين أن يقول بأن المجعول بالأصالة هو الوجود أو المهية إذ على الأول يكون الوجود الخاص المجعول مجعولا مع الخصوصية مستعد الإفاضة ملكاته عليه وعلى الثاني يكون المهية الخاصة كذلك وهذا النوع من الاستعداد ينبغي أن يسمى بالاستعداد الأولي والثاني اختلاف الإدراكات والملكات والأحوال المكتسبة بواسطة الأعمال ويرجع سلسلة اشتباهها إلى الاستعداد الذاتي ويعرف بعض الكلام في هذا مما مر في سابقه وينبغي أن يسمى هذا النوع من الاستعداد بالكسبي الثانوي ومن هذا الباب زيادة الهدى في حق المؤمن وربط قلبه وتثبيته ونحوها المشار إليه في قوله تعالى إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم وقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم وقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وهو ما ذكره في قوله تعالى وهو الذي حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان ويمكن أن يكون منشأه هذا النوع من الاستعداد والاستعداد الذاتي وكذلك من هذا الباب الطبع في حق الكافر وأشباهه المشار إليه في قوله تعالى ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وقوله تعالى وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم وقوله تعالى فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم وقوله تعالى جعلنا قلوبهم قاسية وقوله تعالى جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وقوله تعالى وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون وقوله تعالى إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم إلى غير ذلك وأما ما أشير في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل سبيلا أولئك هم الغافلون فالظاهر أن منشأه الاستعداد الذاتي واعلم أن الدواعي وما يستند إليها من الإدراكات والملكات والأحوال بكلا نوعيها المتقدمين وإن كانت شرائط الصدور والأفعال من النفس إلا أنها عند التحقيق نوع إعداد لها في صدور الأفعال التي تناسبها منها على وجه الاختيار فما كان منها معدا لصدور الخير يسمى إنعام العبد به بدون إعطائه ما يعارضه توفيقا وهو تفضل منه تعالى على العبد زايدا على القدر المعتبر في صحة تكليفه بما صدر منه من الطاعة وعمل الخير وقد يسمى تأييدا وهداية قال الله تعالى وأيدهم بروح منه وقال لعيسى بن مريم ع إذ أيدتك بروح القدس وقال لنبيه ص إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وتخصيص البعض به لاختصاص الأهلية بهم كما يدل عليه برهان الحكمة وامتناع الترجيح من غير مرجح قال الله تعالى وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وتختلف مراتبها باختلاف

مراتب الأهلية

مراتب الأهلية كما قال عز ذكره في حق أنبيائه ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وقال في حق ملائكته وما منا إلا له مقام معلوم وما كان منها معدا لصدور الشر يسمى إعطاؤه بدون الإنعام عليه بما يعارضه خذلانا واستدراجا قال جل شأنه سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وقال إنما نملي لهم ليزدادوا إثما وتوضيح ذلك أن النفس منبع الشرور والشهوات كما قال جل شأنه حكاية عن يوسف إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي فإن تركت بحالها لم يصدر منها بالاختيار إلا القبايح والمعاصي وإن أنعم عليها بما يعارض دواعيها وشهواتها سلمت من مفاسدها قال جل شأنه لنبيه ص ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا وقال ولولا فضل الله عليكم ما زكى منكم من أحد أبدا وقال الصادق ع لعمر بن حريث حين عرض عليه دينه فأقره عليه اللهم إني هديت نفسي بل الله هداك ويساعد عليه ظاهر قوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وإن كان الكل منه تعالى باعتبار وقوعه بمشيته وقضائه كما قال جل شأنه قبل ذلك قل كل من عند الله ولا ينافي تعميم الآية لمحل البحث كون الحسنة والسيئة في صدر الآية بمعنى الرخاء والشدة أو الرخص والجدب ونحو ذلك لا بمعنى الطاعة والمعصية والعصيان لأنهم كانوا يسندون طاعتهم إلى الله ومعاصيهم إلى النبي وذلك لما تقرر سابقا من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا إلى مساعدة بعض الأخبار على ذلك إذا عرفت ذلك هذا تبين عندك أنه تعالى أولى بالحسنات منه وأن العبد أولى بالسيئات منه تعالى كما ورد في الحديث ويمكن أن يعبر عن ذلك بوجه آخر وهو أن الوجود على ما تقرر في محله منبع الكمالات والخيرات كما أن المهية منبع النقايص والشرور فإذا قوي جانب الوجود وغلب على المهية غلب آثاره على آثارها على حسب ما فيه من القوة وبالعكس وحيث أن الوجود منه تعالى لأنه فعله فهو أولى به وبآثاره كما أن المهية حيث كانت من العبد لأنها حقيقته وذاته فهو أولى بها وبآثارها الثاني يطلق الاستطاعة في حقنا تارة على الاستطاعة المقارنة لمتعلقها من الفعل أو الترك وهذه استطاعة تامة فعلية مقارنة لأثرها زمانا متقدمة عليه رتبة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وأخرى على الاستطاعة المتقدمة على الفعل أو الترك وهذه استطاعة ناقصة لتوقفها على حصول أمور غير حاصلة وهي غير مستطاعة للعبد وإن كان التقدير حصولها كبقائه وبقاء ما كان حاصلا من القدرة وشرائطها الحاصلة وحدوث ما كان منها غير حاصل كزمان الفعل وغيره والعبد في هذه الاستطاعة متساوي النسبة إلى الفعل والترك بخلافه في الاستطاعة السابقة فإنه لا يتمكن بها إلا على ما أوقعه بها من فعل أو ترك لامتناع رفع الواقع وقد يطلق الاستطاعة على ما يعم القسمين وحيث أن الاستطاعة الأولى هي الاستطاعة الحقيقية ورد في بعض الأخبار نفي استطاعة العبد قبل الفعل ونفيها عن غير فاعله كما قال الصادق ع لرجل من أهل البصرة إن الله خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض إليهم فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل فإذا لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين أن يفعلوا فعلا لم يفعلوه لأن الله تعالى أعز من أن يضاده في ملكه أحد الخ وقوله ع لأن الخ تعليل لقوله لم يفوض كما هو واضح الثالث في دفع شبهة البراهين العقلية التي تقدمت الإشارة إليها أن ما صدر منه تعالى من خلقه لشيء أو ترك خلقه لشيء لا يكون إلا لحكمة مرجحة وجهة محسنة فإنه لا يصدر منه تعالى إلا الجميل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل ندعي ثبوتها إجمالا وإن خفيت تفاصيلها على مدركات عقولنا ومنه يظهر صحة ما ذكره بعض الحكماء الفلاسفة من أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان ولا فرق في ذلك بين خلق المكلفين وغيرهم ولا في خلق المكلفين بين خلق الكافر منهم وغيره إلا أن لبعضهم في خلق الكافر شبهة معروفة وهي أن ذات الكافر إذا كانت مستعدة لصدور الكفر منها والطغيان بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج ولو بواسطة القدرة والاختيار وكان ذلك موجبا لخلوده في النار ومستلزما للبقاء في العذاب المستدام فأي فائدة في خلقه وإيجاده والحال أن الراجح ترك إيجاده فإن العقلاء يؤثرون عدم مثل هذه الذات على وجودها ويرجحونه عليه وأما المؤمن الفاسق فالخطب بالنسبة إليه

بين لانه وان ابتلى برهة من الدهر بفضايح اعماله الا ان فوزه بعد ذلك بالنعمة الابدية المترتبة على ايمانه مما يرجح حكمة خلقه والجواب ان ايجاده تعم للكافر
احسان منه بالنسبة اليه حيث اوجده قادرا وتمكن من الايمان والفوز بجزائه من النعيم الابدي وعرفه ذلك وهداه اليه وكون ذاته مقتضية
لاختيار الكفر بعد اتمام الحجة عليه والوقوع في العذاب الابدي لا يصير احسان الوجود قبيحا في حقه بل الانكار انما يتوجه عليه في صدور مقتضيات الغ
منه لاستناده الى اختياره وعلمه وقدرته وترجيح العقلاء عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موجده بمعنى ان موجده لو ترك ايجاده لكان اولى بل بالنسبة الى
ذات الكافر بمعنى انها لو كانت معدومة كان اولى لها من كونها موجودة وكذلك الكلام في تكليفه لا يلزم المكلف بامتثاله فان المكلف بالنسبة الى المكلف
مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف لكان اولى له وايضا قد يشتمل خلق الكافر على منافع عظيمة عائدة الى المؤمن من حيث تحمله اذاه ومعاداته اياه فلو ترك ايجاده
لادى الى تفويت حق المؤمن واضاعة ما يستعد له من الفوز باجر الصبر على المشاقة وتحمل بلوى المجاهدة وربما يعد مثله ظلما في حقه وقد يجاب عن ذلك
باجوبة اخر ظاهرة الوهن لا جدوى في التعرض لها هذا واعلم انه قد يتوهم ان الحجة المذكورة على تقدير صحتها لا ترد على الجبائية لان اللازم والاتفاقي
قد يكون لهما جهات واعتبارات وضعفه ظاهر لان اللازم والاتفاقي اذا لم يكن صدورهما بالاختيار امتنع اتصافهما بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه
لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق ثم اعلم ان الدليل المذكور لو تم لكان اخص من المدعى لان مفاده نفي التحسين والتقبيح في افعال
العباد فقط والمقصود نفيهما مطلقا لكن زايد قد يشكل عليهم بان فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تمام حقيقة ما تحتهما من الافراد وان اختلفت
بالعوارض الصنفية والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة فان قيل بان القوي منها مخالف للضعيف في امر عرضي فحكمها حكم السكون وان قيل بانهما
يختلفان في الذات كانت الحركة جنسا لما تحتها من الانواع المختلفة بالشدة والضعف الا ان الشدة والضعف مما لا مدخل لهما ولو غالبا في
التحسين والتقبيح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فيلزمها ما يلزمها فيكون منشأ التحسين والتقبيح هو نفس الحركة وهي تمام حقيقة
هذه الحركة وح فان قلنا بانهما ذاتيان لزم ان يكون الحركات الى هنا التاذي في كيفية التحسين والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا في ان طروهما للافعال
هل هو لذواتها او لصفات لازمة لها او لصفة في القبح دون الحسن او بالوجوه والاعتبار والتحقيق ان من الافعال ما يتصف بالحسن بالذات كحسن الايمان ومن
هذا الباب حسن التخلق بالاخلاق الجميلة كالجود والشجاعة ومنها ما يتصف بالقبح بالذات كقبح الكفر ومن هذا الباب التخلق بالاخلاق الردية كالبخل والجبن
ومنها ما يتصف بهما بالوجوه والاعتبار وهو الغالب كضرب اليتيم ظلما وتاديبا وقتل النفس ظلما وحدا وتناول المحرمات تشهيا وتداويا الى غير
ذلك مما لا حصر له وهذا بعد التنبه عليه مما لا خفاء فيه ثم ان الذي يظهر من كلمات القوم في المقام وغيره ان القائلين بالذاتية يريدون به ان الحسن و
القبح مستندان الى مهية الفعل اعني تمام حقيقته وان القائلين بانها لصفات لازمة يريدون انهما مستندان الى صفات غير مفارقة لتمام حقيقة الفعل
ولو بحسب الخارج ولهذا اورد عليهم بما سيأتي ايراده ويؤكد ذلك ما نقلوه عنهم في مبحث النهي عن منعهم اجتماعه مع الامر في الجنس الواحد واعتذر بعضهم عن
اجتماعهما في السجود باعتبار وقوعه لله تعالى وللصنم بان مورد النهي تعظيم الصنم وهو خارج عن حقيقة السجود واما الذاتي بالمعنى الذي يقابل به العرضي كما هو المتداول
في السنة اهل الميزان فليس مرادهنا قطعا اذ لا يذهب وهم الى ان الحسن او القبح جزء من مهية الفعل او تمام حقيقته وقد يوجه كلامهم بانهم يريدون ان الحسن والقبح
من اللواحق الذاتية للافعال المقيدة بجهات خاصة اعني الاصناف فيجعلون الحسن ذاتيا للطم اليتيم المقيد بكونه على وجه التاديب والقبح ذاتيا للطم المقيد بكونه
على وجه التعذيب ومنه يظهر توجيه القول بانهما لصفات لازمة للفعل ايضا ويفرق بينهم وبين قول الجبائية بان الجبائية يجعلون التاديب والتعذيب جهتين تعليليتين

لحسن اللطم

لحسن اللطم وقبحه فيحكمون بحسن اللطم تارة لكونه تاديبا وقبحه اخرى لكونه تعذيبا وهو التوجيه وان كان في نفسه قريبا مخرجا لمقالة القائلين بالذاتية وبالو صف
اللازم عن وضوح الفساد واتضاح البطلان الا انه مخالف لما هو المتداول نقله عنهم في المقام وغيره كما عرفت وحيث انا لم نقف على كتب اصحاب هذا
المذهب فالتعويل اذن في معرفة مقالتهم على ما حكاه الاكثرون لكن قد يشكل عليهم ح بان فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تمام حقيقة ما تحته من الافعال
وان اختلف بالعوارض الصنفية والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة فان قلنا بان القوي منها يخالف الضعيف في امر عرضي فحكمها حكم السكون وان
قلنا بانهما يختلفان في الذات كانت الحركة جنسا لما تحتها من الانواع المختلفة بالشدة والضعف الا ان الشدة والضعف مما لا مدخل لهما و
لو غالبا في التحسين والتقبيح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فيلزمها ما يلزمها فيكون التحسين والتقبيح هو نفس الحركة وهي تمام
حقيقة هذه الحركة وح فان قلنا بانهما ذاتيان لزم ان يكون الحركات اما متصفة باسرها بالحسن او بالقبح وكذلك الحال في السكون وفيما تركب منه ومن الحركة
فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى كل نوع الا حكم واحد واما كل صنف من الحركة والسكون اذا جعل مركبا مع صنف آخر من نوعه فلا يصح ان يخالف حكمه
لحكمه لاتحادهما في تمام الحقيقة التي هي منشأ الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية والشخصية التي لا تؤثر فيه بناء على القول بالذاتية وجوابه منع انحصار الفعل في الحركة والسكون
فان ما يلحقهما من العوارض الصنفية والشخصية وما يسببان لحصوله كالتاديب والتعذيب في الضرب ايضا من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع الى جعله وتاثيره
وان كان في البعض بواسطة ولهذه الصنائف حقايق متكثرة مقتضية عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين اتصاف تلك العوارض من حيث
ذواتها باحد الوصفين ايضا غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا في حد ذاتها حكم وللخصوصية الصنفية اللاحقة لها ككونها حركة صلوة او حركة غصب حكم ولما
تركب الحركة مثلا حكم وهكذا والظاهر ان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سياتي فيندفع الاشكال ثم انهم اوردوا على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة
امران الاول انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لها لزم ان لا يكون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل اما الملازمة فلاستحالة تخلف ذاتي
الشيء عنه على ما تحقق في محله واما بطلان التالي فواضح ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم وانقاذ بريء من باغ وانحصر طريق التخلص فيه
وعليه يبتني جواز التسبيح المتفق عليه بين اهل الاسلام الى غير ذلك مما لا حصر له واما الاعتذار بان الكذب في الفرض المذكور ارتكاب لاقل القبيحين فان اريد
انه باق فيه على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحقا للذم كما هو المعنى المبحوث عنه فمخالف لحكم الضرورة اذ لا مندوحة عن الفعل والترك فكيف يترتب الذم
على كل منهما مع ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمحال بناء على استتباع الحسن والقبح للتكليف على حسبهما كما هو المعروف بين العدلية وان اريد زوال وصف
القبح بالكلية لمصادمة جهة اخرى اقوى من جهته فقد بطل دعوى الاستناد الى الذات او لازمها لان ما بالذات لا يتخلف الا ان يراد به كون الذات علة
له لو لم يمنع منه مانع لا مطلقا فح يجوز التخلف ويسقط الايراد الا انه خلاف ما فهمه القوم من كلامهم الثاني انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لاجتمع
النقيضان في قول من قال لاكذبن غدا والتالي باطل بيان الملازمة ان القول المذكور اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يجتمع فيه صفتا
الحسن والقبح اما على تقدير صدقه فلحسنه ح من حيث كونه صدقا وقبحه من حيث استلزامه وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح فيقبح ما يستلزمه
لان مستلزم القبيح قبيح واما على تقدير كذبه فلانه قبيح ح من حيث كونه كذبا وحسن من حيث استلزامه لعدم وقوع متعلقه من الكذب وترك
القبيح حسن فيحسن ما يستلزمه وبالجملة فكل من الصدق والكذب في الفرض المذكور حسن وقبيح باعتبار نفسه وباعتبار لازمه فيجتمع الوصفان في كل
منهما وفي القول المتصف باحدهما وهما متناقضان اما لان القبح عدم الحسن او لانه يستلزمه فيلزم من اجتماعهما في القول المذكور اجتماع

المتناقضين فيه وهو المقصود بالتالي واما بطلانه فواضح وقد يقرر اجتماع المتناقضين في كلام العدل انه على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث الصدق
وقبيحا من حيث استلزامه لكذب كلامه السابق وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب وحسنا من حيث استلزامه لصدق كلامه السابق
ولو منعت قبح مستلزم القبيح لم يكن علته لاندفع الاشكال بالتقادير الثلثة وبقي الاشكال على التقدير الاخير وهو كاف في الابطال وقد يتخيل ان الايراد
المذكور اما مشترك الورود وعلى غيرهم او مشترك الاندفاع عنهم وعن القول بانهما لصفة لازمة وذلك لان القائلين بالوجوه والاعتبار ان جعلوا
الحسن والقبح وان كان اتصافهما بالوجوه والاعتبار ضرورة تنافيهما وان جعلوهما للفعل ماخوذا مع كل من الجهتين على الانفراد فيجري مثله على القول
بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ مع احد الصفتين غيره ماخوذا مع الاخرى فلا يتم الايراد على هذا القول ايضا وضعفه ظاهر اذ للقايل بالوجوه و
الاعتبار ان يجعل كلا من الكلامين حسنا بمعنى كونه خلوا عن القبح لمكان التدافع بين الجهتين ان كان لا يرى رجحانا لاحدهما والا يتعين عنده
ترجيح الاقوى ونفي الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهبه الاجتماع اذ ليس عنده من الصفات اللازمة به حسن الصدق وقبح الكذب عنده بالوجوه
والاعتبار ولهذا قد يقبح الاول عنده ويحسن الثاني واما الاعتذار باخذ الجهة تقييدية لا تعليلية فغير مجد نفعا وذلك لان الجهة اذا اخذت تقييدية
للفعل فالحسن والقبح اما يلحقان المقيد بشرط القيد او المجموع المركب وكلاهما مح اما الاول فواضح للزوم الاشكال المذكور عليه من اجتماع المتناقضين
ولانه لا اختلاف للقيد مع اجتماع القيدين واتحاد المقيد قطعا واما الثاني فلان تعلق الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب وهو ينافي
تعلق القبح به في ضمن مركب آخر مع اجتماع التركيبين للزوم اجتماع المتناقضين في الجزء كما مر اذ لا فرق في ذلك بين التعلق الاستقلالي وغيره
مع ان احدى الجهتين هنا غير لازمة للفعل فلا يستقيم استناد القبح اليها على ظاهر مذهب القائلين بانها لصفات لازمة **فصل** ومما يتفرع على المسئلة السابقة
مسئلة التكليف بالمح وقد اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بين الممتنع الذاتي وغيره فيمنع منه في الاول دون الثاني واختاره الحاجبي ورابعها التفصيل بين
ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فيجوز في الاول دون الثاني واختاره جماعة من اصحابنا والمختار عندي هو المنع مطلقا وموضع النزاع
ما اذا لم يستند الامتناع الى ارادة المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع تمكنه منه واما اذا استند الامتناع الى الارادة مع بقاء التمكن على الفعل
فلا نزاع لاحد في جواز التكليف به فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما لو وجب لنا ان التكليف بالمح قبيح باقسامه ويمتنع صدوره منه تعالى
اما الاول فلقضاء الضرورة به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليين فان العقلاء يعدون طلب المحال وانتظاره لغوا ويرون
فاعله الى السفه واما الثاني فلان علمه تعالى وحكمته وغناه تحيل صدور القبيح منه وذلك واضح حجة القائلين بجواز التكليف بالمح مطلقا انه تعالى كلف
الكافر بالايمان مع انه ممتنع في حقه لانه لم يرده منه ولانه تعالى علم بكفره ويمتنع الجهل في علمه تعالى وانه كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما جاء به النبي صلعم
مع ان من جملة ما جاء به النبي صلعم انه لا يؤمن فيجب عليه الايمان بانه لا يؤمن لانه تكليف بالجمع بين الضدين وهو مح وان التكليف بالمح مقدور في نفسه
لا مانع منه الا القبح العقلي وقد مر نفيه والجواب اما عن الاول فان عدم ارادته تعالى ايمان الكافر ان كان بمعنى عدم رضائه به فممنوع كيف وقد
قال جل شانه ولا يرضى لعباده الكفر وان كان بمعنى عدم مشيته وتقديره فلا ينافي كونه باختيار الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا يكون تكليفا بالمح واما عن وارادته صم
الثاني فان علمه تعالى وان استحال انفكاكه عن المعلوم لكنه لا ينافي قدرة الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا يكون تكليفه بخلاف المعلوم تكليفا بغير المقدور
واما عن الثالث فان ابا لهب لم يكلف بالايمان بانه لم يؤمن بل اما ان يكون قد اخفي عنه هذا الاخبار وكلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي صلعم اجمالا

اوكلف بالايمان

اوكلف بالايمان بما عدا ذلك او كلف بالايمان في الزمن السابق بانه لا يؤمن في الزمن اللاحق على ان هذه الوجوه الثلثة لو تمت لدلت على وقوع التكليف
بالمح وهم لا يقولون بوقوعه على ما حكاه بعضهم ومع ذلك فبطلانه معلوم من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها الى غير ذلك واما
عن الرابع فبما مر بيانه احتج الحاجبي على جوازه في غير الممتنع الذاتي ببعض ما مر وعلى امتناعه في الممتنع الذاتي بانه مما يمتنع تصوره وقوعه ويمتنع التكليف به فان التكليف
بالشي عبارة عن استدعاء حصوله فيتوقف على تصوره وتصور حصوله تصور للشي على خلاف مهيته وهو مح ثم اورد على ذلك ايرادين تعرض لدفعهما الاول ان
المستحيل كالجمع بين الضدين لو لم يكن متصورا لم يمكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشي فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور هو الجمع بين
المختلفات وهو الذي حكم بنفيه وبان الممتنع هو تصوره مثبتا لا مطلقا والذي يلزم من ذلك امكان تصوره منفيا لا مطلقا فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما حققه
بعضهم هو ان المستحيل مما يمتنع ان يحصل له صورة في العقل كان يتصور شي هو اجتماع النقيضين او اجتماع الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ
بين المختلفين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يقال هذا الوصف لا يمكن حصوله بينهما او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم
هو اجتماع السواد والبياض ولا يخفى ما فيه لانه ان اريد باستحالة تصور المستحيل الذاتي استحالة صورته في الخيال فمسلم لكن يمنع توقف الطلب على امكان
صورة حصول المطلوب في الخيال وانما يتوقف على امكان تصوره في الجملة وان اريد استحالة حصول صورته في العقل كما صرح به في التوضيح فمم كيف وهذا
المفهوم حاصل في العقل وحصوله فيه عبارة عن تصوره وذلك لان دائرة العقل اوسع من دائرة الخيال والخارج من وجه ولهذا يوجد الكليات
بوصف الكلية في العقل ويمتنع تحققها في الخارج والخيال واما الوجه الثاني فضعفه ظاهر لان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما يقال من ان
السالبة لا تستدعي وجود الموضوع مطلقا بخلاف الموجبة فانها تستدعيه فمعناه ان السالبة من حيث الصدق لا تستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف
الذي اعتبر الايجاب بالنسبة اليه محققا او مقدارا ومرجع ذلك الى ان انتفاء شي عن شي لا يستدعي وجود ما انتفى عنه بحسب الظرف الذي اعتبر الانتفاء بالنسبة
اليه لا محققا ولا مقدارا سواء كان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شي لشي فانه يستدعي ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذي اعتبر الثبوت
فيه باحد الاعتبارين وليس المراد ان السالبة من حيث كونها حكما بالسلب لا يستدعي وجود الموضوع مطلقا كيف ومورد السلب انما هو النسبة الحكمية
كالايجاب ومورد النسبة الحكمية كالايجاب وهي مما يمتنع تعقلها بدون تعقل طرفيها الثالث لو امتنع تصوره لامتنع الحكم الثبوتي عليه بانه ممتنع او معدوم
فان ثبوت شي لشي فرع ثبوته ويكفي في ذلك صحة طلبه واجاب عنه اولا بان المستحيل هو الامر الخارجي دون الذهني المتصور فلا يكون المستحيل هو
المتصور وفيه ان الامر الذهني المتصور عنوان للامر الخارجي المستحيل ومرآت لملاحظته فكيف يكون المتصور اي الملحوظ بذلك العنوان غير المستحيل
والا لاستحال الحكم عليه باستحالته وثانيا بانه لو كان متصورا لكان ممكنا فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وفيه ان كون الشي ممكن الوجود في الذهن
لا ينافي كونه ممتنع الوجود في الخارج فالحكم على الموجود الذهني بالامتناع ليس من حيث كونه موجودا في الذهن لامكانه بهذا الاعتبار بل باعتبار جعله
مرآتا لملاحظة اعني وجوده في الخارج فلا منافات وكذلك الحكم في الحكم على الممتنع الذهني كحكمنا على الوجود الخارجي بانه ممتنع التحقق في الذهن فانه حكم على
العنوان الموجود في الذهن باعتبار كونه آلة ومرآتا لملاحظة ما يمتنع تحققه فيه فان امتناع وجود امر في الذهن لا ينافي امكان وجود وجه فيه له حاكي
عنه المعرف لاحكامه ولوازمه ومثله الكلام في الحكم على ما ليس بموجود ذهنا وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشي ولا يشكل بان هذا ايضا حكم
عليه لان المراد انه لا يحكم عليه باعتبار نفسه لا باعتبار وجهه وكذلك الكلام في الممتنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود الممتنع الخارجي وثالثا بان الحكم على الخارج

بالامتناع يستدعي تصوره في الخارج وهو حق لانه تصور للشيء على خلاف حقيقته وفيه ان تصور المستحيل في الخارج لا يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته اي مفهومه
كيف والتقدير انه تصور لمفهومه وانما يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته بمعنى ما يمكن تحققه به والفرق واضح فحجة قول المفصل بين ما يستند الى اختيار
المكلف وغيره اما على منعه فيما لا يستند الى اختيار المكلف فبما مر من حجة المنع واما على جوازه فيما يستند الى اختياره فهو انه لولاه لخرج كثير من افراد الواجب
المطلق كونه واجبا مطلقا والتالي باطل اما الملازمة فلان الواجب اذا توقف الى مقدمات مقدورة وتركها المكلف فلا يخلو اما ان يبقى التكليف في حقه وهو
التكليف بالمحال او لا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب مطلقا بل مشروطا بحصول تلك المقدمات وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح والمستند على امتناع التكليف
بالمحال هو قبحه العقلي وهو لا يجري فيما اذا استند الى اختيار العبد اذ لا يقطع العقل بقبحه والجواب عن الاول انا نختار عدم بقاء التكليف بعد ارتفاع القدرة
ونمنع خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اعتبر الخروج بالنسبة الى زمن القدرة لعدم ما يوجبه وان اعتبر بالنسبة الى ما بعده فهو لا يوجب ان
يكون الوجوب مشروطا بل بقاؤه مشروطا ولا اشكال عليه اذ يكفي في عصيانه واستحقاقه العذاب بقرينة فعل الواجب بعد وجوبه بتقصيره واختياره ولا يعتبر في ذلك
الفعل التكليف في زمن ترك الواجب وبيان ان اوضح الافعال التي يتولد من الفعل الاختياري بطريق الاضطرار باسرها مستندة الى اختيار الفاعل الذي يستند اليه الفعل
الاختياري فهي اختيارية له بالنسبة الى زمن اختياره السابق بمعنى انه في زمن وجود الاختيار له في الفعل الذي تولدت منه كان له ان يتسبب لحصولها بفعله او لعدمها
بتركه وان كانت اضطرارية بالنسبة الى ما بعد حصول ذلك الفعل الاختياري حيث انه لا يتمكن ح من التسبب لعدمها والتكليف الفعلي عندنا انما يجوز ان يتعلق
بها فعلا او تركا حال وجوب الاختيار واما بعد ارتفاعه فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى زمن الاختيار كيف وهي مورد التكليف الذي يتحقق
في ذلك الزمان وانما اللازم وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعد زمن الاختيار اذ لا تكليف بها فيه فهي واجبة مثلا او محرمة بالايجاب السابق او التحريم الى ما بعد زمن
الاختيار اذ لا تكليف بها فيه فهي واجبة مثلا او محرمة بالايجاب السابق او التحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار السابق وليست واجبة او محرمة بايجاب مقارن
او تحريم مقارن كما انها ليست باختيارية باختيار مقارن وقد مر التنبيه على ذلك في بحث المقدمة وعن الثاني ان حكم العقل بقبح التكليف بالمحال وطلبه يعم كلا الصورتين
كما يعمهما ما دل على عدم وقوعه من الآيات والاخبار ولا فرق في ذلك بين التكليف الابتلائي وغيره وربما فرق وهو ناشئ عن قلة التدبر نعم لا يقبح ايراد
صورة الامر من باب التهكم والاهانة وحمل المخاطب على التحسر والتحزن في قوله تعالى ارجعوا الى وراءكم فالتمسوا نورا وقوله تعالى ويدعون الى السجود فلا يستطيعون
واما ما ورد في بعض الاخبار من ان من كذب في رؤياه متعمدا كلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة وما هو بعاقد فالظاهر ان التكليف هنا بمعنى بيان طريق التخلص
عن عقوبة تلك المعصية او للتنبيه على العجز عن التخلص كالعجز عن عقد الشعيرة وربما يحتمل ان يكون عند التكليف متمكنا من عقدها لكنه لا يفعل لصعوبته
عليه حتى انه يستسهل العقوبة بالنسبة اليه ولعله من ذلك وامثاله نشأ التوهم تتميم نفي التكليف بالمحال يعم سائر المذاهب والاديان واما التكليف بما فيه عسر وحرج
فمنفي في شريعتنا ويدل عليه بعد الاجماع قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلعم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة
الى غير ذلك من الاخبار والآيات وبالجملة فالمستفاد منها قاعدة كلية هي انه تعالى لم يكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة وانما كلفهم بما دون الطاقة فكل حكم
يؤدي الى العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده مرتفع عنا من اصله حتى بالنسبة الى الموارد التي لا يترتب عليه منها عسر وحرج اذ اناطة الحكم
في صورة تحقق العسر والحرج مؤدية الى العسر والحرج الا ترى انه لو اجاز لنا الاكل او الشرب او النظر او النوم او الكلام او المشي او ما اشبه ذلك بقدر ما يندفع
به العسر والحرج لادى الى العسر والحرج واما الاحكام التي لا تؤدي الى ذلك الا نادرا فنفيها مقصور على الموارد التي يتحقق فيها العسر والحرج ويقدر بما يندفع

الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وشرب المتنجس عند العطش الشديد وما اشبه ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا فيها الى ما يزيد على قدر الضرورة اذ اناطة رفع المنع
بما يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لندرة موارده قال جل شانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم وقال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله
غفور رحيم ثم انه لما كان المستفاد من الآيات والاخبار المتعلقة بالمقام ان القاعدة المذكورة مطردة في جميع جزئياتها غير مخصصة في شيء من مواردها
لتتم المنة على هذه الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كما سيأتي التنبيه عليه فربما توجه الاشكال عليها باعتبار ان جملة من الاعمال الشاقة قد ثبت التكليف بها في
هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها وعلى رفعها فمنها الجهاد وهو من اشق الاعمال لما فيه من تحمل الجروح واتلاف النفوس والاموال ووجوبه عند تحقق شرائطه معلوم
من الدين والجواب ان المعتبر في المقام ما يكون فيه حرج وضيق على اغلب الانام فلا عبرة بالنادر منهم نفيا واثباتا ولا ريب ان الاقتحام في الحروب مما يستسهله ويتعاطاه
اكثر الناس لدفع العار عن نفسه وحماية ماله او عمن ينتسب اليه من اهله وعشيرته او لتشييد اركان من يصله ببعض العطايا وينعم عليه ببعض الهدايا وباذلال مخالفيه
واهلاك من يعاديه ولا ريب ان هذه الدواعي متحققة في حق المؤمن بالنسبة الى جهاد الكفار مع ما له من رجاء فوز الاجر فينبغي ان يكون في حقه اسهل وكذا الحال في وجوب
المدافعة عن النبي صلعم والامام عم وتحمل ما يتوجه اليهما من الاعداء والطعن والنبل وغير ذلك وان علم بادائه الى التلف كما فعله اصحاب الحسين ع اعلى الله
درجتهم هذا ويمكن ان يتخلف صدق العسر والحرج باختلاف المصالح المقتضية للتكليف بالفعل فرب فعل عسر يعد سهلا بالنسبة الى ما يترتب عليه من المصالح
الا ترى ان العبد مع كونه معدا للقيام بمصالح سيده وحوائجه لو امره بسير ايام لتحصيل مال يسير كعشرة دراهم بحيث لا يكون مقصوده الا تحصيل ذلك عد
ذلك حرجا وتضييقا على العبد ولو امره بسير اشهر لتحصيل اموال كثيرة لم يعد حرجا وتضييقا عليه فكذلك العباد مخلوقون للقيام بمحاسن الاعمال والتحرز عن
قبائحها فان ذاق حسن الفعل او الترك وصعب على المكلف ولم يكن هناك ما يحسن تكليفه من جهة الاختيار كان التكليف به حرجا واذا كان حسنه متناهيا
فيه لم يكن الامر به حرجا وان صعب على المكلف ويشكل بان مصالح الامتثال لاوامره ونواهيه باسرها جليلة لما فيه من الفوز بالمثوبات الباقية و
الوصول الى الدرجات العالية بل قدر تلك المثوبات اعظم من تحصيل جل فوائد الدنيا بل كلها فينبغي ان يستسهل فيه جميع المشاق فلا يبقى اثر للقاعدة
المسطورة وهو مخالف للآيات المذكورة ويمكن دفعه بان تلك المثوبات وان كانت في نفسها جليلة الا ان اكثر العباد لجهلهم وضعف يقينهم بها
مع غلبة حب الراحة عليهم وتطبعهم على مراعاة المصالح الظاهرية لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال شاقة عرية عن المصالح الظاهرية عد ذلك في العرف
والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال شاقة مشتملة على المصالح الظاهرة كالجهاد المشتمل على اطفاء نائرة القوة الغضبية
المنبعثة من المعاداة الدينية مع ما فيه من تحصيل المنافع الدنيوية فان الامر بمثل ذلك لا يعد حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا ومما يؤيد
ما ذكرنا ان الشارع قد اباح بعض المحرمات عند خوف الضرر اليسير كشرب الماء المتنجس عند خوف حمى يوم مثلا بتركه ولم يبح مثل ذلك للزنا لا سيما بالمحارم
كالام والاخت ومنها مجاهدة النفس في اختيار دين الحق ووجوبها معلوم بالضرورة وان شق على النفس مشقة مفرطة بل قد يكون اشق من اتلاف
النفس ولهذا كان بعض الكفار يمكن نفسه للقتل بعد الاسر ولا يختار الاسلام ليسلم منه ولولا صعوبة الاسلام عليه من جهة غلبة جهة الجاهلية عليه بحيث يستسهل
دونه الموت مع ظهور ما فيه من المشقة الشديدة على النفس لما اصر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار بقوله واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق
من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال بعض اهل النفاق النار ولا العار وكذا الحال في وجوب دفع النفقات و
الصدقات الواجبة على من تناهى في التحرز وشح النفس فانه قد يشق عليه دفعها مشقة لا يتحمل مثلها عادة ومع ذلك يثبت الوجوب في حقه والجواب

ان المشقة الناشية من خبث الاخلاق ورذايل الطباع غير معتبرة في المقام وانما العبرة بالمشقة الناشية من جهة ضعف البدن او صعوبة العمل في نفسه
لان هذا هو المتبادر من ادلة نفي العسر والحرج وحكمة الفرق بين الامرين ظاهرة فان المشقة في الاول ناشية من قبل المكلف لا من قبل التكليف
ومن هنا اتجه ان يقال ان التكليف في الفرض المذكور لا يعد عرفا تكليفا بما فيه ضيق وحرج الا ترى ان السلطان لو الزم من تناهى في البخل بدفع الخراج لم يعد
عرفا ضيقا عليه وان شق عليه المعطى البخيل المشقة لا تتحمل مثلها عادة ومن هذا البيان يظهر وجه بعض اخر عن تكليف من يشق عليه الجهاد فان منشاه غلبة صفة
الجبن عليه وهي صفة رذيلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهتها في المقام ومنها تمكين من القصاص والحد في موارد وجوب التمكين فيهما مع ما فيه من المشقة
الشديدة بل هذه المشقة اشد من المشقة الشديدة الواردة على النفس من الاغتسال في البرد الشديد مع انه يحكم بسقوط وجوبه اذا كان مشقة
لا تتحمل مثلها عادة عملا بالقاعدة المذكورة ولهذا لو خير المكلف بينه وبين التمكين من القصاص مثلا اثره عليه والجواب ان المتبادر مما دل على نفي العسر والحرج
نفيهما عن المكلفين ابتداء دون ما يكون مستندا اليهم بسوء اختيارهم ومن هنا اتجه ان يقال بوجوب الغسل في الفرض المذكور اذا استند الى تعمد المكلف بسببه بعد دخول
وقت التكليف نعم لو خاف الضرر على نفسه بمرض او موت سقط الوجوب عنه بل حرم عليه للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر وتحريم القاء النفس
في التهلكة في غير ما استثنى ثم ان القران نفي الحرج لم يكن مطردا في جميع الامم السابقة بل بعضهم كلفوا بالتكاليف الشاقة كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم
والاغلال التي كانت عليهم وقوله جل شانه ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وظاهر ما ورد من ان بني اسرائيل اذا اصابهم البول قرضوا
ابدانهم بالمقاريض ولاينافي ذلك انهم كانوا ابسط منا اجساما واتم قوة بحيث يخرج تلك التكاليف في حقهم عن كونها شاقة مع ما ورد في حديث المعراج من قول
موسى لنبينا ص في عدد الصلوة ان امتك لا تطيق ذلك فيشترك نفي الحرج بيننا وبينهم لان المستفاد من الايات والاخبار ان تلك التكاليف كانت شاقة
عليهم وليس في الرواية على تقدير تسليمها ما يدل على طاقة غير امته ص ذلك ولو سلم فلعل الوجه في عدم طاقتهم ذلك كونهم مكلفين بالمعاشرة وترك
الرهبانية وتحصيل المعاش وذلك مناف غالبا للقيام بوظائف الصلوة الكثيرة بخلاف بعض الامم السابقة فان الرهبانية كانت مشروعة في
حقهم وربما كانت ارزاقهم تنزل من السماء وكانت ابدانهم اصبر على الشدايد والبلاء وذلك لاينافي في المقصود ومن هنا يظهر ان العسر والحرج منفيان عن
شريعتنا بالكلية كما قررناه اولا لا انهما منفيان بالنسبة الى اكثر الاحكام المقررة فيها والا لم يتحقق الفرق لثبوت مثله بالنسبة الى تلك الشرايع ايضا
الا ان يفرق بشيوع الابتلاء بموارده في تلك الشرايع وعمومه للمكلفين بها وندرة موارده بالنسبة الى شريعتنا واختصاصه بنادر من المكلفين
وهذا مما لا محيص عنه على تقدير المنع من بعض الاجوبة المتقدمة ولاينافي نفي الحرج قاعدة التحسين والتقبيح اما على ما نختاره في ذلك فواضح واما على ما هو
المعروف فلجواز ان يتجرد ما يشتمل عليه عنهما واعلم ان الظاهر من ادلة نفي العسر والحرج انتفائهما في التكاليف الاصلية والعارضية باسباب سايغة فلا يتعلق النذر
وشبهه بما يشتمل عليهما احترازا لو خص مورده به لم ينعقد على الظاهر وكذا في امر من يجب اطاعته شرعا كالمولى فليس اجبار مملوكه بما فيه عسر وحرج او كان
مسلما او بحكمه واما الكافر والحيوان المملوك فالمتجه فيها الجواز ان لم يكن هناك دليل اخر على المنع ثم اعلم ان نفي الحرج والضيق مختص بالايجاب والتحريم دون
الندب والكراهة لان الحرج انما هو في الالزام لا الترغيب في الفعل لنيل الثواب اذ لا حرج في المخالفة ولهذا لا يحرم صوم الدهر غير العيدين وقيام تمام الليل و
السير الى الحج متسكعا وايثار الغير بالمال الذي لا يضطر اليه على النفس الى غير ما لا حصر له بل هذه درجة المتقين ومرتبة الزاهدين لا يسع القيام به الا اوحدي
من الناس بل الظاهر عدم جريانه في الواجب المخير ايضا اذا تجرد بعض احاده عن الحرج للبيان الذي سبق ثم اذا اشتمل الواجب التعييني على مشقة شديدة

لا تتحمل مثلها

لا تتحمل مثلها عادة فلا اشكال في سقوط وجوبه التعييني وفي بقاء وجوبه على وجه التخيير لو كان له بدل اضطراري خال عن المشقة كالغسل في البرد الشديد مع
امن الضرر او بقاء رجحانه على وجه الاستحباب مع عدم البدل عند عدم قيام دليل عليه وجهان من ان زوال الفصل يوجب زوال الجنس فيحتاج اثباته
في ضمن فصل اخر الى دليل كما مر ومن الجمع بين الحكمة القاضية بوجوب الفعل والحكمة القاضية بنفي الحرج وهو الاقوى ويدل على ثبوت الرجحان قبل تحقق
قاعدة الوجوب لعدم المانع والفعل تحريمه بعده فصل ينقسم الحكم باعتبار الحاكم الى شرعي وعقلي فالشرعي فالحكم الشرعي ما جعله الشارع في الشريعة مما ليس يحتاج
بقيد الشارع ما جعله غيره ويقول في الشريعة ما جعله في غيره كالاوضاع الشرعية بناء على ثبوتها فانه جعل في غير الشريعة وان كان الموضوع له مجهولا فيها
بالتقييد الاخير مثل الصلوة والصوم مما جعله الشارع في الشريعة وليس بحكم وعرف في المشهور بانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء
او التخيير او الوضع فالخطاب جنس وخرج بتقييده بالشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال كالذوات او بافعال
غير المكلفين كفعله تعالى وينبغي ان يراد بالفعل ما يتناول الترك وافعال القلب ليدخل الاحكام الشرعية المتعلقة بها لمن منع لتعلق التكليف بالترك فلا حاجة
الى التعميم الاول وبقيد الحيثية خطابه المتعلق بافعال المكلفين لا بالحيثية المذكورة كقوله تعالى ثم وليتم مدبرين والله خلقكم وما تعملون ولا فرق بين ان يجعل
ما مصدرية او يجعل موصولة وبعضهم خص الايراد بالتقدير الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على التقديرين بفعل المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغزالي
فقد انتقض طرده بما يدخل ذلك فيه وانتصر له العضدي باعتبار الحيثية في المكلفين ورد به النقض بالاية الثانية من حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا بافعال
المكلفين من حيث كونهم مكلفين وهذا لايجدي في دفع فساده حده لتوجه النقض عليه بالاية الاخرى ومثل انهم كانوا قوما فاسقين وبخروج الاحكام
الوضعية عنه والمراد بالاقتضاء ما يعم اقتضاء الفعل والترك مع المنع من النقيض وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة التكليفية وبقي الاباحة وهي المراد بالتخيير
ويندرج الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد الاخير زاعما ان الاحكام الوضعية ليست باحكام حقيقة وانما تسمى احكاما باعتبار ما يفهم من
الاحكام التكليفية فقد خرج عن مسلك السداد وانتكب عما هو معلوم الفساد لوضوح مساعدة عرف المتشرعة على التسمية الجميع احكاما حقيقة وعلى الحد
المذكور اشكالات منها انه لا يتناول الاحكام المتعلقة بفعل النبي ص خاصة وهي المعبر عنها بخواصه ص لعدم عمومها للمكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة
ببعضهم كوجوب ستر غير العورة في الصلوة لعدم عمومها غيرها بل لا يتناول شيئا من الاحكام لعدم عمومه بجميع الافعال فان الجمع المضاف كالجمع
المعرف باللام ظاهر في العموم والجواب ان المراد بالافعال والمكلفين الجنس فان الجمع المعرف قد ياتي لذلك كما تقرر فيتناول الجميع لصدق الجنس على الجميع
ويشكل بانه مجاز ولا قرينة وورود الاشكال لا يصلح لها ان يدعي مساعدة للمقام عليه ومنها ان خطاب الشرع قد يتعلق بفعل غير المكلف كصحة عمل
الصبي او فساده وندبية الراجح وكراهة المرجوح واباحة المباح في حقه والجواب ان الصبي كان اهلا لتوجه شيء من هذه الخطابات اليه فهو مندرج تحت
عنوان المكلف اذ لا يعني به الا من توجه اليه خطاب بالحكم غاية ما في الباب عدم توجه تكليف الخاص اعني الوجوب والتحريم اليه وهو لا ينفي صدق عنوان المكلف
عليه بالمعنى الاعم وان لم يكن اهلا له اما عقلا كغير المميز او شرعا كالمميز عند من لا يعتد بعمله فلا ريب انه لا حكم في حقه اصلا فلا يرد النقض الا بالحكم الوضعي
فان ثبوته في حقه لا يتوقف على توجه الخطاب اليه وسياتي الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال غير المكلفين كسببية
اتلاف المجنون لضمانه او بغير الافعال كطهورية الماء ونجاسة الاعيان المعهودة الى غير ذلك والجواب ان المراد تعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان
ابتدائيا او ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقت بغير المكلف ابتداء الا ان لها تعلق بفعل المكلف بطريق الاول واللزوم ولو شانا فلا اشكال

وفيه يتحقق في هذا التعريف كما ترى انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث اثبتوا الكلام النفسي وجعلوا منه الحكم الشرعي واما على ما يراه اصحابنا والمعتزلة من بطلان الكلام النفسي فالصواب ان يعرف بما ذكرناه او بمؤدى الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفي ينقسم الى الاقسام الخمسة وقد مر واما الحكم الوضعي فقد قسم الى اقسام خمسة السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وليس بمعتمد لخروج كثير من الاحكام الوضعية منها كالطهارة والنجاسة والملكية والحرية والرقية والزوجية والبنوة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلي ايضا الى تكليفي ووضعي وينقسم الاول الى الاقسام الخمسة لان العقل اذا ادرك الجهات فاما ان يحكم بالحسن او بعدمه والثاني هو الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكمه بالفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان يكون مع تقبيح البعض اوبدونه وهذه احكام اربعة عقلية اعني الوجوب العقلي وحرمته وندبه وكراهته واما حكم الوضعي فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة للتكليف وبسببية عدمهما لسقوطه وبقبح العمل الموقع على الوجه الذي امر به بلا معنيهما وغير ذلك ثم انه قد اتضح مما قررنا في التعميم حدود الاحكام التكليفية الشرعية والعقلية وان الواجب الشرعي ما الزم الشارع بفعله بمعنى انه طلب فعله ولم يرض بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام الشرعي ما الزم الشارع تركه بمعنى انه طلب تركه ولم يرض بفعله والحرام العقلي ما حسن تركه عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعي ما طلب فعله مع الاذن في تركه والمندوب العقلي ما حسن فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي ما طلب الشارع تركه مع الاذن في فعله والمكروه العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي ما رخص الشارع في فعله وتركه وخير بينهما والمباح العقلي المقدور الذي لا حسن في فعله وتركه فصل اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليين في الملازمة بين حكم العقل والشرع فذهب الاكثرون الى اثباتها مطلقا وصار آخرون الى النفي مطلقا وفصل بعض فخص النفي بالاحكام المتعلقة بالفروع واثبتها في الاصول وذهب بعض الافاضل الى النفي في النظريات خاصة وتوقف شيخ الاشاعرة بعد التنزل على اصله ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول نزاعهم في المقام يرجع الى مقامين الاول وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك جهات الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلك او لا يستلزم ثم عدم الاستلزام يتصور بوجهين الاول ان يجوز حكم الشارع بخلافه فيحكم باباحة شيء وبعدم استحقاق فاعله الذم ويحكم الشارع بحرمته مثلا واستحقاق فاعله الذم وعلى هذا فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل الثاني ان يجوز ان لا يكون للشارع فيما حكم العقل فيه بوجوب او حرمة مثلا حكم اصلا لا موافق ولا مخالف في ذلك بان يخلو الواقعة عن الحكم رأسا وعلى هذا فيجوز ان يكون حكم الشارع عند هذا القائل مستلزما لحكم العقل بخلاف العكس المقام الثاني ان عقولنا اذا ادركت الحكم الشرعي وجزمت بوجه فهل يجوز لنا اتباعها ويثبت به ذلك الحكم في حقنا او لا وهذا النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلي بل قطع بالحكم في الجملة بان احتمل عنده اشتراط فعليته باستفادته من طريق العقل واما لو قطع بالتكليف الفعلي بان ادركه مطلقا غير متوقف على شيء ودلالة سمعية عليه فان الشك في ثبوته غير معقول وهذا الوجه ايضا انما يقتضي منع استلزام الحكم العقلي للشرعي دون العكس ولا يذهب عليك ان النزاع على التحرير الاخير يعم جميع ما يستقل بادراكه العقل مما يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح وما لا يبتني عليهما وعلى التحرير الاول يختص بالقسم الاول وربما يقرر النزاع في ان العقل اذا ادرك ان الفعل او الترك مطلوب له تعالى بطريق الالزام او بدونه فهل يحكم بانه موافق لما صدر عنه تعالى من الاحكام التي انزلها على نبيه صلى الله عليه واله وسلم واودعها النبي صلى الله عليه واله وسلم وصيائه المعصومين عليهم السلام او لا واقول ان اريد بالطلب والالزام ما يتناول الشأني اعني ما يحمد عند العقل ان يكون مشروطا بدلالة النقل عليه يرجع الى ما حررناه في المقام الثاني وان اريد الطلب والالزام الفعليين كما هو الظاهر من البيان المذكور فظاهر السقوط وذلك لان التحرير المذكور يتصور على وجهين الاول ان يكون النزاع في ان الفعل اذا ادرك انه تعالى اراد فعل كذا في نفس الامر والواقع فهل يحكم ايضا بانه امر به فيما قرره من الشريعة او لا الثاني ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك مطلوبه تعالى ومراده فهل يدرك انه

الواقع ايضا

الواقع ايضا على حسب ما ادركه او لا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا الوجهين متضح الفساد اما الاول فلانه انما يتصور المنع فيه على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول الامر يغاير الارادة ولا يستلزمها واما على ما ذهب اليه الامامية رض وغيرهم من انه عينها او يستلزمها فلا يعقل الانفكاك فلا يتصور النزاع واما الثاني فلان ادراك العقل ان كان ظنيا فلا معنى لعدم تجويز المخالفة للواقع وان كان قطعيا فلا معنى لتجويز مخالفته الا ان اعتبر التجويز بالنظر الى غير المدرك كما هو الظاهر والا فلا ريب في ان ظن احد بالحكم او قطعه به لا يوجب من حيث انه كذلك ظن غيره او قطعه به اذا تقرر هذا فالحق عندي في المقام الاول ان لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل والترك وبين وقوعه نعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن الفعل او قبحه حسن التكليف او تركه وقد لا يقتضي لمعارضة جهة اخرى في نفس التكليف وربما يظهر من بعض المحققين موافقتنا في المذهب اذا اريد بالملازمة الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها لكن المستفاد من كلمات القوم ارادة المعنى الاول وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء البحث واما في المقام الثاني فالحق ثبوت الملازمة في الظاهر وعدم ما يدل على عدمها في الواقع فلنا في المقام الاول دعويان فلنا على اولهما امور الاول حسن التكليف الابتلائي فان الضرورة قاضية بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق فاعله من حيث انه فاعله المدح في نظره استخبارا لامر العبد واظهارا لحاله عند غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك واعترض عليه بعض المعاصرين اولا بان نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل مصلحة وثانيا بان المراد بالامر قد يكون محض الامتحان كحكاية ابراهيم ع فالمصلحة انما هو في الامتحان لا في الفعل وثالثا بان تخصيص فعل بالامتحان دون غيره يستدعي جهة مقتضية ومصلحة معينة وان لم يدركها عقولنا دفعا للترجيح بلا مرجح ثم قال وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو هذا الفعل حكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع عليه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان اقول اما الاعتراضات التي اوردها على الدليل المذكور فواضحة السقوط اما الاول فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر والتكليف فان تحمل المشاق من حيث كونه تحمل المشاق مما لا حسن له وانما الحسن في التكليف والالزام في مقام يحسن فيه الاختبار لا في موافقة التكليف ايضا من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه الراجح على بقية جهاته ومصلحة لما فيه من استجلاب منفعة الثواب ودفع مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات في الآثار المترتبة عليه فيبطل قولكم لا مصلحة في نفس الفعل او الترك اذ لا جهة مقتضية لاحدهما لانا نقول ليس الكلام في الجهات المتفرعة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف وليس فيها الجهات المذكورة والا لدار فان قلت المراد بجهات الفعل ما يتناول جهات التكليف ايضا لكونه مما يحسن التكليف فيسقط الدليل ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات مغايرة للتكليف وسابقة قلت حسن التكليف ح لا يقتضي حسن الفعل بالفعل الا بواسطة صدور التكليف فيلزم على مقالة الخصم توقف صدور التكليف على حسن الفعل المتوقف على صدور التكليف وهو الدور وان اريد الحسن الشأني خرج عن محل البحث ولا كلام لنا فيه كما مر فان قيل التكليف الاختباري المقصود به استعلام حال العبد بالعصيان والطاعة اذ التعلق بفعل فلا بد ان يتعلق به بقصد الامتثال لئلا يفوت الحكم الباعثة على التكليف اعني الاختبار فان موافقة الامر والنهي لا بقصد الموافقة لا تحقق الاختبار فالمقصود بتلك التكاليف حقيقة انما هو امتثالها ولا دور لان وجوب المأمور به مثلا موقوف على وجود الامر ووجوده موقوف على تعقل المأمور به اعني الفعل المقصود به موافقة الامر لا على وجوده والا لزم طلب حصول الحاصل ولان الحسن العقلي فيهما متلازمان لانهما متضايفان وهو واضح وح قضية القول بالملازمة ان يكون للامتثال جهة محسنة له عقلا مع قطع النظر

عن الشرع وهو كما ترى ضرورة ان امتثال اوامره تعالى ونواهيه حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنه الشرعي فلا يتم النقض قلنا حقيقة الامتثال هو الاتيان بالفعل او الترك لموافقة التكليف المتعلق به فعلا فيتوقف امكانه في حق المكلف على تحقق التكليف فيتوقف اتصافه بالحسن ايضا عليه لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف فحسنه متفرع على وقوع التكليف فلا يكون التكليف متفرعا على حسنه على انه لو تم الوجه المذكور لثبت المدعى ايضا اذ حسن الامتثال لا يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة واما الثاني فلان المراد بالمراد بالامر ان كان هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بمقالتنا وليس فيه ما ينافيه وان كان المراد به المطلوب بالامر اعني المامور به كما يقتضيه التفريع فواضح الفساد لان ابراهيم ع لم يؤمر بالامتحان كيف والامتحان من لوازم صدور التكليف الابتلائي سواء فعل المامور او لم يفعل اذ على التقديرين ينكشف حاله بالاطاعة والمعصية فيحصل الاختبار والامتحان وان اراد ان المطلوب منه مجرد امتحان ولده اسمعيل وانه راجح فمع عدم مساعدة سياق الآية عليه مما لم يذهب اليه ذاهب ومع ذلك فلا تعلق له بالمقام كما لا يخفى واما الثالث فلان تخصيص فعل بالامتحان دون فعل لا يستدعي وجود مصلحة فيه يقتضي كونه مما يستحق فاعله المدح من حيث كونه فاعله بل يستدعي كونه مما يتأتى به الامتحان على القدر المقصود وهو يتبع مقدار مشقة الفعل وكلفته المراعى باستعداد المكلف واهليته فيجوز ان يكون تخصيص الافعال لحصول القدر المقصود من الامتحان به دون غيره ولو قدر هناك افعال متساوية في ذلك جاز تعيين البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ويلزم على تقدير المنع لزوم التكليف بالجميع على وجه التخيير او نقول لا بد من سبق البعض بالذكر فيستغني به عن ذكر الباقي واما ما ذكره اخيرا من قوله وبالجملة فهو مخالف لاقراره اولا من ان حسن التكليف تابع لحسن الفعل اذ محصل كلامه هنا ان التكليف منه تعالى لا يقع الا اذا كان حسنا وهذا حق ولا ينافي ما قررنا ان في التكاليف التي ترد مورد التقية اذا لم يكن في نفس العمل تقية فان امكانها بل وقوعها في الاخبار الماثورة عن ائمة الاطهار ع مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار وان منعنا وقوعها في حقه تعالى بل وفي حق النبي ص ايضا فان تلك التكاليف المتصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف او التكليف عن مكائد الاعادي وشرورهم وان تجرد ما كلف به من الحسن الابتدائي وطريانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالا او طاعة لا يقدح في ذلك لان الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف لا الجهة المتفرعة على التكليف وليس التكليف هناك بالمصلحة كما توهم مثله في الاختبار لانها من لوازم التكليف الاختباري دون العمل وليس التكليف في صورتها محضا مجرد الفاظ عن ارادة المعنى لبعده عن مظان الاستعمال معان التكليف في الحقيقة على حسب مؤدى تلك الالفاظ عند جهل السامع بحالها فلا باعث على صرفها عن ظاهرها وتجريدها عن معانيها مع صحة ارادتها نعم ان يمكن اخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليفه تعالى او مع تكاليف النبي ص ولا نظر في التقية هناك الثالث ان كثيرا من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن او الاحتمال بحكم غير مطردة في جميع مواردها ومع ذلك فقد حافظ الشارع على عمومها وكليتها حذرا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدة لحفظ الانساب من الاختلاط حيث اثبتها الشارع بشرائطها المقررة على سبيل الكلية حتى مع القطع بعدم الحبل او بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها دبرا او مجردا عن الانزال او الغائب عنها زوجها او المتروك وطيها مدة العمر وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم والظن بعدم الحبل او عدم الاختلاط لادى الى تفويت الحكمة وحصول الاختلاط في كثير من الموارد في التلبس او الالتباس وكذا الكلام في تشريع غسل الجمعة لرفع رياح الاباط مع ثبوت استحبابه ومع عدمها وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة الرشاش وغسالة الادوية لكونها مظنة لمفاجاة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك فهذه الامور فعلا او تركا وان كان حسنها الابتدائي مقصورا على الموارد التي يشتمل على الحكم وقضية ذلك حكم التكليف بتلك الموارد الخاصة لكن اذا كان في تعميم التكليف حكمة كما في المحافظة على موارد الحكم حسن تعميم

التكليف

التكليف بحسن الفعل في الموارد التي تتجرد عن الحكمة من جهة التكليف وليس حسن التكليف من جهته والا لدار ثم ما ذكرناه من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن مظنونا فلا اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اردناه من نفي الملازمة اذ تجويز العقل ذلك ينافي حكمه بالملازمة فان قلت يمكن تقرير هذا الدليل ايضا بالنسبة الى اكثر القواعد المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة المقدسة فانها مما قد يتخلف عن مواردها او يفارق مقتضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم والكلية كوجوب العمل بخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين والاخذ بظاهر اليد واقرار الكامل المختار وغير ذلك مما يقطع بتخلفه عن اصابة الواقع ولا ريب ان العمل بتلك الضوابط انما يحسن ابتداء مع اصابة الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور وابقاء المرتفع وملكية اليد العادية واقرار الكاذب قبيح لكن بعد ملاحظة تعذر الوصول الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط من الامارات الموصلة اليه في الغالب يحسن عند العقل ما شرع تلك الضوابط ويحسن التكليف بالعمل بها في مواضع التخلف مع عدم العلم به لا لحسن العمل بها فيها بل لتحصيل فوائدها في صورة الاصابة كما هو الغالب فيحسن العمل بها في مواضع التخلف انما هو بعد تعلق التكليف بها من جهته قلت ليس شيء من ذلك مما نحن فيه لاتصاف العمل بالجميع فيها بالحسن الابتدائي مع قطع النظر عن التكليف غاية ما في الباب ان الحسن في غير الحسن منها لا لنفسه بل نظرا الى اشتباه الراجح منها بغيره مع غلبة جهة الرجحان وليس فيه منافاة لما ذكروه الرابع الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة دفعا للكلفة والمشقة عنهم كقوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان وجود المشقة في الفعل فلا يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في حسن الفعل في ذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتداء او لا يكون في الفعل مزيد حسن بحيث يرجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام لما فيه من التضييق على المكلف مع قضاء الحكمة بعدمه كالصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف المعرفة تثبت الاحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك التكليف بها من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط الخامس ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال مشروطة بقصد القربة والامتثال حتى انها لو تجردت عنه تجردت عن وصف الوجوب كالصلوة والصوم والحج فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي او رجحانه مشروطة بنية القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف به مع ان تلك الافعال بحسب الواقع لا تخلو اما ان يكون واجبة عقلية مطلقا او بشرط الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين يثبت المقصود اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبه واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل ولنا على الثانية انه اذا حسن التكليف في رجح وجب صدوره عنه تعالى لان علمه وحكمته وغناه وقدرته تنافي وقوع خلاف ذلك منه سواء كان رجحانه رجحانا وجوبيا او ندبيا وربما توهم بعض الناس ان وجوب الصدق ونحوه ينافي ندبية الفعل لان الوجوب والندب وصفان متضادان يمتنع تواردهما على محل واحد ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين الوجوب بمعنى ما يستحق تاركه الذم وبينه بمعنى ما يمتنع عدمه فالندبية انما تنافي الوجوب بالمعنى الاول والمعتبر في المقام انما هو المعنى الاخير فقد اتضح مما حققنا انه لا بد في ادراك العقل موافقة حكم الشارع واقعا لما ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف وان ليس فيها ما يصلح لمعارضة جهات الفعل وانه لا يكفي مجرد ادراك جهات الفعل نعم قد يدرك العقل اجمالا ان ليس في التكليف ما يصلح لمعارضة جهات الفعل فيدرك موافقة حكم الشارع لما ادركه من جهاتها ولنا على المقام الثاني ان احتمال كون التكليف او حسنه مشروطا ببلوغه بطريق سمعي مع امكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد مما لا يعتد به العقل في اهمال ما ادركه من الجهات القطعية كظهور ان الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيما اذا كان بعيدا او ليس في السمع ما يدل على هذا الاشتراط

للمشية من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم قيام دليل صالح سواه ويدل عليه قوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما ياتي ومن هنا يتضح انه لو جهل العقل جهات التكليف في ادرك جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف عملا بعموم الآيات ونحوها مما عرفت معنا ما من الاخبار ولان خصيصة جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يكفي احتماله اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به وقريب منه ما لو ادرك العقل بعض الجهات المقتضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة فيه تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يعتد باحتمال الجهة المعارضة لما لاصالة عدمها او يحكم العقل بقبح الفعل او الترك والحال ان هذا حكما واقعيا وان كان معناه على الظاهر ولهذا يستحق الذم عليه حكما وان انكشف بعده وجود المعارضة فيه فان ارتكاب القبيح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري الا ترى ان من علم بوجود السم في احد الانائين فتجرى على تناول احدهما غير ضرورة مبيحة انه يستحق الذم بذلك عقلا وان تبين بعد ذلك ان الذي تناوله لا سم فيه وفيه وج فيرجع هذا القسم الى القسم الثاني ويشاوله اوله ومن هذا الباب حكم العقل بحرمة قتل الكافر والتلذذ بذات المحرم وما اشبه ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك ما حققنا انتفاء الملازمة الكلية بحسب الواقع بين حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك متصور اما بالامر بحرام الفعل ولو ندبا او النهي عن الواجب الفعلي ولو تنزيها او ندب في واجبه او كراهة محرمة او بالعكس او التكليف بضد الاحكام الاربعة في مباحه او اباحة ما لا يبيحه العقل او اخلاء الواقعة التي حكم العقل فيها بحكم من جميع الاحكام اما القسمان الاولان فلا ريب في امتناعهما بالقياس الى الحكم الواقعي وربما يدل عليه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقريب من ذلك النهي عن المندوب الفعلي والامر بالمرجوح الفعلي بكلا نوعيها واما البواقي فمحتملة وان كان قضية ما قررنا وقوع بعضها حجة القول بالملازمة امور الاول الضرورة قال بعض المعاصرين معنى كون ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع هو انه كلما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بمعنى ان فاعله يستحق المدح من حيث كونه فاعله ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كذلك من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه مما الزم اليه عباده بفعله ولا يرضى بتركه كرد الوديعة وعلى بعضها بانه مما الزم اليه تركه ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال العقل بكل من الامرين واضح هذا محصل كلامه وفيه مسامحة على ما ينبغي لقصوره عن افادة الملازمة ووضوحها كما هو المدعى على ما يقتضيه العنوان بل الوجه ان يقال كلما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن او قبيح عقلا كذلك من الواضح انه يستقل بالحكم على بعض ما هو حسن عنده انه حسن عند الشارع ومطلوب له وما هو قبيح عنده انه قبيح عند الشارع ومبغوض له وبهذا كما ترى انما يقتضي وضوح الملازمة عند العقل وهو واف باثبات المطلوب ان تم والجواب عنه واضح مما مر لانا لا نسلم ان العقل يدرك موافقة حكم الشارع وتكليفه لما ادركه من جهات الفعل مطلقا بحيث يدرك انتفاء ما يمنع منه في نفس التكليف ولو اجمالا كما سبق وان الضرورة على خلاف ذلك غير مسموع نعم ينهض ذلك دليلا في مقابلة من انكر دلالة العقل رأسا الثاني اجماع علمائنا الامامية بل وغيرهم ايضا من اكثر فرق الاسلام وساير ارباب المذاهب والاديان على ان من جملة ادلة الاحكام العقل ولهذا تريهم يقسمون الاحكام الى ما يستقل باثباته العقل والى ما لا يستقل ويمثلون للقسم الاول بوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه ايضا قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وفسروا اللطف بانه ما يقرب من الطاعة ويبعد من المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام فلولا قولهم بثبوت بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع لم يستقم جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذي ذكروه اذ لا طاعة ولا معصية حتى يصدق عليها انها مقربة اليها ومبعدة عنها وعلى تقدير ثبوته بدونه لا يكون الا بطريق العقل وهو المقصود والجواب ان هذا البيان لا يقتضي قيام الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقتضي قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام

وهذا مما لانزاع

وهذا مما لا نزاع لنا فيه كما تبين من بياننا المقدم نعم ينهض ذلك حجة على من انكر دلالة العقل رأسا الثالث انه لا ريب في ان العقل بفطرته مجبول على استحباب ما ادرك حسنه والالزام بفعله واستكراه ما ادرك قبحه والالزام بتركه وليس ذلك لخصوصية في ذات الفعل بل ذلك شأن من انكشف له الواقع حق الانكشاف وادرك الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وتنزه عن الاغراض والدواعي الفاسدة واستقام ذاته وفطرته وعلى هذا فمتى ادرك العقل حسن شيء ادرك علم الشارع به واستحبابه له واذا ادرك قبحه فكذلك علم الشارع به واستكراهه له ولا نعني بالحكم الشرعي الا استحباب الشارع للشيء المنقسم الى استحباب ايجابي او ندبي واستكراهه المنقسم الى استكراه تحريمي وتنزيهي فاستقلاله بادراك احد الامرين يوجب استقلاله بادراك الآخر وذلك لانه ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن ارادة الفعل من المكلف والنهي عبارة عن ارادة الترك منه والجواب ظاهر مما مر فانا لا نسلم ان حسن الشيء او قبحه يستلزم وقوع الالزام بفعله او تركه من كل متكلم حكيم وانما يسلم ذلك في حق من ليس له سلطان المالكية ولا يملك المجازات بالانعام والانتقام كالعقل فان حكومته في الافعال حكومة ارشاد وهداية لا حكومة سياسة وسلطنة ولهذا لا يستحق الذم من يخالف العقل من جهة مخالفته لامر العقل او نهيه بل من جهة علمه بقبح الفعل وارتكابه له واما من له رتبة السياسة والسلطنة فلا بد من ان يراعي في احكامه الحكم التي بها نظام السياسة ويحسن مراعاتها في القيام بوظايف السلطنة فقد يتوقف انتظام امر السياسة على رفع التكليف الى مدة معلومة كزمان البلوغ وان حصل عقل التكليف قبله او على اعتبار طريق في تعيين مورد الحسن والقبح غير العلم لكونه اوله عنده من اناطة الحكم به او ما اشبه ذلك وقد يقتضي مقام السياسة اجبار العبد بالالزام ببعض الاعمال التي يحسن حيث اشتباهها وان تجردت في نفسها عن صفة الحسن وقد يقتضي منعه من تناول بعض الماكل اللذيذة المباحة عقلا مجازاة له على بعض اعماله القبيحة كقوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود ذلك جزيناهم ببغيهم الى غير ذلك فان شيئا من هذه الجهات مما لا سبيل للعقل الى اعتباره بالنسبة الى احكامه الرابع الامر بالقبيح عند العقل قبيح كالنهي عن الحسن بل يمتنع صدوره عنه تعالى لعلمه وحكمته تعالى عن شوب الحاجة والنقصان لا يقال لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن والنهي عن القبيح ليتم الملازمة لجواز خلو الواقعة عن الحكم رأسا فان امر الحكم امر جعلي ويجوز ان لا يكون للشارع في خصوص واقعة حكم اصلا لانا نقول هذا الاحتمال منفي على ما ثبت عندنا بالاخبار الصحيحة والآثار المحصورة من ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه ص وبينه النبي ص لاوصيائه ع فالاحكام كلها مقررة عندهم مخزونة لديهم وليس في الواقع واقعة خالية عن الحكم ويمكن التمسك في دفع ذلك ايضا بما مر في الدليل السابق الا انه يجري بعد ذهابنا والجواب عنه ايضا ظاهر مما مر فانا نلتزم بقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن في حقه تعالى كما مر لكن لا يثبت بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما عرفت الخامس الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان عدل كل شيء وسطه ومستقيمه فعدل الافعال مستقيمها ومستحسنها عقلا وقضية الامر به عدم انفكاك حسن الفعل عن امر الشارع به والفحشاء كالمنكر عبارة عما هو قبيح عقلا وقضية النهي عنه عدم انفكاك قبح الشيء عن النهي الشرعي ولو عممنا الالفاظ الثلثة الى الترك لدل كل من العقوبتين على كل من الحكمين وقوله جل شأنه قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على ان كل قبيح عقلا محرم شرعا ولو عمم الفواحش الى الترك دل على ان كل واجب عقلي واجب شرعا وفي هذه الآية دلالة على حصر المحرمات الشرعية في القبايح العقلية وقوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلي والمنكر هو القبيح العقلي وقضية الامر بالاول والنهي عن الثاني عدم الانفكاك في المقامين وجعل بعض افاضل المتأخرين موضع الاستدلال بهذه الآية قوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الاستدلال به ان الطيب ظاهر فيما حسن فعله والخبيث فيما قبح فعله فيستفاد منه حلية كل حسن وحرمة كل قبيح وقوله عز وجل ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى شأنه وامروا بالمعروف وامثال ذلك ووجه الاستدلال بها ما مر والجواب من وجهين الاول ان هذه

الآيات لا تساعد على اثبات الملازمة الكلية اما الآية الاولى فللمنع من كون المراد بالعدل ما يقابل القبيح بل ما يقابل الظلم تنزيلا للفظ على معناه المتبادر الظاهر سلمنا
لكن لا اقل من تكافؤ الاحتمالين فلا يتم الدلالة سلمنا لكن لا عموم في العدل فانه مفرد معرف وهو ظاهر في الجنس ولا دلالة لها ايض على الاظهر فيجوز الانفكاك من
الجانبين مع ان الامر ظاهر في الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول المندوب فان حمل على ظاهره دل على خلاف المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب او العدل
على الحسن الواجب فمع كونه احتمالا لا شاهد عليه غير مفيد لعدم افادته المساوات على الاول ولعدم شموله للمندوب على الثاني وبهذا يظهر الكلام في بقية الآية فان
المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما يختص بالقبيح المحرم كما هو الظ لم يتناول الآية حكم المكروه فلا يتم المقصود وان كان ما يتناول المكروه فان حمل النهي على ظاهره من التحريم
دل على خلاف المقصود وان حمل على الاعم منه ومن الكراهة فمع عدم قرينة عليه لا يفيد المساوات بين حكم العقل والشرع كما هو المدعى مع انها لا تفيد الحصر فيجوز تعلق النهي
بغير القبيح للابتلاء والامتحان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام في دلالة الآية الثانية والثالثة ولا الاستدلال بقوله تعالى يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث
ضعيف لانه ظاهر في تحليل الطيب من الماكول والخبيث منه لا تحليل الفعل الحسن وتحريم الفعل القبيح ولو سلم فلا دلالة له على مساوات الحكم الشرعي للجهة العقلية مع
ان هذه الآية وردت بيانا لاوصاف نبينا صلعم كما انه يدل عليه ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى ساير الشرايع واما الآية الرابعة فمع ورود بعض المناقشات المتقدمة
فيها يمكن حمل المعروف فيها على الواجبات الشرعية والمنكر على المحرمات الشرعية فلا يدل على المقصود وهذا الاحتمال ربما يتاتى في الآية الثالثة ايض ومما مر يظهر المناقشة
في الآية الاخيرة الثاني ان هذه الآيات لو سلم دلالتها على المقصود كما هو الظ من سياقها بعد ضم بعضها الى بعض وملاحظتها بجملتها فلا ريب في انها انما تثبت بها
ما ادعيناه من الملازمة الظاهرية دون الواقعية فان العام اللفظي مما يقبل التخصيص عند قيام دليله السادس الاخبار الواردة في باب العقل والجهل فانها تدل على
ان العقل ما يثاب ويعاقب به وعلى ان العقل ما يكتسب به الجنان وذلك كله دليل على حجية مدركاته والجواب ان المفهوم من تلك الاخبار ان الثواب والعقاب
لا يستحقان بدون العقل وهو مما لا كلام فيه واما ان العقل مستقل بادراك الاحكام الشرعية او ان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع متحققة فمما لا اشعار في تلك
الاخبار به كما لا يخفى وقد احتج المنكرون للملازمة ايض بوجوه الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب
بدونها شرعا ولا حرمة والجواب اما اولا فبان نفي التعذيب لا يقتضي نفي الاستحقاق والمعتبر في تحقق الوجوب والحرمة انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه واعترض عليه
بوجهين الاول ان الحرام الشرعي ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اخباره تعالى بالعدم وفيه انه خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام هنا في
الواجب والحرام الشرعيين بمعنى ما يستحق فيهما العقاب تركا او فعلا كما هو معناهما المعروف لا غير بل المعترض المذكور ايض قد فسرهما قبل الاستدلال بذلك الا
انه التجا الى اختراع هذا المعنى تفصيا عن الاشكال المذكور وتخلصا منه على ان الحد الذي ذكره منقوض بالصغاير حيث ورد الوعد بالعفو عنها فلا يجوز معه العقاب
مع انه داخل في نوع الحرام قطعا الثاني ان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركه العقاب من حيث انه معصية وعلى قياسه الحرام الشرعي
واخباره تعالى بنفي التعذيب يوجب اباحته للفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية فلا يتحقق وجوب ولا حرمة والجواب عنه ظ مما مر لانه ان اريد ان الواجب
الشرعي او حرامه ما يوجب ترتب العقاب على الترك او على الفعل او تجويز ترتبه عليه فمم كما مر وان اريد انه مما يوجب استحقاقه فمم لكن لا نم ان النفي التعذيب يدل على
نفيه او يوجب الاباحة كما عرفت في الصغاير فان استحقاق العقاب من حيث المخالفة والمعصية لا ينافي عدم وقوعه باخباره تعالى تفضلا منه على عباده واما ثانيا
فبان غاية ما يقتضيه الآية عدم التعذيب قبل البعثة وهو لا ينافي وقوعها بعدها اذ لا ريب ان المقصود في هذا البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الامة حيث
لا غرض لنا بالبحث عن احوال غيرهم وظ ان البعثة متحققة في حقهم مع وصول كثير من الاحكام اليهم تفصيلا ووصول البواقي اجمالا استفادة مما دل على انه

ما من واقعة

ما من واقعة الا ولها حكم مخزون عند اهله فلا يقتضي نفي التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في الباب انه يدل على نفي التعذيب في حق من لم يتحقق في حقه البعثة كاهل الصدر
الاول على مذهب العامة ومع ذلك لا يقدح على نفي جهة العقاب بالنسبة اليهم لجواز ان يكون عقولهم قاصرة على استقلال شيء من الاحكام واما على مذهب الخاصة من عدم
خلو الزمان عن البعثة فيجوز ان يكون المراد ان التعذيب انما كان بعد البعثة واتمام الحجة واكمالها فيكون مسوقة لبيان مزيد استحقاقهم وتناهيهم في الفسق لانه لو لم تقع
البعثة لم يقع التعذيب ونظيره شايع في الاستعمال الا ان فيه خروجا عن الظ واما ما يق من ان المراد به بعث بعثة بالبيان التفصيلي وتبليغه الى المكلفين
لا البيان الاجمالي وان قام العقل ببيان التفصيلي فمجرد احتمال لا يتم به الاستدلال لجواز ان يكون المراد بعثه بالبيان في الجملة بل ربما كان هذا اوفق بظاهر الاطلاق
فان استبعد ذلك من حيث ان لا مدخل في جواز التكليف بالاحكام التي يستحق العقاب بها بالتبليغ غيرها من الاحكام لدفعناه بانه لا ريب في ان ادراك العقل فيما يستقل
مما يتكامل ويتقوى بعد البعثة والتبليغ ولو في غيره لاستيناسه بالشرع في الجملة وعلمه بانه تعالى لم يهمله في افعاله فلا ضير في ان يكون لمثل ذلك مدخل في التعذيب على انا
نقول حال العقل الكاشف عن الحكم المعلوم اجمالا حال الاجماع والسيرة الكاشفة عنه فهما بمنزلة واحدة في الكشف فان قلت هذه كاشفة عن صدور البيان
عن المعصوم ع بطريق القول والفعل او التقرير اذ لا بد لها من مستند يرجع الى احد هذه الامور قلنا فالعقل كاشف عن بيانه ضمنا ولو في الجملة ولو لاجل
الاخبار الدالة على ان جميع الاحكام مخزون عند الائمة ع باملائه وتعليمه فالعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن هذا البيان ايض غاية ما هناك من الفرق ان الاجماع
واخويه يكشف اولا عن البيان ثم عن الحكم والعقل يكشف اولا عن الحكم ثم عن البيان بملاحظة تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقا في اندراج تلك المدارك في الآية دون
العقل واما ثالثا فبان الآية على بيانهم انما يقتضي نفي الوجوب والحرمة اذ لا تعذيب في البواقي فلا يقتضي نفيه بعينها ولعل الخصم يخص الدعوى بهما او يتمسك في التعميم بعدم القول
بالفصل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين عن اصل الحجة بان الآية على تقدير تسليم دلالتها على ما ذكروه ظنية وهي لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل
القاطع فلا بد من تاويلها وصرفها عن ظاهرها اما بالتخصيص او تنزيلها منزلة الغالب او يجعل البعثة الرسول مجازا عن مطلق اتمام الحجة او يجعل الرسول اعم من الرسول
الظاهري والباطني كما يرشد اليه ما ورد من ان لله تعالى حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول وهذا الجواب عندي غير مستقيم على الاطلاق
وذلك لان مستلزمات الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروطة في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان
يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منه اليك بطريق المشافهة
او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول
قطعه ويخرج عنه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع لعدم المنع
لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية وقد لا يستقل في ذلك فيستقل بحجية القطع في الظ ما لم يثبت المنع
والاحتجاج بالآية على تقدير دلالتها انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول الثاني الاخبار الدالة على ان لا تكليف
الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة وما دل على انه على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ع ليعرف الناس ما يصلحهم
وما يفسدهم وما دل على ان اهل الفترة واشباههم معذورون وما رواه الكليني عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا
قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل
الايمان ولقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان المستفاد منه دخول الانتفاء في المباح مط والجواب اما عن الاول فبان نفي التكليف قبل البعثة كما يصدق

ببثوت زمان لا تكليف فيه على المكلفين الموجودين فيه كك يصدق بعدم خلو زمان من البعثة بل الثاني هو المتيقن لما تحقق عندنا بالاخبار المستفيضة بل المتواترة
من انه لم يخل زمان من وجود نبي او وصي والبينة لا تختص ببيان الرسل بل يشاركه بيان العقل ايضا لا سيما بعد تقرير الرسل على حجيته ومع الاغماض عن ذلك فغايته ما يلزم عدم
ترتب الهلاك والحيوة على مدركات العقل قبل كمال وضوح الحجة بتأكيد السمع وهما اخص من ترتب العقاب والثواب المستلزم لتحقق الحرمة والوجوب واما عن
الثاني والثالث فبان وجوب البيان والتعريف لا ينافي ثبوت التكليف به وتماميته حيث يستقل بادراكه العقل ويمنع من وقوع البيان والتعريف او وجوبهما
مانع فيكون البيان والتعريف فيما يستقل به العقل تأكيدا لا تأسيسا مع ان بيانه تع كما يصدق ببيان انبيائه وحججه كك ببيان العقل ويكفي في اضافة بيان العقل
اليه تع كونه مقدورا اياه من الوصول والادراك كما يكفي مثله في اضافة انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع فبان معذورية اهل الفترة لا يدل على حجية مدركات العقل
لجواز قصور ادراكهم عن الاستقلال بادراك شيء من الاحكام اما لقصور في ذاتها ولعدم الفهم بالشريعة ومجرد احتمال ادراكهم لبعض الاحكام لا يكفي في صحة الاستدلال
واما عن الخامس فبان المتبادر من امثاله الاعمال المذكورة سابقا من الصوم والصلوة والصدقة والحج لظهور الاضافة في العهد وظاهر انه ليس للعقل مدخل في ذلك مع ان
المدار ليس على مشاهدة الدلالة والحضور عند وقوعها بل على الاطلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر والاجماع ولا ريب ان العقل ايضا كك فانه اذا انكشف عن الواقع
كشف عن الوقوع دلالة الولي اليه فاذا سمع به من حيث كونه آلة كان عملا بدلالته على ان نفي الثواب لا يستلزم نفي العقاب ويكفي بثبوته في اثبات حقيقة الوجوب و
التحريم واما عن الرواية الاخيرة فبان الظاهر منها اباحة كل شيء جهل حكمه بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فان التقييد بغاية ورود النهي لا يلائم ما علم ورود
النهي فيه ابتداء مع ان ورود النهي اعم من وصوله اليه بطريق السمع فيتناول ما اذا كان ورود النهي واستكشافه عنه بالعقل كما انه يتناول ما اذا كان ورد
واستكشفناه بالاجماع والقرينة على ان الشيء ظاهر في العقل والنهي ظاهر في طلب تركه فيدل الرواية على بقاء الشيء على وصف الاطلاق وان ورد
امر به وهذا غير مستقيم فلا بد من تقييد الشيء بما لا يحتمل الوجوب فلا يتم الدلالة على تمام المدعى ويمكن تعميم النهي الى النهي عن الترك فيتناول القسمين
ولكنه بعيد نعم هذا الاشكال لا يتجه على رواية الشيخ ره فان فيها امر او نهي وقد يجاب بان ورود النهي اعم من وروده بالعقل او الشرع وهو بعيد نعم لا يبعد
ان يقال المفهوم منه عرفا الاشياء التي لا يستقل العقل بادراك حكمها وهو قريب الى ما ذكرناه ثم من المتأخرين من بالغ في توجيه الاستدلال
بالرواية وفسرها تبعا على الاخبار على ان المعنى كل ما لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان منع منه العقل لعدم
ادراك العقل للعلة المقتضية لحكم الشرع فيبني على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدلت على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه
او قبحه واخرى على الثاني على نفي الاباحة ان حكم كل عالم يرد فيه نهي الاباحة وان ادرك العقل قبحه واعترض عليه بعض المعاصرين بان المعنى الاول ايضا الشيء
الحكم الم يرد فيه نهي المنع الشرعي اذ ليس وظيفة الامام بيان الموضوعات مع عدم جواز اطلاق الحكم الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم
الشرعي فيرجع المعنى الى ان ذلك ليس بحرام شرعي ويلزم ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثاني فيتحد الوجهان ولا سبيل الى الفرق بان المراد على الاول
افادة الاباحة الظاهرية نظرا الى اصل البراءة وعلى الثاني افادة الاباحة الواقعية لان جعل الحكم مغيا بغاية كما يدل عليه كلمة حتى ينافي الحمل على الاباحة الواقعية
هذا محصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان مراد المستدل بقوله لا حكم عليه بالمنع الشرعي لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا اخبار قطعا لا احتماله في نفيه المطابقة
وعدمها لا يتقي فيلزم الكذب لو توقع الحكم بالمنع من المخالفين في المسئلة لانا نقول المراد عدم وقوع الحكم الصحيح كما يدل عليه قوله تا لا يقع الحكم ووقوع
الحكم الصحيح منهم فكيف لا والكلام في نفي صحته فلا يلزم الكذب والاظهر ان ينزل كلامه على ان قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يحتمل ان يكون اخبارا عن الحكم

الثابت للاشياء

الثابت للاشياء في الشرع قبل ورود النهي عند الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون انشاء منه ع لذلك وهذان الوجهان يجريان ايضا في مثل قوله عليه السلام كذا اوجب
عليكم كذا او هذا واجب او فريضة ثم ما ادعاه من ان التقييد بالغاية ينافي كون الحكم واقعيا باطل ظاهر الفساد لان كثيرا من الاحكام الواقعية مغيا
بغاية بل الوجه في دفعه ان يقال لا يخلو من الحكم الواقعي الا ما استند عدم تعلقه بالمكلف الى عدم علمه به ولا من الحكم الظاهري الا ما استند بتعلقه به الى علمه او
بعدم علمه بالحكم الواقعي فاذا كانت الاباحة منوطة بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكما ظاهريا وكان خلافها حكما واقعيا لا محالة ولا يرد النقض
بالصلوة في الثوب المستصحب الطهارة لان المراد عدم العلم من حيث الحكم لا من حيث الموضوع وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في محله الثالث ان الثواب والعقاب
لا يترتبان الا على الاطاعة والمعصية وهما انما يتحققان بموافقة الاوامر والنواهي اللفظية او مخالفتها حيث لا امر ولا نهي لفظا لا اطاعة ولا معصية ولا ثواب ولا
عقاب فلا وجوب ولا حرمة لا يقال لا نم انحصار صدق الاطاعة والمعصية في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته فيهما بل يعم اللفظي وغيره لانا نقول القدر الثابت من
دلالة وجوب اتباع القطع او الظن بما حصلنا من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره والكلام في ان وبين على هذه الطريقة كالكلام في الثاني وبين على الاول
وكلا الاول يبتني على جواز التعويل على الثاني فكك على الاول والجواب المنع من انحصار صدق الطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته والعرف والعادة شاهدان
بذلك ولو سلم فترتب الثواب والعقاب لا يناط بالخطاب اللفظي الا ترى ان المولى اذا لم يأمر عبده بالمحافظة على امواله ولم ينهه عن اتلافها فاتلف النفيس منها
او اتلفها انه يعد مستحقا للعقاب بفعله ما يسخط المولى كما اذا حافظ عليها او مانع من اتلافها طلبا لرضا المولى كان مستحقا للمدح والثواب لفعله ما يرضي المولى وانكار
ذلك مكابرة ظاهرة ولو سلم اختصاص صدق الاطاعة والمعصية بموافقة الخطاب اللفظي ومخالفته وانهما لا يتحققان في الفرضين المذكورين لكن لا ريب في
استحقاق الثواب في الاول لفعله ما يرضي المولى والعقوبة في الثاني لفعله ما يسخطه وانكاره مكابرة بينة وحصوله في المقام كاف في تحقق الوجوب والتحريم شرعا اي
اذ المعتبر فيهما على ما علم من تعريفهما انما هو استحقاق العقوبة على الترك والفعل ثم حجية القطع ضرورية تشهد بها الفطرة السليمة فلا معنى لمطالبة الدليل عليها و
لو كان حجيته مستفادة بالنظر لدار او تسلسل اذ لا نريد دليلها على كونه مقطوعا بالقوة وباستلزامه اياها فيكون حجية كل من القطعيين على هذا التقرير
نظرية يتوقف على الدليل فان عاد الى الاول لزم الدور والا التسلسل واما نظير ذلك بالرؤيا فان كان بالرؤيا المقطوع بصحتها وصدقها فدعوى عدم حجيتها
لعدم دليل عليها فاسدة كما عرفت وان كان بالرؤيا المحتملة للصدق او المظنونة الصدق كما هو الغالب فالنظير باطل وان اريد التقريب قلنا نظير العقل الذي فينا
بالالهام الذي يوجد في الانبياء والائمة فكما ان مدركاتهم بالالهام حجة في حقهم بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه كك مدركات العقل حجة في حقنا ولا حاجة
الى قيام دليل عليه الرابع ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل به العقل يغني الخطاب به في الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف
قبيح ومقتضى ذلك عدم ترتب العقاب على ما لم يرد به خطاب في الشريعة وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه والجواب المنع من قبح العقاب بدون
اللطف مطلقا وانما المسلم قبحه بدون اللطف اللازم في التكليف كالبيان فيما لا يستقل به العقل سلمنا لكن يكفي في حصول اللطف اعتضاد العقل بعمومات
الدالة على حجيته كالآيات المتقدمة بالنسبة الى الموارد التي ساعدنا على دلالتها على حجيته فيها وان اريد اعتضاده بخصوصيات الموارد فشرطه المنع عليه
جلي لان عموم النقل يعتبر في تأسيس ما يستقل به العقل فاعتباره في تأكيد ما يستقل به العقل اولى ولا يذهب عليك ان اهل الكلام تمسكوا بالمقدمة الاولى
على وجوب بعث الانبياء بضميمة القاعدة التي سلموا عليها من وجوب كل لطف عليه تعالى فلو تم ما ذكروه لدل على وجوب تطابق العقل والنقل لا على عدم حجية
الا ان يستكشف بعدمه على فساد حكم العقل ولكنه خلاف ما يراه المستدل لانه يلزم بصحته ولا يقول بحجيته او يشترط الحكم في الكبرى بان لا يمنع مانع

لكن هذا ربما يقدح فيما قصده من وجوب الارسال واجاب الفاضل المعاصر عن الحجة المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في اللطف مطلقا بمنع حجية
على عدم وجوبه لكن كلامنا هنا عليه نعم يرد المنع المذكور على كبرى حجة المتكلمين ويشبه ان يكون المجيب قد خلط بين الحجتين فاورد على احدهما ما يرد على الاخر
لتقاربهما ويمكن التكليف بجعل الوجوب في كلامه على الوجوب الشرطي فيرجع الجواب الى المنع من اشتراط حسن العقاب بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة
تعليله الاتي عليه ثم قال في سند المنع ما لفظه اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكاليف المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات
العقلية يعني ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية لطف مندوب وهذا نتيجة على القول بان جهات التكليف تابعة لجهات المكلف به اذ لا يعقل
زياده للفرع على الاصل وقوله او مؤكدة مرفوع عطف على قوله لطف يعني ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية مؤكد للواجبات العقلية وهذا قريب
الى ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد في بيان سر وجه الوجوب والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجه الوجوب والندب السبب الباعث على
ايجاب الواجب وندب المندوب فهو على ما قرره جمهور العدليين من الامامية والمعتزلة ان السمعيات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب السمعي
مقرب من الواجب العقلي اي امتثاله باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات السمعية كان اقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره ولا معنى اللطف
الا ما يكون المكلف به اقرب الى الطاعة وكذا الندب السمعي مقرب من الندب العقلي او مؤكد لامتثال الواجب العقلي فهو زياده في اللطف واللطف
في العقليات غير منحصر في السمعيات فان النبوة والامامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الالام يصلح للالطاف فيها وانما هي نوع من الالطاف
انتهى ثم قال الفاضل المعاصر المذكور وقد يكتفي في اللطف بالتكليف بسمعي لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بسمعي يؤدي الى ترك القبايح العقلية فيستغني به عن التكليف بها كالتكليف بالصلوة المؤدية الى ترك
القبايح فلا حاجة الى التكليف بها او يريد انه قد يكلف بسمعي على وجه ينبه على وجوب ترك القبايح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء
والمنكر فانه يدل بالالتزام على مطلوبية تركها بل وجوب تركها فلا حاجة الى التصريح بذلك ولا يخفى ما في كلامه من التعقيد احتج من خص الانكار بغير المعارف
على النفي بما قرره على الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار من تعذيب عبدة الاوثان فانها باطلاقها تشمل من في الفترة ايضا فيدل على حجية مدركات
العقل بالنسبة الى العقايد وجوابه ان النسبة بين هذه الاخبار واخبار السابقة التي زعم المستدل انها تدل على عدم حجية العقل عموم من وجه فتخصيص
عموم تلك الاخبار باطلاق هذه ليس باولى من تقييد اطلاق هذه بعموم تلك الاخبار مع ان كثيرا من الاخبار ايضا تدل على تعذيب الاثمة بعض المناكر وهي
باطلاقها تتناول زمن الفترة ايضا فلا وجه للتخصيص بالمعارف واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان التعذيب على عبدة الاوثان يرجع الى
التعذيب على الامور النظرية الاختيارية المفيدة لتلك الاعتقادات لان نفس الاعتقاد غير مقدور فلا يترتب عذاب عليه فضعفه ظاهر اذ يكفي في
صحة التكليف بشيء وترتب عقاب عليه مقدوريته ولو بواسطة مقدماته واسبابه كما نبهنا عليه في بحث المقدمة ولئن سلم فلعل القائل المذكور
يريد ترتب العقاب على تلك الاعتقادات ترتبها على مقدماتها من الامور النظرية ويمنع حجية العقل فيما عداها وليس في الجواب المذكور ما يقتضي
دفعه حجة من فصل بين الضروريات والنظريات وجهان الاول ما دل من الاخبار على ان دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على ان الناس مكلفون
بالرجوع الى الكتاب والسنة فان ظاهرها حصر الحجية فيهما والجواب اما اولا فبالنقض بالضروريات اذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل
عليها ايضا واما ثانيا فبان تلك الاخبار كلا او بعضا واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من سياقها ولو سلم فهي واردة مورد الغالب

من علام

من عدم وصول اغلب العقول وندرة ما يصل اليه الواصل الثاني ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيه الاشتباه والخطاء وان بالغ الناظر في المحافظة
على مقدماتها كما يشهد به الوجدان ولا يحصل للناظر القطع بها لانه كلما رتب البراهين بمقدماتها المستلزمة للمطلوب منع نفسه من الانقياد والتسليم
بمقتضاها لعلم الاجمالي بكثرة وقوع الخطاء في النظر فان الناظر كثيرا ما يقطع بمشاهدة المقدمات المعلومة عنده بالضرورة ثم ينكشف خلافه فيجوز ان
يكون علمه بالحكم المستفاد من النظر من ذلك القبيل او لا يتمكن من التمييز بحيث لا ينتقض بذلك اليقين الاجمالي فاذا تحقق عنده ذلك امتنع من جزمه بالحكم
والجواب اما اولا فبالنقض بالضروريات لوقوع الخطاء فيها ايضا كيف لا ومرجع النظريات حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها ضرورية او اوائلها اليها
بالضرورة وان يكون استلزامها للمطلوب ايضا ضروريا او ائلا اليه بالضرورة فوقوع الخطاء فيها مستلزم لوقوع الخطاء في الضروريات فيلزم
ان لا يكون حجة ايضا واما ثانيا فبالحل وهو ان الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبه وباستلزامها له على ما هو المعتبر في النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز
لان يكون نظره ذلك خطاء فان العقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم قد يكون جهلا والنظر قد
يكون خطاء لانه جاهل علمه بشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان جاز في غيره فان حجية العلم والانكشاف ضرورية فطرية وليست نظرية حتى يتطرق
القدح اليه كما يراه بما ذكر نعم ربما تغلب الشبهة المذكورة على الناظر لتمكنه ايا ما من نفسه فيتوهم كونها قادحة في حصول العلم فيمنعه عن الجزم في النظريات
كما ان الشبهة السوفسطائية اذا زاولها مزاول كثيرا ادت الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا بعد انزعاج العقل عن فطرته الاصلية وتدنس
بحسن خلقتها الاولية واما ثالثا فبان ابطال حجية النظر يؤدي الى ابطال الشرايع والاديان بان لا ابتنائها على النظر باثبات الصانع وقدرته و
حكمته وعدله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل حكم النظر نظرا الى وقوع الخطاء فيه احيانا لم يثبت شيء من ذلك فدعوى ان المعجزة تفيد
العلم الضروري بصدق صاحبها بدليل ان العلم كثيرا ما يحصل منها للعوام ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب فلا تتوقف على النظر في اثبات الصانع
وصفاته بل يصح اثبات الصانع بقول صاحبها المعلوم صدقه بالضرورة وهذا غير مستقيم اذ لا دلالة للمعجزة في حد ذاتها على صدق صاحبها نعم يمكن القول بدلالتها
بطريق الضرورة على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع العالم القادر الحكيم كما هو المتفق عليه في جميع الاديان واثباته يتوقف على النظر الا انه نظري جلي لوضوح
مقدماته بحيث لا يكاد يخفى على عاقل بعد تنبهه عليها وقد اشير اليه في قوله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض الا انه لا يجدي بالنسبة الى من سبق ذهنه الى الشبهة
فتعين عليه تحصيل العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال فيه فصل ينقسم الفعل عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين الى ما يستقل العقل بادراك حسنه
او قبحه والى ما لا يستقل ويقسم الاول الى الاقسام الخمسة اعني الواجب والحرام واخواتهما وليس المراد استقلال كل عقل بذلك فيتضح فساده بشهادة الوجدان
على خلافه بل المراد استقلال العقل بذلك ولو بحسب بعض افراده كعقول الانبياء والاوصياء فاللام للعقل للجنس والمراد بالقسم الثاني ما لا يستقل
العقل بادراك حكمه ولو بحسب بعض افراده ويمكن ان يستشكل في ما بشقاء التقابل بين القسمين فان من الافعال ما يستقل بادراك بعض العقول دون بعض
ولا مدفع له الا باعتبار الحيثية فيرجع حاصل التقسيم الى ان الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده ويؤخذ من حيث عدم
ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده ولا يقدح انحصار القسم فيها لان المهم تقسيمه بحسب ما يتعلق الغرض ببيان حكمه وهو منحصر فيهما ولك ان تجعل انقسام
القسم الاول الى الاقسام الخمسة بمعنى عدم خلوه عن احدها تو سعا فلا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع وان جاز ووقع فيصح ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد
من احاد العقل وكيف كان فلا يقدح عدم تحقق نوع من الفعل يستقل عقولنا باباحته او استحبابه او كراهته ومن هنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر

من ان ما اتفقت عليه كلمة القائلين بالتحسين والتقبيح انما هو وجود الاحكام الاربعة دون الاباحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم الطيب كما سيأتي فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يتفقوا على الاباحة ثم ان الشارح الجواد الى الغفلة حيث سلك مسلكا في تقسيم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه وقسمه الى الاقسام الخمسة والى ما لا يستقل به وجعله مورد النزاع الاتي وانت خبير بان ذلك مما لم ينفرد به الشارح الجواد بل هو متداول بين القوم فاسناد الغفلة اليه في ذلك بخصوصه ليس لها الى الكل والتحقيق ان الغفلة انما نشأت منه فان كلامهم في التقسيم ناظر الى ما ذكرناه من الوجهين ونزاعهم الاتي مقصور على القسم الثاني فان اختلافهم في ادراك العقل في حتى اي يحكم تلك الاشياء لا اشتمالها من جملة به لا يدل على منعهم ادراك بعض العقول اباحتها او اباحة غيرها باعتبار اخر مع ان ما زعمه في الاباحة منقوض بالكراهة حيث التزم باتفاقهم عليها مع ان قضية ما ذكره في الاباحة نفيها ايضا فانهم اذا تنازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب فاي شيء يبقى بعد ذلك حتى يتفقوا على كراهته بل التحقيق ان اتفاقهم انما كان بالنظر الى العقول فهي لا يستقل بادراك المندوب ايضا فالوجه حصر ما يستقل بادراكه العقل في قسمين لا الاقسام الاربعة واما ما لا يستقل بادراك حسنه ولا قبحه فقد اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح والمنكرون لهما بعد التنزل في حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثرون الى الاباحة واخرون الى الحظر وذهب الحاجبي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وفسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما ينقسم الحكم التكليفي باعتبار نفس الامر تفصيلا او تخييرا وينقسم بهذا الاعتبار الى الاحكام الخمسة كذلك ينقسم باعتبار اخر الى حكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة والظاهر ان النزاع هنا في مطلق الحظر والاباحة سواء كانا واقعيين او ظاهريين ليتم القول بالتصويب ايضا وخصهما بعضهم بالظاهريين معللا بانه لا يمكن نفي الاحتمال عقلا رأسا بمعنى ان ليس للفعل واقعا جهة حسن او جهة قبح لا سيما بعد ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر وهذا التعليل انما يتجه على قول المخطئة والاولى ما ذكرناه وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحة والحظر الواقعيين مع تحريره لمحل النزاع في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة ورد التعليل المذكور بانه يشكل الامر في جميع المطالب المستدل عليها بالعقل اذ يحتمل ان يظهر خلاف الحكم الذي دل عليه العقل احيانا الا انا في قطع العقل بالواقع قبل ظهور الخلاف فكلام في كل حد مركب يكشف خلافه وفيه ان غرض المعلل منع حصول القطع بالواقع اذ لا انسداد لباب الاحتمال ووضوح تطرق تجويز المخالفة للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع في كلامهم ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الغناء والفقاع فتأييد للمدعى كما يشهد به مساق كلامه وليس الغرض منه الاستدلال به ليدفع بان ظهور الخلاف احيانا لا ينافي حصول القطع بالواقع كما في سائر المطالب القطعية ثم اقول على ما نزل عليه مقالة المبيح والحاظر من ارادة الحكم الواقعي قد تبين لغير المصوب منهما بعد ملاحظة الشرع فساد كل من المقالتين فكان اللازم لهم ترك النزاع والاعتراف بالجهل الا ان اي الجهلين المركبين يلحق الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو اشبه بنزاع اهل العلم ثم قال نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي قال ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح واقعا لمن لم يطلع على النهي وحرام واقعا على من اطلع عليه لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا واحتج الامر في ذلك الى ما بين في مسألة الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد له اقول وضعف هذا التأويل في الرواية مما لا يكاد يخفى على ما قررناه سابقا وقد اعترف هو ايضا به عند رد من احتج بها على نفي الملازمة بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل الحكم مغيا بغاية كما يقتضيه كلمة حتى ينافي كون الحكم واقعيا فلا وجه للتشبث به في المقام ثم قد تقرر في مبحث الواجب المشروط ان وجوبه عدم في حق الفاقد للشرط ومطلق في حق الواجد له فيمكن التعلق به في المقام بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لا ريب في ان التكاليف باسرها ظاهرية كانت او واقعية مشروطة بعلم المكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق فحيث لا علم لا تكليف

حقيقة لظاهرا

حقيقة لا ظاهرا ولا واقعا فبطل الدعوى انه لغير المطلع على النهي مباح ظاهرا وحرام واقعا لان الحرمة تكليف ظاهرية كانت او واقعية فثبوتها بدون العلم يؤدي الى ثبوت المشروط بدون شرطه وهو محال وهذا غاية توجيه الحوالة الى المبحث المذكور وانت خبير بان منشأ هذه الكلمات عدم تحقيق معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد نبهنا عليه سابقا وسننبه عليه فيما سيأتي ونقول هنا تأكيدا وتوضيحا انا لا نريد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشترط في تعلقه بالمكلف علمه فلا يكون عند عدم الشرط الا حكما شأنيا وقد اصطلحوا على تسميته حكما واقعيا ولا ريب انه غير مشروط بالعلم وانما المشروط به فعليته ويعبر عنه بالحكم الظاهري وبهذا يظهر الفرق بين القول بالتصويب والقول بالتخطئة فانهم بعد ان اتفقوا على ثبوت الحكم الفعلي تشاجروا في ثبوت الحكم الشأني بالمعنى الذي ذكرناه ثم لو تم ما ذكره في الرواية لثبت القول بالتصويب ولو في المباح وهو خطأ كما تحققه في محله واما ما يتوهم من ان حمل الاباحة والحرمة على الظاهريتين يؤدي الى تسبيع الاحكام فان اراد تسبيع الاحكام الواقعية والظاهرية فظاهر عدم لزومه وان اراد تسبيع مطلق الاحكام فلا اشكال في التزامه بعد التحقيق بغير ما كان نبهنا عليه ثم الفرق بين هذه المسألة ومسألة اصل الاباحة الاتية هو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظة الشرع ايضا ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره المعاصر المذكور من التمسك في المقام برواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فانه خروج عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق عندي هو القول بالاباحة الظاهرية سواء اشتمل الفعل على منفعة او لا وخصه جماعة من موافقينا بالنوع الاول وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر مع حمله الاباحة على الاباحة الواقعية لنا ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الظاهر عند عدم ما يدل على خلافها من غير فرق بين ما اشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها لظهور ان التكليف باقسامه الاربعة مشروطة بالعلم والبيان عقلا وعادة واذ ليس فليس فلا تعين الاباحة الا ذلك واحتج موافقونا بان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع به اباحته له ليترتب عليه ما هو المقصود من خلقه والا لكان خلقه عبثا وهو محال واورد عليه تارة بالمعارضة بانه تصرف في مال الغير فيحرم وهذه المعارضة مردودة بما سيأتي واخرى بالحل وانه لا يلزم من عدم الاباحة وقوع العبث لجواز ان يكون المقصود من خلقه على تقديره اصطباره عنه عند تشهيه ليثاب عليه مع ان ثمرة خلقه لا تنحصر في انتفاعه به بطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر في كثير من المحرمات كذلك واحتج الفاضل المعاصر على ما اختاره من الاباحة الواقعية بانها منفعة خالية عن امارات المفسدة والاذن منه تعالى في التصرف معلوم عقلا لان مانعه هو الضرر وهو منتف قطعا فيكون حسنا واحتمال حصول المفسدة في الواقع كما شاهدنا في بعضها بعد كشف الشرع كالغناء وشرب الفقاع لا يوجب تزلزل العقل في قطعه لانه مما لا سبيل له قبل ورود الشرع فلا يعتد به العقل الا ترى ان من احترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان لاحتمال ان ينهدم يلحق بتجويزه ذلك باصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع لم يتمسك على المنع الا بكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفي احتمال مفسدة اخرى وهذه المفسدة ايضا منتفية اقول لا ينهض الحجة المذكورة الا باثبات الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن امارات المفسدة لا يوجب القطع بانتفائها ولا حكم العقل بقبح التحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان فهو حكم منه ظاهري لظهور ان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بقبح البناء في الظاهر على خلاف ذلك وبالجملة نفرق بين تجويز الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل بمقتضى هذا التجويز من التحرز عن الجلوس تحته لاجل ذلك فالذي يحكم العقل بقبحه وسفه فاعله هو الثاني دون الاول فظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن منه تعالى في الاذن الواقعي معلوم عقلا لما بينا من احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في التحديد غير سديد لانه هنا مع الاباحة فيكون الاستدلال مصادرة ومعارضته احتمال المفسدة في الفعل باحتمال المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواقعية وبطلان ما تمسك به

على العام انما هو الحكم على الحصة الموجودة منه في الخاص على ان يكون تلك الحصة مورد الحكم دون الحكم على الخاص على ان يكون الخاص موردا بسبب وجود العام في ضمنه فيمكن
دفع المنافات حتى على التقدير الاول بان المعنى كل شيء لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار امر كلي ان يكون ذلك الشيء مورد الحكم فهو يدرك حكمه باعتبار امر كلي على ان
يكون ذلك الكلي مورد الحكم اولا فيندفع ايراد الموارد عن الجواب لانا نقول هذا التنزيل مع قصور كلام المجيب عن افادته غير مستقيم عندنا لان الاحكام عندنا
لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجوداتها الخارجية فلا يعقل مغايرة حكمها لحكم افرادها لاتحادها في الخارج نعم تتجه ذلك على قول من يجعل وجودها مغايرا لوجود
افرادها او يجعل الاحكام متعلقة بالطبايع باعتبار انفسها ويجوز مغايرة حكم الافراد لحكمها كما يراه الفاضل المعاصر وجماعة من المتاخرين فيمكن
الزامهم بصحة الجواب واندفاع الايراد بناء على هذا التنزيل لكن لا اخفاء في ان النزاع المذكور باحد هذين القولين فيبقى الاشكال بحاله على مذهب الاخرين
هذا والذي هو اوفق بسياق كلام التفتازاني ذهب هو ظ من كلام الشارح الجواد ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بدليل يخصه بل يدرك حكمه بدليل
يعمه وغيره اولا فيندفع عنه الايراد المذكور لان الحكم بحسن شم الورد لكونه منفعة خالية عن امارات المفسدة انما هو حكم عليه باعتبار كلي عام
جار فيه وفي غيره كشم الرياحين واكل الفواكه وغيرها وليس باعتبار كونه خصوص شم ورد وهذا معنى قد يحكم عليه بحسن حكما عاما يغني يحكم
بالحسن باعتبار امر عام وهذا واضح نعم يرد على المجيب ان بعض الافعال التي تستقل العقل بادراك حكمها الابتدائي من حسن او قبح مما يتصف
باعتبار امر عام لحكم العقل بقبح ضرب غير المستحق وان اشتمل على منفعة لكونه ايذاء فان ادراكه الحكم ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام يجري في
غيره من الجرح والقتل ونحوهما ايض مع ان النزاع المحرر في المقام لا يتوصل اليه قطعا واما ما اورد على الجواب الثلث فانما يرد على ظاهر كلامه بناء على
ان يكون الادلة العقلية حجة في النظريات ايض كما هو الحق المحقق ويكون توجيهه بان المراد من ان ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه الابتدائي اي الثابت
للشيء مع قطع النظر عن ملاحظة العنوان المذكور فيرجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يحمل ايض على ان ما لا يدرك العقل حكمه الابتدائي الواقعي بل يحكم
عليه في الظ بالاباحة والحظر اولا لكن يقدح فيه ان من الاشياء التي لا يدرك العقل حكمها الواقعي لا يحكم عليه في الظ الا بالحظر كالاناءين المقطوع بوجوب
الاجتناب عن احدهما الا على التعيين ثم ان كلام جماعة كالحاجبي والعضدي في تحرير العنوان خال عن اعتبار كون الفعل الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على
منفعة وانما وقع التقييد به في كلام جماعة وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر حتى ادعى ان ما لا منفعة فيه كتحريك اليد بلا داع ووضع الخشب الغير اللذيذ لا حكم
للعقل فيها حيث اعتبر وانه الفعل اشتماله على المنفعة والاقرب عندي ان يحمل المنفعة الماخوذة في الدليل على منفعة ما اعني موافقة القصد والداعي
سواء سميت عرفا منفعة اولا ومرجعها الى ما يمتنع بدونه صدور الفعل الاختياري وبهذا يحصل التوفيق بين الدليل والعنوان ويحمل كلام المعتبرين
لهذا القيد في العنوان على ذلك بتعسف واضح وربما يؤيده ما ذكرناه انه لولا عموم العنوان لكان من المناسب او اللازم ان يبحثوا عن القسم الاخير ايض
مع انهم لم يتعرضوا له واما الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعة لخفائه فوقع سهوا منه قطعا لان من قال بالحظر
في ذلك بطريق الاولوية وقد عرفت ان مستندنا على الاباحة يعم النوعين ثم ان اراد الحاجبي بقوله ان لا حكم انه لا حكم عند العقل كما هو الظ من تعليله
توجه عليه ما مر وان اراد ان لا حكم في الواقع توجه عليه ان عدم حكم العقل بمعنى عدم ادراكه الحكم اعم من عدم الحكم في الواقع والعام لا دلالة له على الخاص
واما المتوقف فان اراد توقف العقل عن الحكم رجع مقالته الى مقالة الحاجبي فيرد عليه ما يرد عليه وان اراد توقفه عن تعيين احد القولين او الاقوال
لعدم عثوره فيها على دليل يعتمد عليه توجه عليه ما عرفت من بياننا المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم قولهم في العنوان قبل الشرع المراد به قبل بعثة

الرسول مطلقا

الرسول مط او قبل وصول احكام الشريعة مط او قبل وصول جملة يعتد بها منها او قبل وصول الحكم في خصوصيات المورد المبحوث عنها بهذا العنوان او
قبل وصول حكم هذا العنوان وكان الاول اظهر في كلام العامة لكن حمل كلام اصحابنا عليه غير سديد لابتناء البحث معه على مجرد الفرض وتقدير غير واقع
ولا جدوى فيه الآن بل فائدته انسحاب الحكم منه الى الواقع وهو كما ترى مع عدم وقوع هذه الدعوى في كلامهم والثاني بل الثالث ايضا يستفاد من كلام
الفاضل المعاصر يرشد اليه تمثيله بازمنة الفترة والمجوسيين الذين لا يتيسر لهم البحث وهو ايض لا وجه له لانه تخصيص من غير اختصاص والذي اوقعه في
هذا الوهم ما توهمه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية اذ بعد وصول كثير من احكام الشريعة الى المكلف وعلمه بحكم الشارع بالحظر في كثير مما لا يدرك
العقل حكمه الكاشف عن وجود جهة مقبحة واقعية خفية فيه يمتنع ان يقطع باباحة ما يجهل حكمه وقد عرفت فساده والوجه في المقام احد الوجهين الاخيرين
او ما يعمهما والوجه الاخير هو الاظهر فيرجع محل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها من الشرع خصوصا
او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او الحظر او لا يحكم بشيء هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل باباحة تلك الاشياء وان كان قطعيا قبل ملاحظة
الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع والاطلاع على تحريم الشارع لكثير من المنافع الخالية عن المفسدة يكون ظنيا ولا دليل قطعا على حجيته فكيف يعد
انه مما يستقل العقل به الآن بل اذا حصل الظن بمقتضى هذا الاصل كان في مخالفته مظنة ضرر فيجب دفعه عقلا او يبتني حجية هذا الطريق على ثبوت حجية ظنون
المجتهد بعد انسداد باب العلم فيندرج فيها لكن يشكل الثاني بان حجية ظن المجتهد لا مدخل لها في الادلة الشرعية التي هي موضوع هذا الفن بل هو شبيه بالمسائل
الكلامية ففيه نظر من وجوه اما اولا فلانه ان اراد بالاباحة الظاهرية منها كما هو المختار فقد عرفت ان العقل يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة الاحكام
الشرعية وبعدها لاستقلاله بقبح التكليف بدون البيان مط وهو يستلزم وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا خفاء في انه لا قطع بها لا قبل
الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد يكون له طريق ايض لا سيما بعد الملاحظة المذكورة وقد نبهنا على ذلك سابقا واما ثانيا فلان الاستناد على اصل الاباحة
الى دفع الضرر المظنون نظاهره ظاهر الفساد لان الاباحة المظنونة لا تشتمل على ظن ضرر لا في الفعل ولا في الترك حتى يلزم في دفعه البناء عليها وانما
يستقيم ذلك في ظن الوجوب او التحريم نعم يمكن دعوى ظن الضرر في ترك الحكم بالاباحة المظنونة بناء على دلالة دليل ظني على وجوب الحكم بها لكن سياق
عبارته لا يساعد عليه ذلك كما لا يخفى على المتامل فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حجية ظن المجتهد لا مدخل لها في الادلة الشرعية غير صحيح كيف وكثير من الادلة انما
يبتني حجيتها عنده على اثبات ذلك كحجية خبر الواحد والكتاب والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه انما يقول بحجيتها من حيث قيام الحجة على حجية
ظن المجتهد فاذا صح ذلك عنده في الادلة النقلية فما المانع من صحته في الادلة العقلية واما استناده في ذلك من ان مسئلة حجية ظن المجتهد ليست
من مسائل الفن فان موضوعه ادلة الفقه وموضوعها ظن المجتهد ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل ما يعم الاجتهاد بل التعادل و
التراجيح ايض كما مر والبحث عن حجية ظن المجتهد راجع الى البحث عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفن ادلة الفقه خاصة فلا بد من ارجاع
مباحث الاجتهاد الى البحث عن الادلة كما مر التنبيه عليه في بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فابتناء بعض مسائله عليه مما لا اشكال
فيه اذ لم يذهب وهم الى اشتراط دخول مباني كل علم فيه فلا يستقيم دعواه نفي المدخلية الا ان يريد نفي الدخل في مسائل علم الاصول لا نفي الابتناء
في اصل البرائة
ثم فرقه بين الجوابين حيث اورد الاشكال على الثاني دون الاول مما لا اتجه فيه على محصل و وجه ظاهر **فصل** ومما دل عليه العقل والنقل اصل
البرائة والمراد بها الخلو والفراغ من مطلق التكاليف المشكوك فيه فيتمسك به على نفي الوجوب والتحريم واخويهما حيث يشك في الجميع او البعض

فثبت الاباحة في غير العبادة وانتفاء الاقوى حيث يشك بينه وبين الضعيف وخصه الفاضل المعاصر بغير الاولين معللا بان المراد البرائة من التكليف ولا يطلق التكليف الا عليهما ولعله ناظر الى ما قيل من ان التكليف ماخوذ من الكلفة ومعناه الالقاء في المشقة ولا يصدق على غيرهما وضعفه ظ لان ذلك معنى التكليف لغة واما في الاصطلاح فهو اعم من ذلك قطعا لانه يتناول الوجوب والحرام بانواعهما قولا واحدا ومن الواضح انه قد لا يكون كلفة فيهما وكان المتداول في كلامهم استعمال اصل البرائة في نفي الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم والكراهة والتعميم اولى بالمقام لصلوح اللفظ بالمعنى الذي ذكرنا مع اشتراك الجميع في الادلة فهذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان مخالفة الوجوب والحرمة باعتبارين ومخالفة الندب والكراهة له باعتبار واحد ولهذا انرجح الندب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران الامر بينهما وسننبه على ذلك ان شاء الله تعالى ولنحرر اولا محل البحث فنقول الاصل يطلق في عرفهم غالبا على معان اربعة القاعدة والدليل والاستصحاب والراجح والمراد به هو المعنى الاول اعني القاعدة فالمعنى القاعدة المحررة في البرائة او للبرائة دون الدليل لعدم ملائمته للمقام فان البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه ودون الاستصحاب وان كان من جملة ادلته لاختلاف مدارك المسئلتين و اقوالهم فيهما ودون الراجح لان المراد بالمظنون اذ المقطوع به لا يسمى اصلا في عرفهم ولا خفاء في ان البرائة ان قيست الى الواقع فقد لا يكون ظ بها وان قيست الى الظ فهي مقطوع بها ولئن سلم ان معناه الاعم فانما يتجه على الظ اعتباره في التركيب الحملي كما ذكره الشهيد الثاني ره دون الاضافي كما زعمه الفاضل المعاصر في محل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان اصل الاباحة اخص منه بحسب المورد لجريان اصل البرائة فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتمله سواء كان عدم احتماله لها في نفسه كما في العبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على صوم المؤمن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الاباحة والفرق بينه وبين الاصل الآخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل على العدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم الوضعي كما ان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما عموم من وجه وان خصصنا اصل البرائة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر وجعل الشهيد في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح واستظهر بعض المتاخرين في الفرق بينهما ان المقصود بالاول نفي الحكم الظاهري وبالثاني نفي الحكم الواقعي وضعفه ظاهر فان مقتضى الاصلين في نفسهما ليس الا النفي في الظ وذكر الفاضل المعاصر في الفرق بينهما ان الاصل الثاني لنفي الحكم عن الموضوعات العامة والاول لنفيه عن الموضوعات الخاصة بمعنى انه لنفي تعلقه بخصوص ذمة آحاد المكلفين وفيه نظر يعرف مما قررنا اذا تحقق عندك هذا فاعلم ان اصل البرائة قد يستعمل في مقام الاشتباه في الحكم فتارة حيث لا يعلم الاشتغال اصلا ولا يكون لمورده تعلق بامر علم الاشتغال به واخرى حيث يعلم الاشتغال في الجملة او يتعلق مورده بما علم الاشتغال به وقد يستعمل في مقام الاشتباه في الموضوع واما حجيته في المقام الاول فهو قول الاكثرين بل ربما يظهر من الصدوق ره في الاعتقادات انه موضع وفاق وذهب المحقق في كتاب الاصول الى القول بحجيته مط ونقل فيه ايضا قولا بوجوب الاحتياط مط وقضية ذلك عدم العمل باصل البرائة مط ويحكى عنه في المعتبر القول بانه حجة فيما يعم به البلوى خاصة وعبارته في مقدمة الكتاب المذكور غير ساعية على الحكاية لانه قسم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى اقسام ثلثة استصحاب حال العقل وفسره بالبرائة الاصلية واستصحاب حال الشرع وان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وذكر في ابين القسمين الاولين وقال بعد ذكره وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة اقول تثليثه لاقسام الاستصحاب يشير على احد امرين الاول ان يريد بقوله عدم الدليل الخ فيجب انتفائه استصحاب عدم غير التكليف من احكام الوضع بقرينة المقابلة فيستفاد من كلامه اشتراط العلم بعدم الدليل في حجية الاستصحاب المعمول في نفي الحكم الوضعي دون التكليفي

فان اراد به

فان اراد به العلم معناه الحقيقي كما هو الظ فالفرق واضح وان اراد به ما يتناول الظن المستند الى الفحص في الادلة كان الفرق باعتبار اشتراط حصوله في نفي الاول دون الثاني فان الفحص قد لا يفيد الظن بالعدم فيكفي في نفي التكليف دون حكم الوضع الثاني ان يريد ان الاستصحاب قد يستعمل في نفي الحكم ظاهرا وهذا لا يعتبر فيه الا عدم العثور على ما يدل على الخلاف ويقرب باعتبار المورد الى القسمين المذكورين وقد يستعمل في نفي الحكم واقعا وهذا يعتبر فيه العلم بعدم الدليل على الخلاف ولا يكفي ما فيه بل التتبع الى ان يتحقق فيه العلم بان الحكم لو كان خلاف ذلك لعثر على دليله اذ مجرد العلم بعدم الدليل لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الامر ان يفيد الظن به ولا دليل على اعتباره هنا ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني اقرب الى مساق عبارته وكيف كان فليس كلامه التفصيل في حجية اصل البرائة بل في حجية اصل العدم وقد عرفت الفرق بينهما بقرينة المقابلة ومع الاغماض عن ذلك فالذي اعتبره في الحجية هو العلم بعدم الدليل على الخلاف وقضيته ما نسب اليه من اشتراط عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف والفرق بينهما بين ولعله اشار الى هذا التفصيل في مقام آخر ثم قضية اصل البرائة فيما يعم به البلوى هو العلم بان الذي بينه المعصوم بالقول والتقرير هو البرائة فان لم يكن هناك احتمال التقية علم انها الحكم الواقعي والا كانت محتملة له وقول بعض المعاصرين بافادته الظن بالبرائة بعيد عن الاعتبار السديد ثم الاحتياط عبارة عن فعل ما لم يعلم وجوبه واقعا ولو في الجملة مع احتماله اذا سلم من احتمال التحريم او ترك ما لا يعلم تحريمه كذلك اذا سلم من احتمال الوجوب فان علم احدهما بدليل يدل عليه غير دليل الاحتياط كالخبر المعتبر او الاستصحاب او ما اشبه ذلك لم يعد العمل به احتياطا وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبرنا قولنا في الجملة احترازا عن مثل الاقل اذا دار الامر بين وجوبه ووجوب الاكثر فانه وان كان وجوبه النفسي محتملا الا ان وجوبه في الجملة معلوم وان اردت تعميم الاحتياط بالمندوب والمكروه ابدلت الوجوب والتحريم بالندب والكراهة وفسره بعض المعاصرين بما هو اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال ويشكل بانه لا يطابق على القول بوجوب الاحتياط اذ لا وقاية به وبدونه الا على القول بالاستحباب للقطع بعدم الهلاك والعقاب هذا وذهب الاخبارية على ما نقل عنهم الى انه حجة في غير ما يحتمل التحريم واختلفوا فيما يحتمل التحريم الى اقوال اربعة التحريم واقعا والتحريم ظاهرا والاحتياط والتوقف واستشكل بعض المعاصرين في الفرق بين القولين الاخيرين منها على ما نسب اليهم من اطباقهم على القول بالتحريم وانت خبير بان ما زعمه من الاشكال متجه في الفرق بين الثلثة المتاخرة ولا اختصاص له بالاخيرين كما ذكره ولو نزل مقالة المتوقف على التوقف عن تعيين احد هذه الاقوال وبعضها على حد التوقف في ساير المسائل اتضح الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان حجته الآتية لا تساعد على ذلك بل على التوقف في الحكم الفرعي وعلى تقديره يتوجه الاشكال بحاله ويمكن الفرق بان الادلة التي تمسكوا بها على التحريم منها ما يدل بظاهره عليه من جهة وجوب التوقف كما في الفتوى قبل مراجعة الادلة ومنها ما يدل عليه من جهة وجوب الاحتياط كما في ركعات الشك ومنها ما يدل عليه من جهة انه في نفسه حرام ظاهري كما في مستصحب التحريم فصاحب كل مذهب يتمسك على دعواه بما يختاره العمل به منها ولهذا يعبر عن مذهبه بما يساعد عليه دليله هذا ويمكن حمل كلام المتوقف في تعيين الحكم الواقعي والظاهري وارتكاب الفعل والترك مخيرا اعني التقييد بحجة شرعية لكنه ينافي ما نسب اليهم من الاتفاق على التحريم هذا ولنا على المذهب المختار وجوه الاول قطع العقل بالبرائة عند عدم امارة على الاشتغال وقبح التكليف بدون الاعلام والافهام وقد سبق بيانه آنفا فلا نطيل الكلام باعادته الثاني استصحاب البرائة الثابتة حال الصغر وشبهه فان قضية عموم ادلته كما سيأتي عدم اختصاص مورده بغير البرائة ولا يخفى ان هذا الدليل اخص من المدعى اذ بين مورد الاستصحاب ومورد اصل البرائة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البرائة وجريان اصل البرائة حيث لا يتقدم برائة كمن علم بوقوع جنابة وغسل تمانة الذمة منه وشك في المتاخر فان قضية اصل البرائة هنا عدم تحريم جواز المسجدين واللبث في المساجد وقرائة العزائم عليه مع انه لا مسرح للاستصحاب فيها الثالث ما دل على نفي التكليف عند عدم ما يدل عليه من الكتاب والسنة فمن الاول قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها فان الاتيان لا يصدق فيما لم ينصب امارة عليه وفيه تامل وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان قضيته تخصيص

الهلاك والحيوة بصورة وجعل البيّنة نفيهما عند اشتقاقها ومقتضيه ذلك نفي الوجوب والحرمة واخويهما على اشكال في دلالة على نفي الكراهة وقريب منه ما تقدم
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً بتقريب ان المتبادر من بعث الرسول في مقام الاستحقاق والعفو كما مرّ في دفع حجة المنكرين للملازمة بين العقل و
الشرع ومن جمع التمسك بالآية في المقام بالبيان المذكور وبين دفع حجة المنكرين للملازمة بما ذكرناه كما حكي عن بعض الافاضل فكأنه اراد نفي الوجوب
والتحريم بالمعنى الذي اثبته الخصم فانه لا يلزم بكونه ذنباً موعوداً عليه بالعفو وعدم المؤاخذة ولو مع الاصرار بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون منافياً من
كلامه كما اورده بعض المعاصرين عليه ومن الثاني ما روي في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة وعدّ منها ما لا يعلمون وفي
الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ونحوه رواية عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن لا يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا فان الرفع والوضع
عدم شيء عليه في معنى البرائة نعم انما يتجه تمام الاحتجاج بالرواية الاخيرة اذا حملت الرواية على السلب الجزئي واستدل بعضهم ايضاً بالصحيح كل شيء يكون فيه حرام
او حلال فهو لك حلال ابداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فرواه تارة قال كل شيء فيه حرام وحلال اعلم معنى كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان
المتصفة بالحل والحرمة او لم يعلم الحكم الخاص به منهما فخرج ما لا يتصف بشيء منهما من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا تتعلق بها فعل المكلف وما تعين
حله وحرمته قال وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه ثم قال فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لان
يكون حلالاً ولان يكون حراماً فهو حلال وقد اعترض على معنى كل شيء انقسم الى هذين القسمين ويحكم عليه باحدهما لا على التعيين وحكم يرجع الى المعنى
الاول اقول ولا خفاء في انه تعسف فاسد وتكلف بارد لما فيه من تقدير ما لا يساعد عليه اللفظ ولا عليه امارة خارجية بل التحقيق ان المتبادر من الرواية
هو كل شيء اي عين او نوع يشتمل على النوعين لا على احتمالهما فيعتبر العلم بهما فيه كما هو الاصل في تشخيص ساير الموضوعات وتختص بالشبهة الموضوعية
دون الحكم نعم ربما امكن ان يتوهم انا اذا ضممنا عنوان مشتبه الحكم الى عنوان معلوم الحرمة وعنوان معلوم الحلية صدق على المجموع انه شيء فيه
حلال وحرام فيثبت الحلية في مشتبه الحكم لعدم العلم بالحرمة وكذا لو جمعنا بين مصاديق الثلثة فيجب الحكم في المصداق الى العنوان وفي كلا الوجهين
تعسف فان المتبادر من الرواية حلية المشتبه من معلوم احد النوعين بالآخر في الشيء المشتمل عليهما كما لا يخفى ثم ان الفاضل المعاصر نظر في التنزيل المذكور
بوجوه اربعة الاول انه يوجب استعمال في قوله كل شيء فيه حلال وحرام في معنيين حيث يراد امران احدهما كلياً الممكن اتصافه بحكم شرعي والثاني كلما كان متصفاً
بهما بان وجد فيه النوعان عندنا او في نفس الامر ليخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة وما تعين حليته او حرمته وقد تقرر في محله عدم جواز
استعمال المذكور والثاني انه لا معنى لاخراج المذكورات بالقيد المذكور من حيث ان معنى قوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا جهالة فيها الثالث انه لا معنى
لاعتبار المفهوم المخالف اللازم للقضية الا باخذ السالبة منتفية الموضوع وهي غير مفيدة معنى ان مفهوم الرواية ان ما ليس فيه حرام وحلال فمجهوله
ليس بحلال او ليس فيما ليس فيه حلال وحرام بالنفي المذكور مجهول فتعين اخذ السالبة منتفية الموضوع ولا فائدة فيها وزعم ان ذلك لا يلزم على تقدير تخصيصه بالشبهة
الموضوعية اذ ليس التقييد للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال التحريم في نظر المكلف في صورة الاشتباه لا يوجب التحريم كما ينصرف اليه الاوهام وهذا الوهم غير حاصل
على تقدير ان يكون الاشتباه في نفس الحكم فلا يكون للتقييد فائدة الرابع انه يستلزم استعمال المعرفة في قوله حتى تعرف الحرام بعينه في معنيين المعرفة
من الدليل الشرعي فيما اذا كانت الشبهة في الحكم او من بينة وشبهها فيما اذا كانت الشبهة في الموضوع وهو غير جائز كما سبق هذا ملخص ما اطال الكلام في بيانه و
الحق ان الوجوه التي اوردها غير واردة اما الاول فلان توجيه الرواية على ما قرره في الاحتجاج لا يبتني على استعمال اللفظ المذكور في معنيين بل في معنى واحد شامل

للمعنيين

للمعنيين لما عرفت من ان المستدل نزله على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراماً وحلالاً وهذا عنوان عام يشمل كلاً من المعنيين واما الثاني فلان الضمير راجع
الى المجهول الى الضمير الشيء المذكور بحذف المضاف وابدل الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه ففاسد ايضاً لانه اضمار بتكلف بعيد بل غير سديد من غير
قرينة ولا ضرورة محوجة وبهذا يظهر الجواب عن الثالث اذ لزوم اخذ المفهوم سالبة منتفية الموضوع انما يتم اذا كان المعنى فمجهوله حلال وقد عرفت بطلانه
مع انا لا نسلم ان للكلام المذكور مفهوماً لانه ان كان باعتبار التقييد بالوصف فقد حققنا سابقاً عدم دلالته عليه وان كان باعتبار تضمن الجملة معنى الشرط
فممنوع ولو سلم فالمفهوم قد يلغى عند عرائه عن الفائدة او قيام دليل على خلافه نعم قول المستدل ليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع
بيان ما فيه الاشتباه يدل على اعتباره للمفهوم بالنسبة الى غير معلوم الحلية فان محصله ان تقييد الشيء بكونه محتملاً للحرمة والحلية احتراز بالنسبة الى الاعيان
والافعال التي لا يمكن اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام لا حلال فيه فان اخراج هذه الثلثة بالتقييد المذكور عن العنوان للاحتراز عن لحوق الحكم المذكور
وبيان بالنسبة الى ما علم انه حلال لا حرام فيه فان اخراجه ليس للاحتراز عن لحوق بل لبيان كون المقصود بالبيان هو مشتبه الحرمة والحلية فيبني اعتباره
للمفهوم بالنسبة الى الثلثة الاول على احد الوجهين المتقدمين لكن لا يلزمه كون المفهوم سالبة منتفية الموضوع كما عرفت ثم النكتة التي ذكرها في الشبهة
من حيث الموضوع جارية في الشبهة من حيث الحكم والتفرقة المذكورة مجازفة واضحة ولئن سلم اختصاصها بالاول فجريانها فيه كاف في حسن التقييد
اذ لا يلزم ان يكون للقيد فائدة بالنسبة الى جميع افراده مقيّده فان قولنا بدلالة الرواية على الحل في مشتبه الحكم لا يوجب تخصيصها به بل يمكن تعميمها اليه والى
مشتبه الموضوع وعلى تقدير تخصيصها بالآخر فلا مندوحة عن اشكال التقييد بناء على ما ذكره فيه الا بالمنع من كون القيد لافادة الاشتباه فيتم العنوان المشتبه
وغيره والمنع من ثبوت المفهوم كما مر وبهذا كما ترى يأتي على تقدير تنزيلها على مشتبه الحكم ايضاً الا ان المستدل لم يجر بانه على هذا واما الرابع فلان المراد
بالمعرفة المعتبرة سواء كانت واقعية او ظاهرية بعبارة اخرى سواء كان علماً او مؤدى امارة شرعية غاية ما في الباب ان يختص كل نوع من العنوان
بنوع من المعرفة وهذا لا يوجب استعمال اللفظ في معنيين بل في معنى ثالث متناول لهما احتج القائلون بالتحريم بما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة عن
الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم وجه الدلالة ان مجهول الحكم مشتبه فيحرم بنص الرواية والجواب ان الرواية المذكورة على تقدير سلامة سندها محمول على ارتكاب المشتبه
قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند امكان الرجوع اليها جمعاً بينها وبين ما مر من الاخبار المعتضدة بمرجحات عديدة ويمكن حملها على رجحان التجنب
عن ارتكاب الشبهة ولو بعد الرجوع الى المدارك او على الشبهة في الموضوع مع الاختصاص على ما سيأتي او على الاعم منه ومن القسم الاول وفيه بعد وربما
يشكل على رجحان التجنب بطريق الاستحباب او على الشبهة في الموضوع ورودها في مقبولة عمر بن حنظلة في سياق لا يساعد على شيء من ذلك فانه عليه السلام بعد
ان ذكر جملة من وجوه ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الآخر وذكر فيها الاخذ بالمجمع عليه وترك الشاذ النادر معللاً بان المجمع عليه لا ريب فيه قال وانما
الامور ثلثة بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيّه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن الحديث وسياق الرواية يأبى عن حمل ترك
الشبهات على الاستحباب لوجوب الاخذ بمقتضى الترجيح ومن حملها على الشبهات من حيث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل السؤال واما ما ذكره بعض المعاصرين
من ان مراده عليه السلام من ذكر هذا الحديث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع في الحرام موجباً للكراهة فالارتكاب في المشتبه بمخالفة معلوم الحق المجمع عليه
مما لا بد ان يكون حراماً فان تم نهض برفع الاشكال عن المقامين لكنه بمكان من البعد واقرب منه حمل الشبهات على مثل الشاذ النادر لان المجمع عليه يعني

المشتهر اذا كان من باب بين الرشد كان الشاذ النادر بحكم المقابلة من باب بين الغي لا من باب المشكلات والشبهات والتحقيق ان مراده ع ان الحكم المستفاد
من الرواية التي تشهد بجواز العمل بها بالمرجح المعتبر كالمرجحات المذكورة في الرواية من باب الرشد ولو بحسب الظن او ان العمل بها كذلك وان الحكم المستفاد
من ان الرواية الفاقدة له مع معارضتها لما اشتمل عليه من باب بين الغي والركب ولو بحسب الظن او ان العمل بها كذلك وان الرواية المستفادة لا علم لها
للعامل بها بانها من اي النوعين بجعله بحكم المرجح من المشكلات التي يجب الرد فيها الى الشارع او ان العمل بها كذلك وعلى هذا فالظاهر من الحلال البين والحرام
البين تبين جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتبين فيه شيء منهما وح فلا كلام في وجوب البحث عن الشبهات بهذا المعنى ويمكن حمل الرواية على
الشبهة في الموضوع ويكون الاستشهاد بها باعتبار المناسبة والتقريب هذا واجاب عنها بعض المعاصرين تارة بانها انما تدل على حرمة استيعاب
جميع الشبهات وهو غير محل النزاع واخرى بان مجهول الحكم وان كان شبهة من غير الخصوصية لكنه معلوم الحكم من حيث العموم لادلة البرائة وكلا
الوجهين ضعيف اما الاول فلان المفهوم من لفظ الشبهات في الرواية جنس الشبهة كما في المحرمات على حد قولهم فلان يركب الخيل اذ لو حمل الجمع المعرف
في المقامين على ظاهره من العموم الحقيقي لكان المعنى من ارتكب جميع الشبهات وقع في جميع المحرمات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات متعذر او متعذر
عادة فلا فائدة في التعرض لحكمه مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلان الواقعة متى كانت شبهة ولو من حيث
الخصوصية اندرجت تحت عموم الرواية وحرم ارتكابها فلا يعقل اباحتها من حيث العموم للزوم التناقض الا ان يلتزم باعتبار الحيثية من جهة القصد
لا الثبوت الحكم وهو كما ترى لكن المجيب لم يلتزم بحملها على التحريم بل حملها على الكراهة والتزم بان كل شبهة بجهتين فقال يستحب الاجتناب عنه من جهة الخصوصية
ويجوز ارتكابه من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز معناه الاعم ليجامع الاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس الا جهة جهالة
الحكم الواقعي وهذه هي الجهة العامة الموجبة للجواز فلا تختلف الجهة حتى يكون احدهما منشأ للجواز والاخر لاستحباب الترك واعلم انا لو حملنا الرواية على ظاهرها
لدلت على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يمكن منها المكلف الوقوع فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب للوقوع فيه بحكم العادة وان اشتباه
حكم المحرم لا يوجب زوال حرمة الفعل بل الحرام الواقعي ثابت على صفة الحرمة وان جهلت وليس لها دلالة على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهرها عدم
تحريمه ح كما يستفاد من قوله ع وهلك من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على تقدير الاول من حيث عدم العلم
بالمحرم فان الظاهر من الهلاك هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفقت عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التاويل فيها والخروج عن ظاهرها و
ليس تنزيلها على معنى يدل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى لا ينافي ما ذكرناه وقد نبهنا على بعض وجوه تنزيلها ويمكن تنزيلها ايضا على معنى ان من لم
يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب المحرمات اما لخاصية في فعل الشبهة مطلقا او اذا صادف الحرام وهي كونها مورثة لقساوة القلب والتساهل في فعل المحرم
او لتعوده على المحرمات فاذا تجرى المكلف عليها تجرى على فعل المحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار
ارتكابها فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه ووقع في فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم لجهله بان الشبهة التي اورثت فيه القساوة المذكورة او لجهله
بان ارتكاب الشبهات يؤدي الى ذلك وح فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول في الاشياء سواء صادف الحرام الواقعي اولا واما
القول بتحريمه في الواقع مطلقا فناشئ عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم متعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري
لا واقعي فالحكم بحرمة غير المحرم للجاهل بعدم حرمته حرمة ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مطلقا بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال

بالاحكام

بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبرائة الا بعد اليقين بها ولا يقين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط
مما لا ريب في حصول البرائة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايضا قوله ع ارى لك ان تاخذ بالحائطة لدينك والجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبرائة انما
يحصل على القدر الثابت المعلوم ومعلوم شرعا واما الاشتغال المحتمل فالحكم بحصول النقض بالبرائة عنه واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل بالاحتياط
...ث في سعة حتى تلغي صاحبك مضافا الى الروايات
...اجاب عنه المحقق بانه خبر واحد ولا يعمل بمثله في
...راجها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما
...اصولا نعم يتجه المنع هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى
...عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط حتى يتعين
...وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول
...يات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله تع حيث
...غير الوقوع في الحرام وبقوله تع ولا تلقوا بايديكم
...الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى
...انكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون
...ا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون ووضع الله الاثم
...حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبرائة لكان الاثبات بل
...يه الكف والفتوى من غير علم ونحن نقول بالنفي
...بتو ذكرها وبالجملة نعلم اباحة مجهول الحكم في الظاهر
...ر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار
للوجوه المذكورة ولا يقدح عدم تعرض للاخبار المذكورة لجواز الحكم بالبرائة بالاعتبار الاول اذ الاحكام المتعددة لا يلزم استفادتها من نص واحد
وربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاه اثبات الحكم الواقعي ومع جريانها على البناء اثبات
غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ اخبار الطرفين وتساويهما التخيير فيرجع الى
اصل البرائة فان اراد انا نختار العمل باخبار اصل البرائة ح فيرجع الحكم اليه فيصح لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل باخبار المنع وان اراد ان
مجرد التكافؤ يوجب ذلك فواضح الفساد ويمكن ايضا تنزيل هذه الاخبار ولو للجمع بينها وبين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع في البحث عن المعارض
ومنه الرجوع الى الامام ع مع امكان الرجوع اليه كما هو الغالب في حق المخاطبين بالتوقف والرد في تلك الاخبار او الرجوع الى نقلة الاخبار وحفظتها كما هو
المتعين على تقدير تعذر الرد الى الامام كما يدل عليه رواية الرد فلا يدل على المنع من الحكم بعد الفحص وبعد تعذر الرد كما هو محل البحث واما المقام الثاني

المشهور اذ كان من باب بين الرشد كان الشاذ النادر بحكم المقابلة من باب بين الغي لا من باب المشكلات والشبهات والتحقيق ان مراده ان الحكم المستفاد
من الرواية التي تشهد بجواز العمل بها بالمرجح المعتبر كالمرجحات المذكورة في الرواية من باب الرشد ولو بحسب الظاهر اذ ان العمل بها كذلك وان الحكم المستفاد
من ان الرواية الفاقدة له مع معارضتها لما اشتمل عليه من باب بين الغي والترك ولو بحسب الظاهر اذ ان العمل بها كذلك وان الرواية المستفادة لا علم لها
للعامل بها بانها من اي النوعين بجملة كالحكم من المشكلات التي تحرى الرد ... حلال بين وحرام
البين تبين جوا ... عمل الرواية على
الشبهة في المو ... حرمة تستتبع
جميع الشبهات د ... البرائة وكلا
الوجهين ضعيف ا ... و عمل الجمع المعرف
في المقامين على ظاه ... منتفٍ او متعذر
عادة فلا فائدة في الة ... و من حيث
الخصوصية اندرج ... من جهة القصد
لا لثبوت الحكم وهو ك ... الخصوصية
وبجواز ارتكابه من جهة ... الآحاد بجهالة
الحكم الواقعي وهذه بره ... على ظاهرها
لدلت على ارتكاب جنس ... ان اشتباه
حكم المحرم لا يوجب زوال حر ... ظاهر عدم
تحريم مع كالمستف ... عدم العلم
بالمحرم فان الظاهر من ا ... ظاهرها و
ليس بينها على غير دل ... من لم
بيان ان ارتكاب الشبهات لم يبان ... في ناحية فعل الشبهة مط او اذا صادف الحرام وهي كونها مورثة لقساوة القلب والتي يجيء في فعل المحرم
او لقربها الى المحرمات فاذا تجرى المكلف عليها تجرى على فعل المحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان وقع فيه باعتبار
ارتكابه بها فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه ووقع في فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم لجهله بالشبهة التي اورثت فيه القساوة المذكورة او لجهله
بان ارتكاب الشبهات يؤدي الى ذلك وح فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول في الواقع سواء صادف الحرام الواقعي او لا اذ اما
القول بحرمته في الواقع مط فناش عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري
لا واقعي فالحكم بحرمته غير المحرم للجهل بعدم حرمته حرمة ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مط بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال

بالاحكام

بالاحكام الشرعية فيجب ان لا نحكم بالبرائة الا بعد اليقين بها ولا يقين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط
مما لا ريب في حصول البرائة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايضا قوله ارى لك ان تاخذ بالحايطة لدينك والجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبرائة انما
يجب تحصيله على القدر الثابت المعلوم من الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبرائة عنه واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل بالاحتياط
دون الفتوى فان الفتوى بمقتضى الاصل متعينة جمعا بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله عم فانت في سعة حتى تبلغ صاحبك مضافا الى الروايات
السابقة المعتضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع ما فيها من الملائمة للطريقة السمحة السهلة واجاب عنه المحقق بانه خبر واحد لا يعمل بمثله في
الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة ريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيفان اما
الاول فلان الخبر الواحد اذا اشتمل على شرايط القبول صح التعويل عليه في الاحكام الشرعية مطلقا فروعا كانت او اصولا نعم يتجه المنع هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى
واما الثاني فلان الخبر لم يدل على ترك العمل بما هو محل الريب مطلقا بل الى ما ليس بمحل الريب فالمدعي اثبات عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط حتى يتعين
العدول اليه بموجب الخبر واحتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله جل شانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول
بالبرائة عند الجهل بالحكم اتباع لما لا علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون حراما بنص الآيتين وقريب منها الآيات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله تعالى حيث
ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غيرها يحتمل ان يكون حكما بغير ما انزل الله تعالى فيجب الكف عنه دفعا لخوف ضرر الوقوع في الحرام وبقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وبظاهر جملة من الاخبار منها قول الصادق عم في موثق حمزة بن طيار لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى
الحديث وقول الكاظم عم في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون
فها واهوى بيده الى فيه وحسنة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عم ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون ووجه الدلالة
ان هذه الاخبار قد تضمنت وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبرائة وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبرائة لكان الانسب بل
اللازم حكمهم عم بالعمل بالاباحة والبرائة والحكم بهما لا بوجوب الكف والجواب ان مقتضى الادلة المذكورة حرمة الكف والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها
بمقتضاها حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنا به لكن ندعي علمنا باباحة ما لا علم لنا بحكمه والبرائة للادلة التي سبق ذكرها وبالجملة نعلم اباحة مجهول الحكم في الظاهر
باعتبار كونه مجهولا لما مر من الادلة فلا يحرم علينا الحكم بها كذلك ونجهل حكمه باعتبار الواقع ومع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار
للوجوه المذكورة ولا يقدح عدم تعرض الاخبار المذكورة لجواز الحكم بالبرائة بالاعتبار الاول اذ الاحكام المتعددة لا يلزم استفادتها من نص واحد و
ربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاه اثبات الحكم الواقعي ومع جريانه على البناء اثبات
غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ اخبار الطرفين وتساويهما التخيير فيرجع الى
اصل البرائة فان اراد انا نختار العمل باخبار اصل البرائة فيرجع الحكم اليه فيصح لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل باخبار المنع وان اراد ان
مجرد التكافؤ يوجب ذلك فواضح الفساد ويمكن ايضا تنزيل هذه الاخبار ولو للجمع بينها وبين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع في البحث عن المعارض
ومنه الرجوع الى الامام عم مع امكان الرجوع اليه كما هو الغالب في حق المخاطبين بالتوقف والرد في تلك الاخبار او الرجوع الى نقلة الاخبار وحفظتها كما
المتعين على تقدير تعذر الرد الى الامام كما يدل عليه رواية الرد فلا يدل على المنع من الحكم بعد الفحص وبعد تعذر الرد كما هو محل البحث واما المقام الثاني

المشهور اذا كان من باب بين الرشد كان الشاذ الذي يحكم المقابلة من باب بين الغي لا من باب المشكلات والشبهات والتحقيق ان مراده عليه السلام ان الحكم المستفاد
من الرواية التي تشهد بجواز العمل بها بالمرجح المعتبر كالمرجحات المذكورة في الرواية من باب الرشد ولو بحسب الظاهر او ان العمل بها كذلك وان الحكم المستفاد
من ان الرواية العادمة له مع معارضتها لما اشتملت عليه من باب بين الغي والركب ولو بحسب الظاهر او ان العمل بها كذلك وان الرواية المستغنية لا علم لها
للعامل بها بانها من اي النوعين بجملة بحكم المرجح من المشكلات التي يجب الرد فيها الى الشارع او ان العمل بها كذلك وعلى هذا فالمراد من الحلال البين والحرام
البين ما تبين جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتبين فيه شيء منهما وح فلا كلام في وجوب البحث عن الشبهات بهذا المعنى ويمكن حمل الرواية على
الشبهة في الموضوع ويكون الاستشهاد بها باعتبار المناسبة والتقريب هذا واجاب عنها بعض المعاصرين تارة بانها انما تدل على حرمة استيعاب
جميع الشبهات وهو غير محل النزاع واخرى بان مجهول الحكم وان كان شبهة من غير الخصوصية لكنه معلوم الحكم من حيث العموم لادلة البرائة وكلا
الوجهين ضعيف اما الاول فلان المفهوم من لفظ الشبهات في الرواية جنس الشبهة كما في المحرمات على حد قولهم فلان يركب الخيل اذ لو حمل الجمع المعرف
في المقامين على ظاهره من العموم الحقيقي لكان المعنى من ارتكب جميع الشبهات وقع في جميع المحرمات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات متعذر او متعذر
عادة فلا فائدة في التعرض لحكمه مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلان الواقعة متى كانت شبهة ولو من حيث
الخصوصية اندرجت تحت عموم الرواية وحرم ارتكابها فلا يعقل اباحتها من حيث العموم للزوم التناقض الا ان يلتزم باعتبار الحيثية من جهة القصد
لا الثبوت الحكم وهو كما ترى لكن المجيب لم يلتزم بحملها على التحريم بل حملها على الكراهة والتزم بان كل شبهة بجهتين فقال يستحب الاجتناب عنه من جهة الخصوصية
ويجوز ارتكابه من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز معناه الاعم الجامع للاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس الا جهة جهالة
الحكم الواقعي وهذه هي الجهة العامة الموجبة للجواز فلا تختلف الجهة حتى يكون احدهما منشأ للجواز والاخر لاستحباب الترك واعلم انا لو حملنا الرواية على ظاهرها
لدلت على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يمكن منها المكلف الوقوع فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب للوقوع فيه بحكم العادة وان اشتباه
حكم المحرم لا يوجب زوال حرمة الفعل بل الحرام الواقعي ثابت على صفة الحرمة وان جهلت وليس فيها دلالة على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهرها عدم
تحريمه ح كالاستشهاد من قوله عليه السلام وهلك من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم واما لا يعلم الهلاك على تقدير الاول من حيث عدم العلم
بالمحرم فان الظاهر من الهلاك هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفقت عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التأويل فيها والخروج عن ظاهرها و
ليس تنزيلها على معنى يدل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى لا ينافي ما ذكرناه وقد نبهنا على بعض وجوه تنزيلها ويمكن تنزيلها ايضا على معنى ان من لم
يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب المحرمات اما لخاصية في فعل الشبهة مطلقا او اذا صادف الحرام وهي كونها مورثة لقساوة القلب والتساهل في فعل المحرم
او لقربها الى المحرمات فاذا تجرى المكلف عليها تجرى على فعل المحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار
ارتكابها فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه وقوعه في فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم لجهله بالشبهة التي اورثت فيه القساوة المذكورة او لجهله
بان ارتكاب الشبهات يؤدي الى ذلك وح فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول في الواقع سواء صادف الحرام الواقعي اولا واما
القول بتحريمه في الواقع مطلقا فناشئ عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم متعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري
لا واقعي فالحكم بحرمة غير المحرم للجاهل بعدم حرمته حرمة ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مطلقا بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال

بالاحكام

بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبرائة الا بعد اليقين بها ولا يقين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط
مما لا ريب في حصول البرائة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايضا قوله اخوك دينك فاحتط لدينك والجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبرائة انما
يجب تحصيله على القدر الثابت المعلوم من الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبرائة عنه واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل بالاحتياط
دون الفتوى فان الفتوى بمقتضى الاصل متعينة جمعا بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله عليه السلام فانت في سعة حتى تلقى صاحبك مضافا الى الروايات
السابقة المعتضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع ما فيها من الملائمة للطريقة السمحة السهلة واجاب عنه المحقق بانه خبر واحد ولا يعمل بمثله في
الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة ريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيفان اما
الاول فلان الخبر الواحد اذا اشتمل على شرائط القبول صح التعويل عليه في الاحكام الشرعية مطلقا فروعا كانت او اصولا نعم يتجه المنع هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى
واما الثاني فلان الخبر لم يدل على ترك العمل بما هو محتمل الريب مطلقا بل الى ما ليس بمحتمل الريب فالذي من اثبات عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط حتى يتعين
العدول اليه بموجب الخبر واحتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله جل شانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول
بالبرائة عند الجهل بالحكم اتباع لما لا علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون حراما بنص الآيتين وقريب منها الآيات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله تعالى حيث
ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غير الاباحة يحتمل ان يكون حكما بغير ما انزل الله تعالى فيجب الكف عنه دفعا لخوف ضرر الوقوع في الحرام وبقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وبظاهر جملة من الاخبار منها قول الصادق عليه السلام في موثق حمزة بن طيار لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى
الحديث وقول الكاظم عليه السلام في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون
فها واهوى بيده الى فيه وحسنة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون ووجه الدلالة
ان هذه الاخبار قد تضمنت وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبرائة وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبرائة لكان الانسب بل
اللازم حكمهم عليهم السلام بالعمل بالاباحة والبرائة والحكم بهما لا بوجوب الكف والجواب ان مقتضى الادلة المذكورة حرمة الكف والفتوى من غير علم ونحن نقول
بمقتضاها حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنا به لكن ندعي علمنا باباحة ما لا علم لنا بحكمه والبرائة للادلة التي سبق ذكرها وبالجملة نعلم اباحة مجهول الحكم في الظاهر
باعتبار كونه مجهولا لما مر من الادلة فلا يحرم علينا الحكم بها كذلك وان جهل حكمه باعتبار الواقع او مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار
للوجوه المذكورة ولا يقدح عدم تعرض الاخبار المذكورة لجواز الحكم بالبرائة بالاعتبار الاول اذ الاحكام المتعددة لا يلزم استفادتها من نص واحد
وربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاه اثبات الحكم الواقعي ومع جريانه على البناء اثبات
غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ اخبار الطرفين وتساويهما التخيير فيرجع الى
اصل البرائة فان اراد انا نختار العمل باخبار اصل البرائة فيرجع الحكم اليه فصحيح لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل باخبار المنع وان اراد ان
مجرد التكافؤ يوجب ذلك فواضح الفساد ويمكن ايضا تنزيل هذه الاخبار ولو للجمع بينها وبين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع في البحث عن المعارض
ومنه الرجوع الى الامام عليه السلام مع امكان الرجوع اليه كما هو الغالب في حق المخاطبين بالتوقف والرد في تلك الاخبار او الرجوع الى نقلة الاخبار وحفظتها كما هو
المتعين على تقدير تعذر الرد الى الامام كما يدل عليه رواية الرد فلا يدل على المنع من الحكم بعد الفحص وبعد تعذر الرد كما هو محل البحث واما المقام الثاني

فالكلام فيه في موضعين الاولين ان يشتبه حكم الواقعة مع العلم الاجمالي بالاشتغال بها ولو مع الرخصة في المخالفة وهذا انما يتصور في صورة وان الحكم من الاحكام
الاربعة الاقتضائية كلا او بعضا مع الجهل بالتعيين والاشتباه قد ينشأ من حيث قصور الدليل عن التعيين كالاجماع المركب من القول بالوجوب والاستحباب
او من القول بالتحريم والكراهة او من حيث قصور دلالته كما في الامر والنهي على القول باشتراكهما بين الطلب مع المنع من النقيض وبينه مع الاذن فيه وكذا على القول
باختصاصهما بالاول وضعا وبالثاني اشتهارا او تكافؤهما ظهورا وعلى هذا الكلية بقية المشتركات في ما ذكر معناها او من حيث التعارض في ادلة الحكم كما في المسئلة المجمعة
عند من لا يعتد ببعض هذه المرجحات في ادلته دليله كان في لفظ الشيء حيث اختلفوا في تعيين معناه ومثله لفظ الصعيد او من حيث الموضوع كما لو اشتبه الطاهر
بالنجس والمطلق بالمضاف والمباح بغيره ولا كلام لنا في تعارض الادلة مطلقا لما سيأتي في تحقيقه في اواخر الكتاب انشاء الله تعالى ولا في صورة اشتباه الموضوع لما سنبينه
بيانه في اواخر الفصل واما الكلام في قصور الدليل او الدلالة عن اثبات التعيين فنقول لهاتين الصورتين صور عديدة منها ان يدور الامر بين الوجوب
والتحريم فمع وجود المرجح في احدهما يتعين الاخذ به ومع عدمه تخير في البناء على احدهما لان الاخذ بما يحتمل الواقع اولى من الاخذ بما لا يحتمله والظاهر عدم الفرق
في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة اولا وربما امكن ترجيح جانب النهي من حيث ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء الاستقراء به وقد مر
ما فيه في مبحث النهي ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والندب فيرجح جانب الندب للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع من النقيض وفي المقام
اشكال نبهنا على دفعه في بعض المباحث السابقة ومنها ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحكم فيها بالمقايسة الى الصورة السابقة ومنها ان يدور
الامر بين الوجوب والكراهة والوجه فيه ما مر في الوجوب والتحريم ولا سبيل الى نفي المنع من النقيض الذي هو فصل الوجوب بالاصل فيثبت الرجحان المشترك لانه
اصل مثبت لا يعول عليه وربما امكن ان يجعل الاحتياط مرجحا للوجوب وكذا اذا دار الامر بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور بين الاحكام الاربعة
الاقتضائية او ثلاثة منها وحكمه كالسابق الثالث في ان يكون لمورده تعلق بامر علم الاشتغال به وهذا قد يكون مع عدم علم الاشتغال به اصلا وقد يكون
مع العلم بالاشتغال به في الجملة والتحقيق فيه ان الاقسام السابقة فيما حكم فيه بعدم جريان الاصل هناك فلا اشكال في الحكم به هنا انما الاشكال فيما عداه ومحصل
الكلام فيه انه اذا علم اشتغال الذمة بمركب ثم شك في اشتغالها بشيء فيها اولها فهل يصح التمسك باصل البراءة في نفي الاشتغال به في الاشتغال بها اولا وشاع
ذلك الكلام في استعمال اصل العدم فيه وفي نفي ما شك فيه من جزئية او شرطية للماهيات الموظفة فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل المذكور في ذلك وخالف
آخرون فمنعوا من جريان الاصل هناك واوجبوا العمل بالاحتياط وهذا النزاع كما يجري في العبادات على القول بان الفاظها اسام للصحيحة كذلك يجري على القول
بانها اسام للاعم وتوهم الفرق في ذلك قد مر احتمالا ووجه كلامه المشار اليه عليه سابقا ويظهر ثمرة جريان الاصل المذكور على الثاني في معاضدته لاطلاق
الامر مع ثبوته بالنسبة الى محل الشك وسلامته عند الشك في مدخلية المشكوك فيه في صدق الاسم او معارضة الامر بما يكافئه لا ينهض معه باثبات
الجزئية والشرطية سواء كان المعارض في نفسه حجة كاطلاق آخر ولا كالشهرة بناء على انها قادحة في الحجة وليست بحجة وكذا الحال فيما لو شك في
طهارة الاناء في الولوغ بما دون السبع وطهارة الثوب المتنجس بغير بول الرضيع بدون العصر وطهارة موضع النجو بذي الجهات الى غير ذلك سواء قلنا
بان الطهارات اسم لما تحقق في الموارد المذكورة او قلنا بانها موضوعة لمعنى عرفي وحصول الشك المعارض كما مر وعلى قياسه الكلام في
المعاملات والايقاعات وما يلحق بها وقد سبق التنبيه على هذه المسئلة عند بحث الحقيقة الشرعية ونقول هنا توضيحا وتنقيحا ان اصل البراءة وان كان
باعتبار عموم ادلته ناهضا بنفي الوجوب الغيري عند الشك كما تنفي فيصح نفي وجوب الاجزاء والشرط المشكوكة للتوصل بها الى فعل الكل والمشروط

الصاهل

الا ان المستفاد

الا ان المستفاد من الادلة انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه العادية ككون الماهية معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا
على نفي الجزئية والشرطية ليتعين به الماهية المخترعة كما هو ثمرة الاستدلال بالاصل بلوح قضية ثبوت الاشتغال بها وجوب الاتيان بها تحصيلا لليقين بالبراءة
هو الفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيناه اولا هو الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة العلم به فاتضح بما قررناه ان لا ثمرة تترتب
على نفي الوجوب بالاعتبار الاول وحيث ان مرجع النزاع في جريان اصل البراءة في المقام وعدمه الى جريانه فيه على وجه يترتب عليه الثمرة وعدمه فالمتجه
هو القول بعدم جريانه مطلقا واما وجوب الجزء في ضمن الكل فلا سبيل الى نفيه بالاصل لانه في معنى نفي وجوب احد المركبين مع ان نسبة الوجوب الى كل واحد
منهما سواء والفرق بين المقام وبين بقية موارد الاصل البراءة حيث تجري فيها ولا تجري فيه ان البراءة من القدر المتيقن من الاشتغال هنا لا تحصل
باتيان القدر المتيقن بخلاف بقية الموارد فان البراءة بفعل ما ثبت الاشتغال به لا مناط بحصول غيره في غير المقام على تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف المقام
فان البراءة بفعل البعض منوطة بفعل الباقي على تقدير الاشتغال به فيتوقف العلم بها عليه اذ لا علم بمطلوبية القدر المعلوم مستقلا وانما المعلوم مطلوبيته في الجملة
اما مستقلا او منضما ولا سبيل الى تعيين الاول باصالة عدم تعلق الوجوب التبعي او الشرط المشكوك فيه لان ذلك اصل مثبت ولا تعويل عليه عندنا
ودعوى ان التكليف لا يتعلق الا بالقدر المبين والا لزم التكليف بالمجمل وهو قبيح ممنوعة لان المجمل الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو المجمل الذي لا سبيل الى امتثاله وما في المقام
ليس كذلك والحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالحاضرين فيه في وجوب الاقتصار على ما ثبت لهم ولم يظهر من البيان انما يتم اذا حصل لهم خطاب يدل بظاهره على حصر اجزاء
الماهية وشرائطها في امور معينة كما هو الغالب في حق من حضر كقوله تعالى صلوا كما رأيتموني اصلي والكلام هنا مبني على تقدير عدمه ان المقصود حجية اصل البراءة
واصل العدم في المقام دون ظاهر النص واما اذا لم يدل الخطاب على الحصر كما لو ورد نص بان الركوع جزء من الصلوة ثم ورد نص آخر بان السجود جزء منها وكذا
كان تمسك الحاضرين باصل البراءة واصل العدم في نفي غير المذكور مثل تمسك الغائبين بهما في كونه في محل المنع وقد مر ما يتعلق به سابقا وكذا الكلام في اصل العدم
نعم لا يبعد دعوى مساعدة الجملة من اخبار الباب على اصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم او عدم العلم بالتكليف بالمشكوك فيه ليتوجه
عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر الى الظاهر تحصيلا لليقين البراءة كما في سائر الاحكام التكليفية الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية مما شك البراءة
ودلالته على اثبات الجزئية او الشرطية للواجب مطلقا فاذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئية او شرطية في الظاهر حصل العلم بالبراءة
بدونه في الظاهر فيسقط اعتبار كونه مقدمة وهذا الحكم اعني سقوط اعتبار جزئية ما عدا الاركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة
الى الجاهل وسيأتي لهذا مزيد توضيح انشاء الله تعالى واما المقام الثالث اعني الشبهة في الموضوع فاصل البراءة يجري في بعض موارده دون بعض وتفصيل الكلام فيه يجري
في مقامات الاول ان يشتبه الواجب بغير الحرام بحيث يعلم دخول الواجب في جملة محصورة عرفا وعادة سواء كان جميع الافراد محصورة ايضا ولا ففي مثل هذا لا يجري
اصل البراءة بل يجري اصل الاشتغال فيجب الاتيان بالجملة ليعلم باتيان الواجب فيها ما لم يشتر كما في الصورة حيث لا يعتبر تعيين العدد فيؤتى بها في الذمة ويعتبر في وجوب
الاتيان بالجملة تعيين الواجب او تعسره حيث يعتبر النية القربة في الواجب بكونه الاشتباه بينه وبين غير الراجح وانما وجب الاتيان بها تحصيلا لليقين
بفعل الواجب والبراءة عنه ودفعا لخوف الضرر المترتب على تركه المحتمل على تقدير الاقتصار على فعل البعض فان مقتضى اطلاق الامر عدم سقوطه بالاشتباه مع
بقاء التمكن من الاشتغال به المترتب على تركه على تقدير عدم مصادفته له آثاره المترتبة عليه من تفويت الثواب واستحقاق الذم والعقاب ولا ريب في وجوب التحرز
عن موارد خوف الضرر عقلا ونقلا الا ترى ان من علم توقف بقائه وحياته على استعمال احد الدوائين مثلا وعلم بعدم ترتب ضرر استعمال الآخر

والشبهة التي يقع بغيره وجب عليه عند العقلاء ان يستعملها انه لو ترك استعمالهما او اقتصر على استعمال احدهما البادر واالى ذمه وتسفيهه قطعا والمنافة على
ما يتعلق بالحيوة الاخروية اولى لا يقال انما يتم ذلك في محل البحث اذا ثبت التكليف بالفعل على المتعين حال الاشتباه وهو ممنوع حيث لا قطع به لانا نقول
قد نبهنا على ما يدل على بقائه وهو اطلاق الامر مضافا الى الاستصحاب حيث يطرء الاشتباه بعد الوجوب فلا سبيل الى منعه منا وخالف في ذلك بعض
المعاصرين فانكر بقاء المعين على وجوبه مع الاشتباه زعما منه ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمحال مع تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد اتفقت كلمة
العدلية على استحالته ثم قال نعم لو قام دليل على وجوب شيء معين في الواقع مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم تم القول بوجوب الاتيان بالجميع
واستلزم ذلك سقوط قصد التعيين في الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع ولا يخفى ما فيه فان المجمل الذي اتفقت مقالة العدلية على قبح التكليف به
من دون بيان هو ما لا سبيل للمكلف الى امتثاله كما نبهنا عليه في محله بدليل ان جل المحققين او كلهم وهم ساطين العدلية يلتزمون ببقاء التكليف في
نظاير المقام مما يشتبه فيه الواجب او الحرام بغير الآخر ويوجبون على المكلف الاتيان بالافراد المشتبهة او تركها تحصيلا للعلم بالبرائة بل حكمهم بالتخيير فيما
تعارض فيه الادلة ناظر الى بقاء التكليف وان التخيير طريق كما هو الظاهر من الاخبار الدالة عليه على ان الامارة اذا لم يصادف مختاره الواقع سقط عنه
لمعذوريته عنه وذهب كثير من القائلين بان الفاظ العبادات اسام للصحيحة الى ان مسمياتها امور مجملة ولذلك اوجبوا الاتيان بما يشك فيه من
اجزائها وشرائطها تحصيلا لليقين بالبرائة الى غير ذلك واما ما استدركه بقوله نعم فلا يخفى منافاته لكلامه السابق فان حكمه بالاستحالة انما هو من جهة لزوم
التكليف بالمحال كما صرح به في محله واشتراطه ضروري لا يمكن قيام دليل على وقوعه وليس اشتراط قصد التعيين في الطاعة كما يظهر من بيانه الاشتراط لان هذا مما
لا يقول به الا البعض كما حكاه الفاضل المذكور عن الشهيد وهم مطبقون على احالة التكليف بالمجمل بدون البيان فكيف تبنى مسئلة وفاقية على مسئلة خلافية
مع ان اشتراط قصد التعيين من المسائل الظنية كما اعترف به في طي كلامه وهم في تلك المسئلة قاطعون بالاستحالة فكيف تبنى حكم قطعي على حكم ظني على ان التكليف
لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانه اعم من الواجب المشروط بالنية والذي لا يشترط بها ومن الحرام فكيف تم القول بالاستحالة مطلقا مع
ان اطلاق الامر كما قررناه دليل في جميع موارده المقام على ما ذكره في الاستدراك فكيف جعل قيام دليل عليه مجرد فرض غير واقع وان اراد قيام دليل عليه
بالخصوص فاشتراط ثبوت المدعى به ممنوع ثم اقول ان اراد بقصد التعيين في الطاعة وان يعين في قصده ان ما ياتي به طاعة كما هو الظاهر فهذا حاصل في الجمع للعلم
بمطلوبية الكل ولو من باب المقدمة نعم لو منع من مطلوبية المقدمة اتجه ما ذكره من انتفاء قصد التعيين وربما يسري ذلك الى الصورة التي يسلم
فيها وجوب الجمع ايضا لابتنائه على وجوب المقدمة لكنه يصحح امر على تقدير فاسد ومع ذلك لا يتم فيما لا يعتبر فيه النية بل وفيما ايضا بناء على ما ذكره في
بحث المقدمة من استحبابها من باب التسامح في ادلة السنن وان اريد تعيين كونه طاعة نفسية او غيرية فاشتراط صحة العبادة به مع التمكن ثم
نفيها عن صورة التعذر كلنا في محل البحث كلمة العدلية على امتناعه لامتناع الامتثال به ثم ان الفاضل المذكور قد الزم في الموارد التي ورد الا فيها بايتان
جملة لشبهة فيها الواجب بغيره بان الجمع هناك واجب مستقل لا ان ما وجب منها قبل الاشتباه باق على وجوبه السابق وان ما عداه وجب لتحصيله
ولا يخفى ما فيه من التعسف الواضح هذا ومن فروع المسئلة ما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها او اشتبه الثوب الطاهر بالمتنجس الغير المعفو عنه فيجب على
ما حققنا تكرير الصلوة في الجهات والاثواب حتى يحصل العلم باصابة جهة القبلة والثوب الطاهر وكذا لو اشتبه الماء المطلق بالمضاف فيجب تكرير الطهارة
بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع حدث منه وشك في كونه موجبا للوضوء او الغسل وجب عليه ان ياتي بهما الا غير ذلك ولو تمكن من تعيين الواجب

وجب التعين

وجب التعيين حيث يعتبر نية القربة في الواجب ويكون الاشتباه بينه وبين غير الراجح كما في الامثلة المذكورة وقد نبهنا على الوجه فيه عند بحث المقدمة والا لم
يجب بل يتخير بين التعيين وبين الاتيان بالجميع كما لو اشتبه المطلق بالمضاف في الطهارة الخبثية وكذا لو اشتبه الديان بغيره او اشتبهت عين النجاسة
التي في المسجد بما يجوز اخراجه منه الى غير ذلك ولو تشارك الواجب وغيره في الصورة الى ان يفعل واحد عما في الذمة ان لم يعتبر تعيين نوع الواجب في الامتثال
كما لو فاتته صلوة واشتبهت بين الخمس بان فاتته في الحضر صلى ثنائية وثلاثية ورباعية عما في الذمة مرددة بين الثلث وان فاتته في السفر صلى ثنائية وثلاثية
عما في الذمة مرددة بين اربع وغير ذلك لما سيقا من بعض النصوص صريحا او فحوى من سقوط نية التعيين والجهر والاخفات في غير ذلك والا كان الاحوط
ذلك الا في تعيين الجهر ولو اعتبر نية التعيين وجب التكرير كما لو صلى بعد الفجر ركعتين ثم شك في انه هل صليهما فريضة او نافلة منذورة فيجب تكريرهما في وجه قوي
ويحتمل الاكتفاء بركعتين عما في الذمة ومما قررنا يتضح انه لو كان في ذمة المكلف واجب ومندوب واتى باحدهما ثم شك ان المأتي به هل الواجب او المندوب
وجب عليه الاتيان بالواجب واستحب له الاتيان بالمندوب لتحصيل العلم بفعلهما نعم لو اشتركا في الصورة ولم يعتبر تعيين العمل صار الاتيان بها عما في الذمة ولو حصل
الاشتباه بين الواجب وبين غير المندوب او بينها وبين المندوب وجب الاتيان بالواجب ولحق بما عداه حكمه ثم ان الفاضل المعاصر قد اورد على القائلين
بوجوب الاحتياط بالثلثة فيمن اشتبهت عليه الفائتة بالخمس بين الاول ان الفائدة في اتيان الكل انما تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك
لفوات قصد التعيين في الامتثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين باتيان الواجب الواقع ومجرد المطابقة في عدد الركعات غير
مفيد مع انتفاء قصد التعيين والجهر والاخفات وان رجح ذلك الى الموافقة في العدد اقرب في البدلية في المخالفة فغاية ما يثبت به ان يكون الموافق اقرب
البدلين وهو خارج عن محل الفرض لان الكلام في وجوب القضاء والمغايرة الحاصلة في هذه البدلية غير المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة مع قضائها
لانه مما لا مناص عنه مع انه لو كان الحجة وجوب الحجة الاحتياط لوجب الخمس لا سيما مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات ومن هذا البيان يظهر
ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والعصر والاتمام في اربع فراسخ بالنسبة الى من تعارضت عنده الادلة فان قضية التعارض
التخيير دون وجوب احدهما والاصل عدم وجوب التعيين على من لم يثبت عنده الخصوصية الثاني انه لا وجه للاحتياط هنا لان ما على الواجب يؤدي الى الوقوع
في المحرم ثم اعتذر عن ورود مثل ذلك على ما صار اليه من استحباب الاتيان بالباقي رجاء لتحصيل الواجب الواقعي بان التشريع المحرم انما هو ادخال ما لم
يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل ثم امكن اثبات الرجحان المعتبر
في العبادة فيه بان في الواجب الواقعي مصلحة خاصة ففي فعل الباقي رجاء لتحصيل تلك المصلحة ورفع لاحتمال فوتها قربة بما يتناول قوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات ويشمله قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا الباب اعادة الفضلاء عباداتهم بعد ازدياد معرفتهم
بمسائل العبادات وحكى مقالة الشهيد في كري في مثله اعادة العبادة بما اورد فيها من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد الحكاية وللنظر في اكثر ادلته نفيا
مجال واسع الآن ما ذكره الشهيد مع ما ثبت من التسامح في ادلة السنن يكفي في استحباب الاحتياط مضافا الى قوله ع اخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت هذا محصل كلامه والجواب اما عن الاول فبان الاتيان بالثلث ليس لتحصيل اليقين بالاتيان بالصلوة الواقعية بل لتحصيل اليقين
بالاتيان بما ثبت من الادلة الشرعية انها الصلوة الواقعية فلا يضر فوات ما ثبت فيها انه لا يعتبر فيها كالجهر والاخفات في الرباعية المشتبهة
وان لم يقطع بها كما لا يضر فوات مثل ذلك في صورة عدم الاشتباه وقد عرفت الحال في قصد التعيين واما ما اورده على ترجيح الموافقة للعدد من

من ان الكلام في قضاء الفائتة لانه بدل القضاء فمدفوع بان ترجيح الموافقة من جهة الاقربية لايلزم ان يكون النظر الى بدليتها عن القضاء بل النظر
الى بدليتها عن الفائتة فلا يخرج عن محل الفرض وتشمله ادلة القضاء وكما ان مغايرة القضاء في صورة عدم الاشتباه مع الفائتة في مثل الوقت مما لا
محيص عنه كذلك مغايرتها لها في صورة الاشتباه في قصد التعيين مما لا محيص عنه فاذا جاز بدلية القضاء مع تحقق المغايرة الاولى جاز تحققها مع
تحقق الثانية ايضا واما ما ذكره من انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس ففيه ان قاعدة الاحتياط انما تقتضي التكرير على وجه يتحقق معه العلم باتيان
الفائتة وهو يتم هنا بفعل ثلث صلوات لدلالة النص في المقام على سقوط حكم الجهر والاخفات في الرباعيات وتعيين نوعها على تقدير اشتراطه في صورة
عدم الاشتباه نعم لولا النص على ذلك لتوجه القول بوجوب الاربع بل الخمس بل لو اشترطنا تعيين النوع ولم يقم دليل على سقوطه هنا مع امكان ان يق
لا يشترط تعيين نوع العدد الثنائي مع تعينه في الواقع لاتيانه حال الاشتباه فيكفي فيه ما في الذمة وانه يسقط وجوب الجهر والاخفات مع
الجهل وان كان الجهل موضوعيا فيكون الاكتفاء بالثلث على القاعدة واما تفريع ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام
على ما بنى الاصحاب فضعفه ظ فان الفرق بين المقامين بين وتوضيح المقام وتحقيقه انه قد يجهل الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية كالعبادات
المجعولة فتارة من جهة تعارض الاخبار المعتبرة بعد تكافؤها في المرجحات المقررة ولا اشكال ح في التخيير والمرجع من جهة تعارض غيرها من الادلة الاجتهادية
ولو معها مع التكافؤ فيرجح العمل بما يعاضده الاصول الظاهرية من الاصل ثم الاحتياط ومع انتفاء المعاضدة يتعين التخيير دفعا للترجيح من غير
مرجح ومثله الجهل بالحكم من جهة فقد الدليل فيعمل تارة باصل البراءة او الاباحة كما اذا دار الامر بين الوجوب او التحريم النفسيين وبين الاباحة ومرة
بالاحتياط كما اذا دار الامر بين شرطية شيء او وجوبه وعدمها مع العلم بعدم المانعية ويصار اخرى الى التخيير كما اذا دار الامر بين شرطيته ومانعيته لو
نحو في الاخذ باحدهما حيث يتعذر الاحتياط بالتكرير او يعلم عدم وجوبه ولو بقاعدة العسر والحرج وقد يجهل موضوع الحكم وهذا قد يكون من
جهة الجهل بالوضع اما لكلام اللغويين عن بيانه او لتعارض اقوالهم فيه مع التكافؤ وحكمه حكم تعارض غير الاخبار من الادلة وقد يكون من جهة
الجهل بالمصداق فان كان الجهل في تحققه عول فيه على ما يقتضيه الاصل في غير ما استثنى كالبلل الخارج قبل الاستبراء وان كان في تعينه ثبت التكليف
في المحصور فيجب الاجتناب عن الجميع في الحرام المشتبه بغير الواجب والاتيان بالجميع في الواجب المشتبه بغير الحرام وسقط في غير المحصور ولو اشتبه مصداق
الواجب بالمحرم وتعذر التميز رجح جانب الاثم ولو تعارضت الامارات الشرعية في تعيين المصداق كتصادم الايدي والبينات فللتفصيل
الكلام فيه محل اخر اذا عرفت ذلك تبين ان حكم الشك في وجوب الظهر والجمعة والقصر والاتمام الراجع الى الجهل بالحكم مخالف لحكم الشك في
تعيين الفائتة الراجع الى الجهل بالمصداق كما هو محل البحث قال والاصل عدم وجوب التعيين الخ ان اراد به نفي وجوب قصد التعيين فهو مناف
لظاهره لما اورده على القائلين بوجوب الاحتياط من اشتراطه في الامتثال مط وان اراد به نفي تعيين احدهما عليه بالخصوص قبل الاختيار فهو مخالف
للاصل كما عرفت واما دليل ثبوته اخبار التخيير وان اراد ذلك بعد الاختيار ففيه ان التخيير انما هو في الاختيار لا في الفعل فاذا اختار العمل باحد الدليلين
لزمه مقتضاه ولا تخيير بين المدلولين واما من الثاني فان اشكال التشريع يرتفع بحكم العقل بالمطلوبية من جهة توقف تحصيل العلم بالواجب
بفعل الفائتة على فعل غيرها لما حققناه في محله من وجوب مقدمة الواجب اذ لا ريب في كون تحصيل العلم بفعل الواجب واجبا وان كان غيريا اذ
الواجب النفسي بحسب التكليف الظاهري هو ما يعلم انه الواجب النفسي ولو اجمالا لا ما يتوقف وجوده على تحقق العلم ضرورة ان وجوب القيد يتوقف على

وجود قيده

وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لان مقدمة المقدمة مقدمة فيجب بوجوبها وليس العلم مقدمة للاتيان بما هو واجب واقعا لامكانه بدونه
ولا واجبا نفسيا والا لكان تارك كل واجب تاركا للواجبين واما الاعتذار الذي ذكره مما صار اليه من استحباب الاحتياط فلا يجري في المقام لتوقف رجاء
تحصيل المصلحة بفعل الباقي على قصد القربة اليه المحال التشريع فلا يتم قم فاذا انتفى خلوه عن التحريم انتفى وبالجملة هناك امران احدهما ان الاتيان بالفعل رجاء
لتحصيل المصلحة الواقعية جايز خال عن وصمة التشريع والثاني انه كلما كان الفعل كذلك فهو مستحب للوجوه التي ذكرها ونحن نمنع صحة الصغرى بالنسبة الى العبادات
المتوقفة التي لم يثبت رجحانها ثم الاعتذار المذكور لا يختص بالقول بالاستحباب بل يجري على القول بالوجوب ايضا اذ القائل بوجوب الجميع لا يقول بوجوب الاتيان بكل
واحد على انه من الدين واقعا بمعنى انه الواجب النفسي الواقعي بل احتمال كونه هو واما ما احتج به على اثبات الاستحباب فغير واضح اذ على تقدير اعتبار قصد التعيين
في الطاعة واعتباره في العبادة يمتنع تحقق المصلحة الواقعية المترتبة على العبادة عند عدم قصد التعيين اللازم في صورة الاشتباه فكيف يثبت
الاستحباب باعتبار تحصيلها مع انها لو حصلت بدونه لكان قضية الاصل وجوب الاتيان بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب الان يكون مبنى ذلك على احتمال عدم
اعتبار قصد التعيين مع استظهار خلافه لكن يشكل بانه ان اريد بالاتيان بالباقي تحصيل تلك المصلحة فظ انه لا يستلزمها لجواز حصولها بالاول وان اريد
به تحصيل العلم او الظن بحصولها فهو لا يتم مع استظهار اعتبار قصد التعيين واما الاحتجاج بالاية فضعفه واضح لان معنى الحسنة ما كانت حسنة بالفعل لا ما كان
من شانه ان يكون حسنة وان اعتبر به ما صيره سيئة بالفعل فلا يتناول الاتيان بالواجب الواقعي بعد صيرورته بحسب الظ حراما لتشريعا بسبب النية وطرو
الاشتباه وبالجملة شمول الاية لفعل الواجب الواقعي يتوقف على ثبوت رجحانه في الظ فاذا توقف ثبوت رجحانه في الظ على شمول الاية له كما هو قضية الاستدلال
بها كان دورا مع ان تحقق الواجب الواقعي في فعل الباقي مبني على مجرد الاحتمال والحكم اللاحق في الاية بعنوان الحسنة انما يثبت في الظ لحوقه لما علم اندراجه
فيها لا لما احتمل فيها الاندراج ومثله الاحتجاج بالرواية فان كون الاتيان بالباقي مما لا يرتاب فيه في محل المنع بناء على اعتبار قصد التعيين واما ما ذكره من
مسئلة اعادة ما حكم شرعا بصحته فتحقيق الكلام فيه ان الاحتياط كما قد يجب وله موارد عديدة كذلك قد يستحب وله ايضا موارد عديدة منها ان يشتبه المندوب
بالمباح فيستحب الاتيان بهما عند تعذر التعيين او تعسره تحصيلا للعلم المندوب بالاتيان كما مر في الواجب ولو تيسر التعيين فان لم يكن الفعل من
العبادات المجعولة لم يبعد جواز الاتيان بهما قصدا الى حصول الامتثال بفعل ما هو مندوب منهما اذ لا دليل على اشتراط التعيين المطلوب في الامتثال فيقع
كل منهما على وجهه والا اتجه المنع ثم العبرة في صورة الحكم بالاستحباب باشتباه فرد نوع من المندوب بالمباح مع تعذر تحصيل فرد اخر منه سالم عن
الاشتباه به او بثبوت الاستحباب التعييني في الجمع والا اتجه المنع بالعمل ومثله الكلام في الواجب ولو اشتبه احد فردي المطلوب التخييري بغير المطلوب ولم يكن
الاخر تعين ان كان عبادة ومنها الاتيان بما يحتمل وجوبه عند عدم احتمال التحريم مع دلالة دليل معتبر ولو في الظاهر على عدم الوجوب سواء احتمل
وجوبه مستقلا كغسل الجمعة او في ضمن واجب كقراءة السورة وجلسة الاستراحة عند من يرجح عدم وجوبها فيستحب الاتيان بها من جهة الاحتياط
تحصيلا ليقين البراءة من جهتها ومنها ترك ما يحتمل تحريمه عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم التحريم كالدخول في السوم المومن
ومنها الجمع في موارد التخيير لتعارض الادلة حيث يمكن كالجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام ومنها اعادة ما يحتمل عدم حصول البراءة بفعله مع
قيام دليل معتبر على حصولها به كاعادة من تعمد ترك السورة او جلسة الاستراحة في صلوته لها مع قراءة السورة او فعل الجلسة بناء على عدم وجوبها
ولا يعتبر في استحباب الاعادة اشتمال المعاد على جميع ما يحتمل اعتباره في الصحة بل يكفي الصحة الظاهرية مع اشتماله على ما قصد تداركه فلو ترك السورة وجلسة

الاستراحة معادة صلوته استحب الاعادة بها معها ومع احدهما وان كان الاول افضل ولو اعادها تارة مع احدهما وثانيا مع الاخرى وثالثا معهما كان
ايضا سائغا الا ان يستشكل ذلك بما ورد من انه لا اعادة في اعادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان الحمل على نفي الوجوب وبالجملة
فالمعتبر في الاستحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل المعاد عن نوع الخلل الاجمالي الذي اشتمل عليه ولا فلو تساويا لم يعقل الاحتياط كما لو انعكس الامر
وعلى هذا فقد يتطرق الاشكال الى الاحتياط عن الميت باعادة صلوته مع الوصية وبدونها مع عدم العلم بجهة الاحتياط التي حافظ عليها في الاعادة
والزام النائب بمراعات جميع جوانب الاحتياط فيها مع ما فيه من الضيق مما لا يساعد عليه العمل المعروف ويمكن التفصي عنه بان الموصي انما يوصي
بالقضاء الصحيح الواقعي فيصح وصيته لما عنده فيما اتى به من احتمال عدم مصادفته الواقع والنائب يأتي بما يعتقد انه الصحيح الواقعي فيصح عمله عنه
هذا ويمكن القول باستحباب الاتيان بالصلوات اليومية عن الميت وان لم يثبت القضاء عليه في ذمته كما يظهر من حكاية صفوان وعلى تقديره اشكال في
الوصية بها مطلقا وفي جواز اعادة الصلوات لفوات بعض مكملاتها اشكال وربما يستأنس للجواز من فحوى ما دل عليه في بعض الموارد كاعادة
المنفرد جماعة والمتيمم عند اصابة الماء الثالث اذا اشتبه الحرام بغير الواجب بحيث يعلم دخوله في جملة محصورة بالبيان الذي سبق والحق عدم جريان
اصل البرائة هنا ايضا بل يجب التجنب عن الجميع دفعا لخوف الضرر المترتب على فعل البعض المحتمل كونه هو المحرم فان قضية عموم النهي ثبوت التحريم حال
الاشتباه ايضا فيترتب عليه اثاره على تقدير مصادفته ولبعض المتأخرين في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يزيد على قدر الحرام فلو اشتبه ثوب مملوك
بثوب مغصوب جاز استعمال احدهما مع التجنب عن الاخر ولو تعددت الثياب وكان احدها مغصوبا جاز استعمال الجميع ما عدا واحدا منها
ولو تعددت الثوب المغصوب وجب ترك ما يساويها واستعمال الباقي وربما تعدى بعضهم فاجاز استعمال الجميع لا على وجه الجمع واحتجوا على الجواز
بالمفصل بصورة عدم الحرام الا المحرم الخصم فيه بالمنع وبعموم قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فانه بعمومه يتناول
المقام وبان القدر الثابت حرمته تناول ما علم حرمته دون ما لم يعلم فقضية الاصل فيه الاباحة واحتج الاولون على وجوب ابقاء ما يساوي الحرام
بان ارتكابه يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام فيحرم مقدمته لان مقدمة الحرام حرام وبان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية ما هو حرام قطعا وهو
باطل فتعين الاقتصار بحلية ما لا يقطع معه بفعل الحرام والجواب عن حجة الجواز اما عن الوجه الاول فبيان الفرق بين المقامين بلزوم العسر
والحرج في التجنب عن غير المحصور فيكون منفيا بما دل على نفيهما عن الشريعة السمحة بخلاف المحصور فيبقى على حكم الاصل واما ما اورده بعض المعاصرين
بان العسر والحرج قد لا يتحققان في غير المحصور كما اذا لم يكن هناك ما يوجب استعمال البعض وقد يتحققان في المحصور ايضا كما اذا اضطر الى استعمال
البعض منه مع انهما انما يقتضيان رفع الاثم دون غيره كالنجاسة ولهذا اذا اضطر الى اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بان
العسر والحرج انما يقتضيان رفع الحكم الذي يترتبان عليه على قدر ترتبهما عليه ففي غير المحصور لما كان ترتبهما على وجوب الاجتناب عنه وما في حكمه
كوجوب الاجتناب عنه وما في حكمه كوجوب الاجتناب عن ملاقيه ثانيا على الاطلاق حتى بالنسبة الى ما يزيد منه على قدر الضرورة لو فرض ترتبهما
على تقدير تجدد رفع المنع بالدفاع عما ايضا لعموم مورده وابتلاء عامة الناس به في غالب الاحوال او اغلبها لزم ارتفاعه على الاطلاق بخلاف المحصور
لندرة الاضطرار اليه وعلى تقدير حصوله فدوران رفع المنع فيه مدار رفع العسر والحرج لا يوجب عسرا ولا حرجا ولهذا جاز ثبوت حكمه ويؤيده فحوى
بعض الاخبار التي تضمنت الاستشهاد بذلك ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم حرمة او نجاسة او غيرهما والى هذا نظر احتجاج بعض الاصحاب

بذلك على طهارة

بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الاخبار الدالة على نجاستها واعتذار المعاصر المذكور عنه بانه تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح غير واضح
لان ما لا يصلح للتأسيس والدفع في مثل المقام يصلح للرفع ايضا لكن سلمنا ان المقام من باب الدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم العسر والحرج عموم الادلة الدالة على التحريم
بصورة الاشتباه بغير المحصور فلا يجب التجنب لما عرفت من ان مبنى وجوبه على فعلية التحريم المستتبع لخوف الضرر على تقدير ارتكاب البعض فاذا رفعنا
عموم التحريم ارتفع الخوف وسقط اعتبار الوجوب واما عن الثاني فبحمل الرواية على صورة الاشتباه بغير المحصور او على صورة قيام امارة شرعية على الحلية
كيد المسلم وفعله وربما يؤيد الثاني في ذيل رواية اخرى كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ويكون مثل الثوب عليك قد
اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر وامرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التشبيه يفيد وان لم يقتض التخصيص المذكور الا انه في المقام بقرينة الحمل يقتضي اختصاص الحكم المذكور قبله بنظائره التي
يتضح فيها وجه المشابهة فيخرج عنها محل البحث ومثل هذا التخصيص وان لم يستلزم تخصيص العام الوارد في مقام اخر لكنه يوجب الريب في عمومه كما لا يخفى مع
اعتضاده بالشهرة العظيمة ان لم يكن اجماعا وبالاحتياط المستفاد من العقل والنقل لو لم يتحقق قضيته ما ذكروه عدم الفرق بين صورة امكان
تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة مما يعرف من ضرورة دين الاسلام بل وضرورة ساير الاديان اذ فتح هذا الباب
مما يؤدي الى رفع العصمة من الاموال والفروج والدماء اما على القول الاول فلو تعدد الفاعل او كثر صور الاشتباه الى ان صادف المحرم فيجوز
لجماعة اجتمعوا على ارغفة مغصوبة اذا وضعوا بينها رغيفا مباحا على وجه حصل الاشتباه بينه وبينها ولو لعارض كالظلمة ان يتناول كل واحد منهم رغيفا
او دراهم مغصوبة ووضعوا فيها درهما مباحا ان يتصرف كل واحد منهم في درهم وفيما لو صادفوا امرأة واشتبه كل واحد منهم كونها زوجته او اجنبية ان
يحل لهم وطيها على التعاقب مع تخلل العدة ان كانت ذات عدة وبدونه ولو بطريق الاجتماع بقدر الامكان وان حرم عليها تمكين نفسها لغير واحد
منهم مع تمكنها وعلى هذا فلو عقد اثنان على امرأتين واشتبهت احديهما بالاخرى جاز لهما ان يختار واحدة ويستمتعا بها حتى بالوطي مع تخلل العدة حيث
يجب وليس لاحدهما منع الاخر وفيما لو صادفوا جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لعارض ان يجوز لكل واحد ان يباشر قتل واحد وكذا
لو اراد وطي اجنبية جاز له ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم يأتي احديهما فان صادفها والا كرر ذلك الى ان يصادفها وشمله الكلام في المال والنفس
واما على القول الثاني فيلزم من ذلك مطلقا فيجوز ان كان له زوجة في دار وبلدان يطأ كل امرأة يصادفها فيها ما لم يعلم انها غيرها ولمن فقد مالا ان يأخذ كل مال
يجده مما يحتمل ان يكون ماله ما لم يقم امارة شرعية على خلافه وان يحل لواحد قتل جماعة بمجرد وجود شخص مباح الدم منهم واما الفرق في ذلك بين الاموال
والفروج والدماء كما وقع في البعض فناشئ عن قصور النظر وقلة التدرب فان الشارع كما يريد حفظ دماء المسلمين كذلك يريد حفظ اعراضهم واموالهم وان
الحكم في البعض اكد فان ذلك لا يصلح فارقا لتحقق مثله في الاموال ايضا وبالجملة ففساد ذلك اجلى من ان يحتاج الى بيان الا ان فساد البعض فرد عنه ربما
يشتمل على نوع خفاء في بادي النظر ومنه سرى الوهم واما عن الثالث فبما سبق تحقيقه من كون الحجة على القول المختار ولا نطيل باعادته واما حجتهم على وجوب ابقاء
ما يساوي الحرام ففسادها في غاية الوضوح لان ما ذكروه اولا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل ولو تم ذلك لحرم على
من نسي معاصيه ان يراجع ما يفيده تذكرها وتحصيل ذلك بالعلم الابتدائي مجازفة بينة على انه ان اراد بالحرام الحرام الواقعي فتحصيل العلم به بعد وقوعه
على وجه لا ينافي حليته في الظاهر وحين الوقوع مما لا غبار عليه كما لو اشترى احد مالا وتصرف فيه ثم بعد ذلك تفحص فعلم بكونه مغصوبا فانه لا يكون عاصيا بذلك

وان علم او ظن حصول الفحص باداء الى العلم بالغصبية وان اريد به الحرام الظاهري فتم اذ الغرض توقف العلم بحرمته في الظاهر على العلم بالتعيين وهو منتفي حال الاشتباه واما منع المقدمة الثانية اعني حرمة مقدمة الحرام فغير سديد لان المقدمة اذا كانت سببا كما في المقام حرمت بحرمة مسببها على ما مر تحقيقه سابقا وما ذكره ثانيا من ان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية الحرام مدفوع بان الحاكم بحلية الاكل لا يحكم بحليته مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم الحكم بحلية الحرام الا ان القول الاخر شاركه في هذه المفسدة فان قولهم بحلية كل واحد على البدلية حكم بحلية الحرام ايضا لان من جملة تلك الاحاد ما هو حرام قطعا فان اعتذر بان الجهالة بقيد حليته في الظاهر توجه الاعتذار به على القول الاخر ايضا والفرق تحكم بين فان قلت جواز فعل الجميع يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على جائز فيكون جائزا لا محالة لكن العزم على فعل الجميع غير جائز لانه عزم على فعل المحرم ولو في ضمن الجميع مع مصادفة فعله فيكون حراما قلت العزم على الجميع على الوجه المذكور عزم على الحلال وانه رمية الواقعية في البعض شائبة لا اثر لها في الظاهر بناء على ما مر على ان ارتكاب الجميع لا يتوقف على العزم على الجميع ابتداء لجواز حدوث العزم على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض المساوي للحرام واعلم انه حكي عن بعض الاصحاب انه تخلص في الشبهة المحصورة بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل ولورود الامر بها في بعض الموارد كشاة المنزو عليها المشتبهة بغيرها في قطيع من الغنم والجواب ان عمومات القرعة موهونة باعراض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر مواردها فهي لذلك شبيهة بالمجملات لا يجوز التعويل عليها الا حيث يساعدها امارة ترفع الوهن المذكور عنها فلا سبيل في جعلها اصلا او قاعدة واعتبارها في بعض الموارد لا يوجب التعدي لبطلان القياس عندنا الثالث ان تشتبه الواجب او الحرام بغيرهما بحيث يتعذر التحرز ولا يعلم دخوله في محصور عرفا وعادة ولا ريب في سقوطه لادائه الى العسر والحرج مع مساعدة اطلاق الخطاب او عمومه على شموله لمثل تلك الصورة وقد مر التنبيه على ذلك الرابع ان تشتبه الواجب بالحرام مع الاكتفاء والمراد به الحرام لا من جهة التشريع ولا ريب في مع امكان التميز ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية يتعين التميز ومع تعذره يتعين تغليب جانب الاهم كما لو اشتبهت اجنبية بزوجته التي تستحق الوطي او المضاجعة فيجب التجنب عنها ولو تساويا تخير وكذا لو شك في المساوات لامتناع الترجيح من غير مرجح **تذنيب** في ما يتعلق ببعض المقامات المذكورة مسئلة الخنثى المشكل بالنسبة الى الاحكام المختصة بالرجال والنساء يمكن القول بوجوب الاحتياط عليه في الجميع لعلمه بانه مكلف اما باحكام الرجال او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانه مكلف باحدهما فيجب عليه تحصيل اليقين بالبرائة بالاحتياط واما احكامه الراجعة الى غيره فيجوز التمسك في حقه بالاصل فيجوز للاجانب النظر اليه ولمسه بغير شهوة ولا يجوز قتله في الحد ومضافا الى ما دل على درئها بالشبهة ويحكم ببقاء ملكه لمن ينعتق عليه على تقدير كونه ذكرا وبقائه على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونه انثى وان لزمه بالنسبة الى الاحكام الراجعة اليه الاحتياط فلا يجوز له الاستخدام المملوك في الفرض الاول وان لزمه الانفاق عليه ونحو ذلك ولا يحكم بنشر الحرمة بالرضاع بينه وبين منكوحة بشبهة وفي الحاق ولده به سواء ولده او ولد له اشكال وقضية الاصل العدم وينبغي ان يستثني من الحكم الاول كل حكم يتعذر فيه الجاهل كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم فيقطع بالبرائة بدون الاحتياط وهذا هو السر في التزام الشهيد ره له في كري بوجوب الاحتياط في مسئلة الستر ولبس الحرير ومصيره الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر في كلامه ولو قصرنا وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اذا اتحد نوع الشبهة كما سنشير اليه في مبحث الاستصحاب اتجه في المقام التفصيل في ذلك فيجري اصل البرائة في حقه بالنسبة الى جملة من الموارد دون اخرى

فمن القسم

فمن القسم الاول عدم وجوب الجهاد عليه وعدم لحوق حكم الدماء الثلثة للدم الخارج منه وان كان بالصفات المعتبرة ان لم نجعل ذلك علامة للحاقه بالانثى وجواز اسماع صوته الاجانب ولو في الصلوة بناء على منعه في المرأة لان فسادها به مقصور على صورة العلم ولهذا لو اجهرت المرأة حيث ترى عدم الاجنبي فانكشف الخلاف لا يبطل صلوتها نعم لو اجهر الخنثى فيما يجب على الرجل الاخفات به اتجه البطلان لعلمه بالاخلال باحد الشرطين وهذا من القسم الاتي ويجوز له لبس الحرير والذهب في غير الصلوة للشك في ذكوريته التي هي سبب المنع ومن القسم الثاني وجوب الستر في الصلوة كالمرأة لتحصيل اليقين بالبرائة وكذا تركه لبس الحرير والذهب فيها وجمعه بين احرامي الرجل والمرأة وتحريم الرجال والنساء عليه نكاحا عملا باصالة التحريم الثابت قبل الموجب ويحرم عليه النظر الى الرجال والنساء في غير ما استثني عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه ان يستر عورتيه ويحرم النظر اليهما على الناظر عملا بالقاعدة المذكورة ولا يبعد ان يحكم بجنابة الرجل بوطيه والمرأة بوطيها اياه ولا بجنابة الا بحصول احد الامرين لها اذ الانزال مع احتمال الحكم بها لصدق الاسم لكن لا يثبت للبلل الخارج منه بعد البول او الانزال ما يثبت للرجال وفي نجاسته ما استنجائه عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخرجين اشكال وقضية الاصل عدم الحكم بها وان لم يحكم بالطهارة ايضا مع تحققه بالنسبة الى المخرج الاخر كما في المشتبهين

اصل العدم عند القوم

فصل

ومن الادلة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل وقد عرفت ان مورده اعم من مورد اصل البرائة من وجه لجريانه في نفي الاحكام التكليفية وعدم جريانه في الموارد الجزئية التي لا يجري فيها اصل البرائة وهذا الاصل معروف بينهم متداول ذكره في الكتب الفقهية وقد عرفت ان ظ المحقق في المعتبر تخصيصه بصورة العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون مراده بالعلم ما يتناول الظن المستند الى الفحص والتتبع عن العلم الشرعي ظاهرا في المذهب المختار اذ لا نقول بحجيته بدون ذلك كنظائره في ساير الادلة ويحتمل في كلامه غير ذلك كما نبهنا عليه سابقا ثم اقسام هذا الاصل كاقسام اصالة البرائة وموارد حجيته كموارد حجيتها ويدل على حجيته اما بالنسبة الى نفي الحكم التكليفي فما دل على حجية اصل البرائة من العقل والنقل واما بالنسبة الى نفي الحكم الوضعي فما مر في الاول كالاستصحاب واليه ينظر ذكر المحقق له في اقسام الاستصحاب كما مر نقله لان الحكم المحتمل ثبوته من الامور الحادثة فيستصحب عدمه السابق واعلم ان اصل العدم المستفاد من هذا الدليل وان جرى في نفي ما يحتمل اعتباره شطرا او شرطا في موارده التي ثبتت لها احكام تكليفية او وضعية كالعبادات والمعاملات الا انه لا يصلح لتعيين الماهية واثبات كونها هي المجردة عن ذلك الجزء او ذلك الشرط كما مر في اصل البرائة فان استصحاب عدم اعتبار الشارع اياه باحد الوجهين لا يقتضي كون المعتبر في ثبوت الحكم عنده هو المجرد عنه الا بواسطة مقدمة عادية هي العلم باعتبار الشارع في تلك الواقعة حكما معينا فيكون من الاستصحاب المثبت الذي لا نقول بحجيته والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب وهي العمدة في اثبات حجيته في نظاير المقام هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات احكامه الشرعية المترتبة عليه خاصة وكون الواجب مثلا هو الجملة المعلومة ليس من الاحكام الشرعية المترتبة على عدم اعتبار الشارع الامر المشكوك فيه بل من لوازمه العقلية بعد ثبوت وجوب الواجب والسر في ذلك الاخبار على ذلك ان نسبة اليقين الى اليقين بثبوت مورد الاستصحاب كنسبته الى اليقين بعدم حدوث ما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها فيتناول اللفظ لاحدهما كتناوله للاخر وقضية ذلك جريان الاستصحاب في كل منهما من غير تحكيم لاحدهما على الاخر لكن يستفاد من مورد تلك الاخبار وما فيها كما ياتي تحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي اولا على استصحاب عدم ذلك الحكم فيقتصر عليه ويبقى التحكيم في غير ذلك بلا دليل وسياتي لهذا مزيد بيان في ذيل مبحث الاستصحاب الثالث عموم ما دل على انه رفع عن هذه الامة ما لا يعلمون وان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم

غير ذلك من الاخبار التي مرّ ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما يقتضيه وضع اللفظ من غير دليل وقيام الدليل في بعض الاحكام الوضعية على عدم اشتراطه
بالعلم لا ينافي تعميمها الى الموارد التي لا دليل فيها على ذلك ثم دائرة اصل العدم بحسب هذا الدليل اعني الاخبار اوسع من دائرته بحسب الدليل السابق ولجريانه
بمقتضى هذا الدليل في مطلق الاحكام الوضعية حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه
من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه احكام الشرعية عملا بظاهر الاطلاق السالم عما يقتضي صرفه عنه اذ الوجه الذي قررناه في منع اطلاق
الاطلاق في اخبار الاستصحاب غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار ولولا ذلك لالتزمنا بالاطلاق هناك ايضا فاتضح مما قررناه ان الاصل المثبت بالمعنى
المذكور ان كان استصحابا لم يعتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبرا هذا التحقيق مما ادّى اليه نظري سابقا والذي ادّى اليه نظري
لاحقا فساد هذا الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع والرفع وما في معناها انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعها فيدل على رفع الوجوب والتحريم
الفعليين في حق الجاهل خاصة دون غيرهما وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه الى حكم الوضع مع بعده عن مساق الرواية لما تقرر عند الاصحاب من
ان احكام الوضع لا تدور مدار العلم بل ولا العقل والبلوغ ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب احكامها الوضعية كالحدث بانواعه و
الطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة باقسامها المقررة والضمان بانواعه والخيارات والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى
على الصغير والمجنون والجاهل والغافل الا فيما شذ وندر وبالجملة فالذي يظهر اتفاقهم على ان الاصل في احكام الوضع عمومها للعالم وغيره اذ الخروج
عن هذا الاصل في بعض الموارد النادرة انما هو لدلالة الدليل عليه بالخصوص ثم يؤكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما في معناها
بالنسبة الى ما تشك في الصلاة فيه بذلك بان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط المشكوك فيهما الى عدم وضع المركب من ذلك الجزء والمشروط
بذلك الشرط فان عدم جزئية الجزء في معنى عدم كلية الكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان اصل العدم بالنسبة الى المركب والمشروط
لان اصالة عدم وضع الاكثر في مرتبة اصالة عدم وضع الاقل واصالة عدم وضع المقيد في مرتبة اصالة عدم وضع المطلق يتعارضهما العلم
الاجمالي بوضع احدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار وكذا ما يرجع الى ما يغايره الا بمجرد المفهوم سلمنا مغايرتهما لغير المفهوم لكن لا خفاء في
ان الجزئية والشرطية لا يستدعيان وضعا مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران عقليان متفرعان على وضع الكل والمشروط و
عدمهما من الحكم الشرعي مبني على مراعاة هذا الاعتبار والا قلنا عند التحقيق منه فلا ينصرف الوضع والرفع في الاخبار اليهما سلمنا لكن لا ريب
في ان الجزئية والشرطية كما ينتزعان من اعتبار الجزء والكل والشرط مع المشروط كذلك ينتزع عدمهما من عدم اعتباره مما ليكون عدمهما ايضا
حكما وضعيا كثبوتهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الاصل
بالنسبة الى احدهما لا على التعيين ويسقط الاستدلال باخبار الرفع والوضع وما في معناهما بقي الاحتجاج برواية من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وتوجه
القدح الى دلالته بان الظاهر مما علم ما علم من المطلوبات النفسية دون الغيرية والاتيان بما علم من اجزاء العبادة وشرائطها ليس اتيانا بما علم انه
مطلوب نفسي فلا يندرج في عموم الرواية سلمنا لكن معنى ما علم ما علم مطلوبيته لا ما علم جزئيته واشتراطيته ولا ريب في العلم بمطلوبية الجزء والشرط المشكوك
فيهما من باب المقدمة فلا يندرجان في عموم ما لم يعلم فاتضح مما حققنا لنا ان المستند على حجية اصل العدم في احكام الوضع منحصر في الاستصحاب وقد
بينا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة الى الجزئية والشرطية فالتحقيق اذن هو القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث لا يقوم دليل على نفيهما واما اصالة

عدم الزيادة

عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر فيرجع الى مسئلة اصل العدم ويرجع في موارد التكليف الى اصل البراءة ايضا واما اصالة عدم تقدم
الحادث فيرجع الى استصحاب العدم في الزمن الذي يشك في حدوثه فيه والى هذا يرجع الى اصالة تاخر الحادث ثم هذه الاصول انما تعتبر في الاحكام
الشرعية بالنسبة الى المجتهد الذي لم يعثر بما دل على الخلاف بعد الفحص المعتبر ولا يعتبر فيها غير ذلك واما بالنسبة الى الموضوعات العادية فهي معتبرة فيها في حق الجميع
وان توقف اعتبار المقلد لها على الرجوع الى فتوى المجتهد واشترط بعضهم في حجيته امور اخر الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى وينبغي
ان يريد بالحكم المخالف للاصل وذلك كان يثبت بالاصل عدم وجوب الاجتناب عن احد المشتبهين او عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية
حيثما يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة فان اعمال الاصول الثلثة في هذه الموارد يوجب اثبات حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الاخر او الملاقي او
النجاسة الثاني ان لا يتضرر باعماله مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته فان اعمال اصل
البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وفي عموم قوله لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر
غير منفي فلا علم ح ولا ظن بان القاعدة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم
انه مجرد التعذير او الضمان او هما معا فينبغي تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح وللمفتي الكف عن تعيين الحكم اذ جواز التمسك باصل البراءة في مثل هذه الصورة
غير معلوم فيشملها عموم قوله ع اذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه الى اخر الحديث ثم اورد على نفسه بان الرواية كما تدل على المنع من الحكم في صورة الضرر
كذلك تدل عليه في غيرها واجاب بانه في صورة عدم الضرر يلزم تكليف الغافل وهو قبيح ويدل عليه مثل قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم بخلاف
صورة الضرر اذ كون التكليف ح تكليف الغافل غير معلوم لعلم الضار بصيرورته سببا لاتلاف مال محترم واشتغال ذمته في الجملة مما هو مركوز في الطباع
الثالث ان لا يكون جزء عبادة مركبة بل كل نص بين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما عداها فيكون عدم جزئية المختلف فيه منصوصا لا
معلوما بالاصل اقول اما الشرط الاول فهو على اطلاقه غير مستقيم بل الوجه فيه ان يفصل بين ما اذا كان احدهما واردا على الاخر وبين غيره فيسلم ما ذكره في القسم
الثاني دون القسم الاول اذ يتعين فيه تحكيم الوارد وضابطه ان يكون حكم احدهما شرعا رافعا للاخر من غير توسط امر عقلي او عادي دون العكس كالوجد
بعد دخول الوقت ماء يستصحب الطهارة فان قضيته عدم وجوب الاجتناب عنه وجوب الطهارة به بل وجوب الصلوة ايضا اذا فرض تعذر طهور غيره والاشكال فيه
وكذا لو ملك مالا كثيرا وشك في كونه مديونا بدين يستغرقه فان اصالة برائته من الدين يثبت عليه الاحكام التكليفية المتعلقة بالمال من وجوب الحج و
الانفاق على من يجب عليه نفقته وقد مر التنبيه على وجه ذلك مضافا الى ما سيأتي واما ذكره من مثال المشتبهين فمن القسم الثاني اذ ليس قضية احد الاصلين
فيه اثبات وجوب الاجتناب عن الاخر الا بواسطة امر غير شرعي وهو تعيين ملاقات النجاسة اياه فلا سبيل الى اثباته بالاصل ليتفرع عليه حكمه الشرعي بل لا سبيل
الى التمسك بشيء منهما بعد العلم بارتفاع احدهما كما ياتي ومما ذكرنا يتضح الحال في المثالين الاخيرين ايضا فان الماء المشكوك في كريته قد يكون معلوم الكرية
بحسب الزمن المتقدم على الشك ويكون الشك في نقصان شيء منه او نقصان ما يزيد على القدر المعلوم زيادته على الكر وان علم بنقصان ذلك المقدار وح
فلا اشكال في اعتبار اصالة بقاء الكرية وتحكيمه على سائر الاصول وقد يكون معلوم عدم كريته بحسب الزمن المتقدم على الشك ويكون الشك من جهة احتمال
الزيادة ولا اشكال هنا ايضا في تحكيم اصالة عدم الكرية على اصالة عدم النجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كما عرفت فيحكم بنجاسته بالملاقات واما اذا
علم بحصول الكرية ووقوع النجاسة وشك في المتقدم فهنا قد يكون تاريخ احدهما معلوما دون الاخر فيحكم باصالة تاخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان

يشك في ثبوته فيه اذ لا علية بين الامرين فيشمل زمن العلم بحصول الآخر فليلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة ولا اشكال في الحكم هنا بالاصل على اصالة عدم النجاسة

وقد يجهل التاريخان بالكلية وحقيقته الاصل في ذلك التقارن ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمن يحتمل عدم وقوعه فيه وهو يقتضي ورود النجاسة على ما هو كر

حال الملاقات فلا ينجس وكذا لو علم عدم الكرية وشك في تقدم النجاسة ومقارنتها لها وأوضح من ذلك ما لو علم بعدم تقدم النجاسة وشك في

مقارنتها وتأخرها او علم بعدم المقارنة وشك في المتاخر منهما لسلامة اصل الطهارة عن المعارض ولا يتوهم ان حقيقته اعتبار التاخر في مجهول التاريخ هنا

يوجب نظير ذلك في مسئلة من علم بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتاخر منها فينبغي ان يحكم فيها بالطهارة مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة مع

مخالفته لظاهر الاصحاب لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم الشرعي المترتب على اصالة التاخر هنا لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه ابتداء

فيصح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان حقيقته اصالة تاخر الطهارة فيها عدم وقوعها في الزمن الذي يشك في وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات

وقوعها في الزمن المتاخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون من الاصول المثبتة الغير المعتبرة كما نبهنا عليه واما الشرط الثاني

ففيه ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا يقضي باثبات التكليف واهمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر وليس من شرط التمسك

بالاصل العلم او الظن بعدم النص مطلقا بل يكفي الظن بانتفاء نص يدل عند العاثر على خلاف حكم الاصل بالصراحة او الظهور فلا يقدح وجود نص لا يدل عليه

باحدى الروايتين ثم لا ريب في ثبوت التعزير في الموارد المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق والترديد بينه وبين الضمان لا وجه له وسقوط حكم الاصل

بالنسبة الى التعزير لقيام دليله لا ينافي اعتباره في نفي الضمان حيث لا دليل عليه اذ ليس احدهما بالآخر وقد عرفت ان ادلة اصل البرائة من العقل و

النقل معلوم الشمول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد مر ان اخبار التوقف لا ينافي ادلة اصل البرائة المفيدة

للبرائة الظاهرية لانها محمولة على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تضرر الغير وعدمه مع تسليم عدم ما يدل

على الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلته للمقامين ودعوى ان اشتغال ذمة الضار مما هو مركوز في الطباع فاسدة لانه ان اراد بها طباع العقلاء

او اهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا عبرة به فلا يصلح وجه المنع اعمال الدليل المعتبر ثم

لا يذهب عليك ان تقييده بعدم التضرر بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان له ولغيره ولعله تمثيل واما الشرط الثالث فمتجه كما عرفت لكن لا وجه

لتخصيصه لاشتراطه بالجزء بل يجري في الشرط والمانع ايضا واما الاستدلال به على نفي جزئية ما شك في جزئيته من دلالة النص المبين للاجزاء عليه فغير

مفيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة اليه عند انتفاء الدلالة ولو من جهة العارض كما اشرنا اليه سابقا فصل الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما علم

ثبوته في الزمن السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق فالمراد بالموصولة ما يشمل الامر الثابت بالحس كالرطوبة او بالعقل كالبرائة حال

الصغر او بالشرع كالوجوب والتحريم والصحة والبطلان واخواتها وما يتوهم من ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام الطلبية فكان المقصود عدم حجيته فيها فهو

تخصيص في الحكم لا في العنوان الآن يكون مراده الاستصحاب المعتبر عنده والمراد بمعلومية ثبوته ما يعم معلومية بحسب الظاهر والواقع فان الاحكام

الثابتة بحسب الظاهر قد يستصحب كالاحكام الثابتة بحسب الواقع فيدخل فيه ما قطع ثبوته في زمان ثم شك في ثبوته في ذلك الزمان وان كان المختار عدم حجية

الاستصحاب هنا وذلك لان العلم بالمقطوع به امر معلوم حال الشك من جهة القطع به وان لم يكن في نفسه معلوما فدخوله في الحد باعتبار

الاول دون الاخير واحتمال البقاء احتماله واقعا وظاهرا مع قطع النظر عن وجوه حجية الاستصحاب فلا يرد انه ان اعتبر البقاء بالقياس الى

الواقع

الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه ظاهرا بالامارة المعتبرة فان الاستصحاب لا يطلق عليه عرفا وان اعتبر بالقياس الى الظاهر فهو معلوم لادلة الاستصحاب

ويدخل فيه مشكوك البقاء ومظنونه وموهومه ويخرج مقطوع البقاء وعدمه لخروجه عن مورد الاستصحاب اما في جانب العدم فواضح واما في جانب

البقاء فبثبوته بالتيقن لا بالاستصحاب لاختصاص مورده عقلا ونقلا بصورة عدم العلم بالبقاء لكن يشكل بان هذا انما يتم فيما علم بقائه واقعا فان

ما علم بقائه في الظاهر بغير دليل الاستصحاب قد يستند فيه الى الاستصحاب ايضا وهو متداول بين الفقهاء ودفع هذه الوصمة عن الحد لا يمكن الا من ارتكاب تعسف او

تمحل هذا وبعضهم ابدل الاحتمال بالظن لزعمه ان حجيته من حيث افادته الظن وستسمع ما فيه ثم تفسير الاستصحاب بالابقاء مما لا ينافي البحث عن صحته ولا

لعده من الادلة اما الاول فلان الابقاء عبارة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن صحته الى صحة الحكم المذكور وهو مما لا غبار عليه واما الثاني فلانه مما

يمكن التوصل بصحيح النظر فيه بملاحظة ما يدل على صحته الى معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه ومن هنا يتبين ان الاستصحاب الذي

يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته انما هو الاستصحاب المتوصل الى معرفة الحكم الشرعي وتعميم البحث الى غيره استطرادي مراعاة لعموم الادلة واعلم انه

ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم يثبت بالعقل سواء كان تكليفا كالبرائة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية

عن امارات المفسدة قبل الشرع وتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف او كان وضعيا

سواء تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقا او في خصوص مورد او بنفيه كعدم الزوجية

وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وخص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعني استصحاب حال العقل بالمثال الاول اعني البرائة الاصلية

لا وجه له والى استصحاب حال الشرع والمراد به كل حكم تكليفي او وضعي يثبت بمستند سمعي سواء كان اجماعا ويخص له استصحاب حال الاجماع او غيره كالضرورة

والكتاب والسنة وذلك كاستصحاب وجوب المضي في الصلوة التي تلبس بها المتيمم فصادف الماء في اثنائها والى استصحاب حال اللغة والمراد بها ما يعم العرف

بانواعه كما اذا ثبت للفظ حقيقة في اللغة وشك في زوالها بالنقل والى استصحاب حال الامور العادية كحيوة الغائب ورطوبة الثوب فهذه اقسام

اربعة واما استصحاب حكم الدليل فراجع الى استصحاب حال العقل من عدم حدوث النسخ فيما يحتمل النسخ وعدم ورود المخصص في العام والمقيد

في المطلق وعدم ثبوت القرينة الصارفة فيما يحتمل المجاز ويمكن رد ذلك الى استصحاب حال الشرع ايضا وينقسم باعتبار حال مورده الى استصحاب

ما يكون من شانه البقاء لولا طرو المانع والى ما ليس كذلك فهذان قسمان اذا ضربتهما في الاقسام المتقدمة بلغت ثمانية واذا ضربت فيهما اقسامه الاربعة الحاصلة

له باعتبار اقسام موجب الشك في البقاء اليها كما سياتي التنبيه عليه في اثناء البحث ارتقت الى اثنين وثلثين قسما اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد

اختلفوا في حجية الاستصحاب على ما نقل عنهم الى اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر ودفع قدح العارض فلا يعتبر حكي عن بعض المتاخرين

ورابعها التفصيل بين ما اذا شك في طرو ما علم رافعيته للحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم بطروه ما يحتمل كونه ذلك الرافع فيعتبر وبين

غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل السبزواري في الذخيرة في بيان حكم الكر المسلوب الطلاقة بممازجة المضاف النجس وخامسها التفصيل بين ما ثبت استمراره

الى غاية معينة وشك في حصولها او في صدقها على امر حاصل مع العلم بصدقها على غيره فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر واليه ذهب الفاضل الخوانساري في شرح

الدروس في بحث الاستنجاء بالاحجار وسادسها التفصيل بين النفي والاثبات فاثبت حجيته في النفي ونفيت في الاثبات فذهب اليها اكثر الحنفية

على ما احتمله التفتازاني في بيان ما حكاه العضدي عنهم وسابعها التفصيل بين الحكم الطلبي فلا يجري فيه والوضعي فيجري فيه نقل ذلك عن بعض فما بينهما

التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا اقرب من سابقه اذ لا فرق بينهما الا في الاباحة وغير الحكم حيث الغرض لهما في الاول و
ظاهر الثاني عدم جريانه فيهما ولعلهما متحدان والمغايرة من التسامح في النقل وتاسعها عكس ذلك وعاشرها التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه و
بين الامور الخارجية فلا يجري فيها وهذا القول حكاه بعض المعاصرين عن بعض وحادي عشرها التفصيل بين ما ثبت بغير الاجماع فيجري فيه وبين ما ثبت
به فلا يجري فيه والتحقيق عندي في المقام قول آخر به تمام العدد والميمون وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشيء المعلوم ثبوته بقائه في الوقت
المشكوك بقائه فيه لولا عروض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر الاستصحاب في الاول دون الثاني وقضاء الشيء الثابت بالبقاء قد يكون
بالعادة كحيات الغائب وقد يكون بالشرع فتارة بالنفس كالطهارة الحدثية وما في معناها والطهارة الخبثية والنجاسة وملك العين والزوجية
الدائمة ونظائرها فان المستفاد من ادلتها ان الشارع قد جعل هذه الامور على وجه يدوم ويبقى لولم يمنع من بقائها مانع فيصح التمسك باستصحاب
الطهارة بعد خروج المذي وباستصحاب بقاء الاستباحة بالتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة وباستصحاب الطهارة في ماء البئر الملاقي للنجاسة
وباستصحاب النجاسة في القليل المنفعل اذا كمل كرا وفي الكثير المتغير اذا زال تغيره بنفسه وباستصحاب الملكية السابقة في البيع بدون العقد او
عربية والزوجية في الطلاق بلفظ خلية وبرية وطلقة وكذا في ملك المنفعة بالاجارة والوصية المؤجلة والزوجية في المتعة والتحليل المؤجل
اذا اعتبر الاستمرار في الجميع بالنسبة غير الاجل فان المستفاد من الادلة ان مقتضى هذه الامور بقائها الى اجالها ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك
في وجود المانع كذلك بالنسبة الى الاجل المعين كدخول الليل وهلال الشهر اذا كان الشك في حصوله لكن مورد الاستصحاب انما هو وجود الوقت السابق
دون الحكم المتعلق به وان استتبعه ولا نعني باستصحاب وجود الوقت استصحاب وجود الزمان لانه على ما تقرر في محله من الامور المتصرمة الغير القارة كالحركة
فلا يكون بقاء ما يوجد منه ليمكن استصحابه بل نعني به استصحاب وجود الكيفية المقارنة للزمان الممتدة بجملة منه بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة
عن الزمان الذي يكون فيه الشمس تحت الارض والنهار الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق
احدهما في موضوع كان من مقتضاه البقاء ما لم يمنع منه مانع وهي هنا ميل السماء لها عند بلوغها الافق الى احد الجانبين وكذا الكلام في استصحاب الليل المتقدم
على الفجر وبهذا يتضح الحكم في استصحاب الشهر حيث يتمسك فيه الهلال واما اذا كان الشك في تعيين الاجل فلا يجري فيه الاستصحاب اذ لم يجعل الشارع مقتضى هذه
الامور الاستمرار مطلقا او الى الزمن الابعد بل قضية الاصل عدم الاستحقاق المشكوك فيه فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في الفضاء الاجل
المعين اذا كان ناشئا من جهة الشك في تعيين مبدء العقد كما اذا استاجر دار السنة ثم شك في انقضائها للشك في مبدء الاجارة فانه
وان امكن التمسك باصالة تاخر الحادث في تعيين تاخر زمان العقد في وجه غير مرضي كما ستنبه عليه لكنه ليس من استصحاب وقت الاجارة في شيء
فاتضح مما قررنا ان الاحكام للغياة بغاية زمانية لا تستصحب الى الغاية المتاخرة عند الشك بخلاف ما لو كانت مغياة بغاية غير زمانية فانها تستصحب الى
الغاية المتاخرة عند الشك في السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية المضافة الى غير زمان كيوم مجيء زيد ووقت قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية
لا تعد من الموانع بخلاف الغاية الغير الزمانية وذلك لانا نريد بالمانع هنا ما لولاه لدام الحكم او الامر الثابت وهذا المعنى مما لا يتحقق في الغاية الزمانية
فان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول القائل اكرم زيدا الى يوم الخميس وقوله اكرم زيدا الى ان يفسق فانك تجد ان المفهوم من الثاني كون الفسق مانعا
من وجوب الاكرام وانه لولاه لدام واستمر بخلاف الاول فانه لا يفهم منه ان حضور يوم الخميس مانع من استمرار الحكم وانه لولاه لاستمر ولعل السر في ذلك انه

لايتعقل

لا يتعقل الاستمرار في الزمان بدونه بخلاف الغاية الغير الزمانية فانه مما يمكن ان يعتبر في المعنى بها الاستمرار لولا تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الموقت كغسل الجمعة
حيث اختلفوا في امتداده الى الزوال او الغروب وكنوافل الظهرين حيث اختلفوا في امتدادها الى الاقدام او الى آخر وقت الفضيلة او الاجزاء فلا يصح التمسك
لما عدا القول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الاوامر المجردة عن التقييد بغاية لكنه ليس من باب الاستصحاب وكذا لو كان العمر وشبهه مغيا بغاية
زمانية وشك في تعيين مفهومها كالغروب اذا شك في كونه سقوط القرص او ذهاب الحمرة نعم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في حصول احد الامرين صح
التمسك بالاستصحاب ويتبعه الحكم كما مر واخرى بالاجماع وذلك حيث ينعقد على استمرار شيء وبقائه على تقدير وجوده الى ان يرفعه رافع كوجوب التقليد على العامي
فانهم اجمعوا على ان وظيفته الرجوع الى المجتهد وان ذلك يستدام في حقه ما لم يتمكن من الاستنباط المعتبر شرعا ثم اختلفوا في تعيينه فقيل هو الاجتهاد المطلق وقيل كل
مطلق الاجتهاد فيصح ان يتمسك للاول بالاستصحاب وانتفاء الاجتهاد المعتبر امر وجودي فيستصحب عدمه السابق لثبوت مقتضاه مع الشك لانه لم يتحقق الرافع له
وهو مقتضى الوجوه وكذلك الحال في الفتوى فانهم اجمعوا على حجيتها وجواز التعويل عليها اذا استجمعت الشرائط وانها مستدامة على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا
في ان زوال تذكر المفتي للدليل او موته هل يمنع من ذلك اولا فيصح التمسك للثاني بالاستصحاب واما اذا قام الاجماع على ثبوت حكم في الجملة ولم يقم الدليل على بقائه
الى ان يرفعه رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يجز فيه التمسك بالاستصحاب كحق الشفعة حيث اجمعوا على ثبوته في الجملة واختلفوا في فوريته وعدم فوريته
فلا يتجه التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدل به بعضهم ومثله خيار الغبن والعيب في البيع والسلم ونحوه وقس على ذلك الحكم في نظائره هذا واعلم ان المحقق ره قال
في اصوله اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكي
عن المفيد انه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم باحد الامرين الا بدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا
على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا للحال الاول او يستانف الصلوة بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه
قال بالثاني ثم احتج على ما اختاره بوجوه وذكر حجة المانعين واجاب عنها ثم قال والذي نختاره ان ينظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا
وجب القضاء باستمراره الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل
قضاه
على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد
مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي ثم قال لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل والنظر الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال
فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى فنقول السيقا من كلامه اخيرا
الفرق بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله الشارع مقتضيا لذلك الحكم على وجه الاستمرار ما لم يمنع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني
فيمكن تنزيله على ما اخترناه او لا من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا بيانا لما اجمله اولا لا عدولا عنه وقوله في بيان القسم الاول ان كان يقتضيه مطلقا
معناه ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيرا وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت ومنه يظهر ضعف ما زعمه بعض الافاضل في كلامه
من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم مختصا بالجزء الاول مع ان هذا المعنى ما شذ في نفسه كما سنشير اليه وكذا يظهر منه ضعف ما زعمه صاحب المعالم في
ان والذي نختاره الى آخره من انه رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخير يعني قول المرتضى وذلك لان المرتضى صرح في طي احتجاجه بما حاصله انه

لابدّ من اعتبار الدليل الدالّ على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دلّ على ثبوته في الحالتين حكم به والّا فلا فالمعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها
ويلزمه على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول القائل انت خليّة وبريّة الّا اذا دلّ الدليل على ثبوته بعد ذلك وقد عرفت انّ المحقّق لا يعتبر دلالة الدليل
على ثبوت الحكم بعد ذلك بل يكتفي بدلالة الدليل على كون العقد مقتضيا لدوام الزوجيّة ما لم يمنع منه مانع مع عدم العلم بما نعيّة تلك الالفاظ
فالفرق بين القولين بيّن نعم لو حمل الاطلاق في كلام المحقّق على اطلاقه رجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت ممّا حقّقنا انّه خلاف الظاهر من سياقه
ثمّ المستفاد من بيان المحقّق انّ المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارضه مانع له وهذا في محلّ المنع لانّ
اقتضاء المقتضي شيئا غير مفيد في فعليّته مشروطا بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشكّ في حصوله واما الحاق المقتضي بالدليل في
وجوب العمل به ما لم يثبت المعارض بجامع الاقتضاء فمع امكان الفرق بانّ مقتضى الدليل غالبا نفي وجود المعارض فيجوز ان يكون الاعتماد على
عدم المعارض هناك لذلك بخلاف المقتضي في المقام مدفوع بانّ علّته اجماع ليست منصوصة ولا منقّحة ولا هي في الفرع اولى فيكون مستنبطة محضة
وهي غير معتبرة فكيف كان فلو حمل الدليل في كلام المرتضى على ما يتناول المقتضي للحكم وافق كلام المحقّق فيتّحد القولان الّا انّه بعيد غير مساق كلامه
واعلم انّ ما اختاره المحقّق في الاستصحاب وان كان قريبا الى مقالتنا الّا انّه يفارقه من وجوه الاوّل انّه لم يتعرّض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي فانّما ذكر
التفصيل المذكور في الحكم الشرعي جريا للكلام على مقتضى المقام الثاني انّه يعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا لبقائه ما لم يمنع منه مانع ليصحّ ان يكون
دليلا على البقاء عند الشكّ ونحن انّما اعتبرنا ذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولا لاخبار الباب الثالث انّ ادلّة الاستصحاب عنده مختلفة على حسب
اختلاف اسباب الحكم وقضيّته ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجّة في موارده واما على ما اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عامّ وهي حجّة على
الحكم بالبقاء في موارده الخاصّة الرابع انّه اعتبر في الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقّتا وهذا انّما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشكّ في تعيين
الوقت مفهوما او مصداقا دون غيره ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرناه اذا عرفت هذا فلنا على حجّيّة الاستصحاب في المقام الاوّل ظاهر الاخبار
المعتضدة في بعض مواردها بالاعتبار على ما سيأتي في حجّة المثبتين وعلى عدم حجّيّته في المقام الثاني انّ الاصل المجرّد عن المعارض وقصور الادلّة الدالّة على
حجّيّته عن افادة حجّيّته وستنبّه على ذلك عند ذكرنا حجّة القائلين بالاثبات مطلقا وجوه الاوّل قضاء صريح العقل بقوّة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك
لما استقام النظام ولاختلّ طرق معاش الانام فانّ ارباب الصنايع والاعمال انّما يتعاطونها طلبا للوصول الى فوائدها والبلوغ الى ثمراتها ولا ريب في ابتناء
ذلك على بقائهم وبقاء ما يتوقّف تحصيل الفوائد عليه بل اذا تأمّلت وجدت ذلك امرا مركوزا في جميع النفوس حتّى النفوس الصامتة الا ترى انّ البهايم
عند الحاجة تطلب المواضع التي عهدت فيها مائها ومرعاها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها وماويها فانّها لا تفعل ذلك الّا لما هو مركوز
في ذاتها من البناء على ما شاهدته والتعويل على استمرار ما فارقته ويرد على هذا الوجه اشكالان الاوّل ان تعويلهم على الاستصحاب في تلك الموارد ونظايرها
ليس على نفس الاستصحاب ولا على الظنّ الناشي منه من حيث كونه ناشيا منه بل على الظنّ الناشي من حيث كونه ظنّا مطلقا بدليل دورانه معه وجودا وعدما
فلا يثبت حجّيّة الاستصحاب وجوابه انّ تعويلهم في تلك الموارد على الظنّ من حيث كونه ظنّا مطلقا لا ينافي تعويلهم على الاستصحاب بل يستلزمه من حيث توقّفه
فيها عليه وقد قرّرنا انّ الموصل الى الحجّة حجّة كيف لا وحجّيّة الحجّة نعم يلزم من ذلك ان لا يكون مطلق الاستصحاب هناك حجّة بل المفيد منه للظنّ وهو ممّا لا ندفع لمن
عمّم لاعتبار الظنّ في حجّيّة الاستصحاب فيلزم عليه اخصّيّة الدليل عن المدّعى الثاني ان اعتبار الاستصحاب في الامور العاديّة التي لا يستقيم فيها النظام من دونه

لا يستلزم

لا يستلزم اعتباره في الاحكام الشرعيّة التي ينتظم فيها الاحكام من دونه كمطلق الظنّ فانّه يعتبر في الامور العاديّة بل عليه مبناها غالبا ولا يلزم منه اعتباره
في الاحكام الشرعيّة نعم اعتباره في بعض موضوعات الاحكام ممّا يستقلّ به العقل كحيوة الغائب فيحكم بمضي تصرّفات وكيله ووجوب الانفاق
على عياله من ماله ما لم ينكشف الخلاف الى غير ذلك لاداء اهماله فيما اشبه ذلك الى فساد النظام كما انّه يستقلّ بحجّيّته في بعض الاحكام نفيا واثباتا كاستصحاب
البراءة حيث يشكّ في التكليف واستصحاب الشغل المعلوم حيث يشكّ في البراءة تعويلا على قبح التكليف من دون بيان في الاوّل وعلى وجوب
دفع الضرر المخوف في الثاني واما حجّيّته في ساير الموارد فلا يتمّ عند التحقيق الّا بدلالة الاخبار وعلى هذا فيمكن ان يكون عدّ الاستصحاب من الادلّة
العقليّة نظرا الى ان حجّيّته ولو في بعض موارده مستفادة من العقل الثاني انّ المقتضي للحكم الاوّل ثابت اذ الكلام على التقدير والعارض لا يصلح
للرفع لانّ مرجعه الى احتمال تجدّد ما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيتدافعان ويبقى الحكم سليما عن الرافع وفيه نظر لانّه ان اريد ثبوت
المقتضي مع احتمال تجدّد ما يوجب زوال الحكم تحقّقه مع بصفة الاقتضاء فغير سديد لانّ زوال الحكم يستلزم زوال الاقتضاء فلا يجامع احتمال
زوال الحكم تحقّق الاقتضاء ضرورة انّ الامر النسبي لا يتمّ بدون المنتسبين فلا يمكن العلم بثبوته مع عدم العلم بثبوتهما وان اريد تحقّقه بذاته فغير
مفيد لانّ ذات المقتضي لا يستلزم ثبوت الحكم ما لم يثبت عدم المانع والتقدير كونه احتماليا مع انّه هو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم لانّه
ان اعتبر التعارض بين الاحتمالين من حيث الوجود فلا منافاة بينهما بهذا الاعتبار اصلا ضرورة صحّة اجتماعهما فيه والتعارض فرع التنافي وكذا ان اعتبر
بينهما من حيث الاقتضاء الثابت لكلّ منهما مع قطع النظر عن الآخر كما هو المتداول في موارد اطلاقه اذ لا تنافي ان مقتضى احد الاحتمالين يغاير مقتضى الآخر فضلا
من ان ينافيه بل غاية الامر ان كان في اقتضاء عدم ثبوت الحكم معهما وان اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب في انّهما لا يتحقّقان فكيف يتصوّر بينهما التعارض الذي هو مشروط
بتحقّق المتعارضين ثمّ لا يذهب عليك انّ هذا الدليل لو تمّ لكان اخصّ من المدّعى لانّه انّما يقتضي حجّيّة الاستصحاب حيث تحقّق المقتضي للبقاء ويشكّ في
طروّ الرافع لا مطلقا الثالث انّ الثابت في الزمن السابق ممكن الثبوت في الزمن اللاحق والّا لزم خروجه من الامكان الذاتي الى الامتناع وهو محال فاذا
ثبت امكانه ثبت بقاؤه ما لم يتحقّق مؤثّر لعدمه لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر من غير مؤثّر وحيث انّ التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثّر
كان بقاؤه راجحا على عدمه في نظر المجتهد والاخذ بالراجح واجب وفيه ايضا نظر اما اوّلا فلانّ التعليل المذكور في المقدّمة الاولى ان حمل على ظاهره من انّ ما يمكن
وجوده في وقت فلا بدّ ان يكون وجوده ممكنا في ساير الاوقات فهو في محلّ المنع الا ترى انّ اجزاء الزمان من الممكنات مع انّها ممّا لا يمكن
وجودها سابقا على نفسها ولا لاحقا عنها لامتناع تقدّم الشيء على نفسه او تأخّره عنها فقد خرجت عن الامتناع الى الامكان ومنه الى الامتناع وكذا
الحوادث الزمانيّات اذا اخذت من حيث تقيّدها بالخصوصيّة فانّ الظهر اي صلوته بالامس من حيث كونها حاصلة فيه ومقيّدة به ممّا يمتنع حصوله في اليوم
وان اريد انّ ما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لانّه امتناع غيري فلا ينافي الامكان
الذاتي اذا وان ما يمكن في وقت مخصوص او على كيفيّة مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت او على تلك الكيفيّة ولا بمعنى انّه لا يحكم عليه مأخوذا بتلك الخصوصيّة
الّا بالامكان فهو متّجه الّا انّ التعليل ح لا ينهض باثبات الدعوى كما لا يخفى فالوجه ان يتمسّك عليها بلزوم خلاف الفرض على تقدير بطلانها اذ الكلام
في استصحاب ما يمكن بقاؤه في الوقت الثاني لا ما يمتنع فيه ولعلّ الذي المستدلّ على التمسّك بالتعليل المذكور ما رآه من توقّف دليله على يا مكان
بقاء وجه الممكن المستصحب عقلا ذاهلا عن احالته مطلقا او في خصوص الاعراض وقد يجدد الامتثال نظرا الى انّه لا يجديه صدق البقاء عرفا لانّ الدليل

عقلا فلا يمكن بنائه على امر عرفي وان كان يجدي ذلك من تمسك على حجية الاستصحاب بالسمع وعلى هذا فلا بد له من التمسك بمستند آخر نهض باثبات مقصوده لقصور دليل المذكور عن افادته كما عرفت واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الثابت في الزمن السابق ممكنا في الزمن اللاحق توقف عدمه فيه على اقتضاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقتضاء مؤثر في بقائه على ما هو التحقيق من عدم استغناء الباقي في بقائه عن المؤثر واما ثالثا فلان ارجحية البقاء غير مطردة في موارد المقام اذ كثيرا ما تقوم امارة غير معتبرة على الخلاف فيحصل الشك فيه او الظن بالخلاف مع ان المقصود اثبات حجيته حيث لا دليل على الخلاف مط الآن يقصر الحجية على صورة الظن بالبقاء او يقصد بهذا الدليل اثبات بعض المقصد ولا بأس به مع تعدد الادلة ومساعدة الباقي على الباقي واما رابعا فلانا لا نم وجوب الاخذ بالراجح مط والاستناد فيه الى انسداد باب العلم وانفتاح باب الظن معه مردود بما حققناه من ان قضية انسداد باب العلم انفتاح باب الظن في ادلة الاحكام لا في نفس الاحكام فلا بد من اقامة دليل على رجحان الاخذ بهذا الراجح ولا يكفي الاستناد فيه الى مجرد كونه راجحا الرابع الاخبار الدالة على وجوب الاخذ باليقين السابق عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام على وضوء الى ان قال فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكنه ينقضه بيقين آخر ومنها الصحيح عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحة زرارة قال قلت فان ظننت انه اي العذرة قد اصابه اي الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الى ان قال ان رأيته في ثوبك وانت في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ومنها موثقة عمار اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه في الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فليمض فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما روي ايضا عنه ع من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار دلت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم للمتيقن بامتناع توارد اليقين والشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب لا يقال هذه الروايات غير ناهضة باثبات المقصد لانها بين قاصرة السند والدلالة ايضا كالثلثة الاخيرة وبين قاصرة الدلالة كاربعة الاول فان موضع الاحتجاج من الرواية الاولى قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولا ريب ان الضمير المستتر في الفعل راجع الى الذي ذكر السائل ممن شك في وقوع حدث النوم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظ في العهدية لسبق ذكره في قوله ع فانه على يقين من وضوئه فيختص الحكم به ولا يتعدى الى غيره وقريب منه الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيها اصلح للعود الى اليقين السابق ومحل الاستدلال من الرواية الثانية قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك وقوله ع لا يعتد بالشك في حال من الحالات ولا دلالة لذلك على حجية الاستصحاب فان المفهوم منها ان الركعات الثلث التي علم بفعلها لا يبطلها بما عرض من الشك في فعل الرابعة بل يبني على اليقين اعني الركعات الثلث التي تيقن الاتيان بها ويأتي بالركعة المشكوك فيها على الوجه الذي

يستفيد من

يستفيد من سائر الاخبار للكمال اربعا ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الحالات وقوله في الرواية الرابعة ابن على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على استمرار حكم اليقين كذلك يحتمل ارادة الاقتصار على محله فيدل على النقض المدعى لانا نقول اما ضعف الاسناد في البعض فمجبور بالشهرة بين الاصحاب فيقوى روايته واما ما ذكر في دلالة الرواية الاولى فمدفوع بان الظ من سياقها اعطاء القانون وتاصيل الضابطة كما يدل عليه لفظ ابدا او بينة عليه اولوية التاسيس على التاكيد او على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفاد الكلام المذكور انه لا ينقض يقين الطهارة باحتمال الحدث فهذا مفاد الكلام السابق بعينه وبمثل ذلك يجاب عن الرواية الثالثة بل دلالتها على المقصد مما لا تعتنف فيه اصلا كما لا يخفى واما ما ذكر في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعة سابقا بالشك في فعلها لاحقا بان يعول على شكه فيبني على وقوعها ويؤيده قوله ع ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعني الصلوة المعلوم اشتغال الذمة بها او لا يضمها الى الركعات الثلث اليقينية فيكون الظرفية على التوسع ولا يخلط الشك اعني تلك الركعة المشكوك في وقوعها باليقين اعني الصلوة او الركعات الثلث اليقينية بان يبني على وقوع الاربع بل ينقض الشك في لحوق فعل الرابعة بيقين عدمها السابق فينبغي فعلها بالاصل فيبني عليه يأتي بها على الوجه المقرر تحصيلا للبرائة اليقينية ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبني على بقاء ما تيقن ثبوته وبالجملة فمفاد قوله ع لا ينقض اليقين بالشك الخ اعطاء قانون كلي ليستعلم منه حكم الواقعة المسؤل عنها ولا يقدح رجوع الضمير الى من لم يدر في ثلث هو او اربع لان ثبوت حكم في حق واحد يوجب ثبوته في حق الباقين واما ما ذكر في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظ من البناء على اليقين ابقاؤه واستمراره ولو سلم عدم وضوح الدلالة فيمكن جبره بما مر من الشهرة المعتضدة بالوجوه السابقة فتدبر واعلم ان المستفاد مما يعتمد عليه من هذه الاخبار كالروايات الاولى والثالثة وهي الاصل في المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض فان المفهوم منه اقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرو الناقض المشكوك فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضا له اذا لم يكن في نفسه مقتضيا للبقاء فالحكم بعدم بقاء الوقت بعد وقته لا يعد نقضا لما ثبت منه في وقته ولقد اجاد المحقق الخوانساري في فهم الرواية حيث قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا لليقين لولا الشك فانك بعد التأمل فيه تجد محصوله راجعا الى ما حققناه من ان النقض لا يصدق الا في حق الاشياء التي مقتضاها البقاء لولا طرو المانع لكنه لا اجاد في تخصيصه بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها الى آخره بل يجري في كل ما ثبت بقاؤه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره ويجري فيما لو كان الشك في مانعية الشيء المعين كما يجري فيما لو شك في حصول المانع المعين كما لو علم ان الطهارة اذا حصلت استمرت الى ان يرفعها رافع ثم علم ان الاحداث الثلثة مثلا رافعة لها وشك في رافعية المذي فيستصحب بقاؤها واما ما قيل من ان لكل حكم ثبت اختصاصه بوقت او ان كذلك لانه لو فرض عدم عروض الشك عنه عروضه لكان اليقين بالحكم بحاله لان عدم العروض انما يكون للقطع بان جزءا من اجزاء علة الوجوب لم يرتفع ومع القطع بعدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاءه انما هو ببقاء علته التامة وزواله بزوالها ضعيف ظ لوضوح الفرق بين عدم الشيء لطريان المانع وبين عدمه لعدم المقتضي وما يصدق في حقه النقض بالمعنى الذي ذكرنا انما هو الاول دون الثاني فان معنى قول المحقق المذكور في بيان معنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا لليقين لولا الشك ان يكون مقتضيا لليقين ببقائه لولا

طو الرابع له وقول المعترض لو فرض عدم الشك الى آخر ما ذكره يدل على انه نزل العبارة المذكورة على معنى ان يكون الشيء معلوم البقاء لولا الشك في بقائه وح فكان الاولى في تحرير الاعتراض عليه ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء يتعين اليقين بالبقاء اذ المراد بالشك ما يتناول الظن والوهم والكلام في المكلف المتفطن وحيث لا يقين بخلاف الحكم السابق فكيف يتصور منع حصول اليقين بالبقاء في مورد على تقدير عدم الشك ولا حاجة الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام القطع به القطع بالمعلول لظهور ان مجرد عدم الشك بعد احراز القيود المذكورة يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا خفاء في ضعف التنزيل المذكور فان عدم الشك لا يستلزم ان يكون الشيء مقتضيا لليقين وانما هو مستلزم لحصول اليقين وبينهما فرق بين والاعتراض انما يرد على البيان الثاني وعبارة المحقق المذكور مصرحة بارادة الاول حيث اعتبر عدم الشك اي عدم المانع المشكوك فيه في اقتضاء الشيء لليقين اي لليقين بالبقاء لا في مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا ريب ان هذا انما يجري فيما يثبت في وقت او في الجملة فان لا شك بعد انقضاء الوقت في عروض الرافع وانما الشك في تحقق المقتضي والى هذا يرجع ما يتجه في دفع الاعتراض المذكور من ان انتفاء الشك انما يستلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هي علة الوجود في الآن الثاني بعينها لان البناء يعني عدم طريان المانع من البقاء كما هو المستفاد من الرواية انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود اي ما يقتضي الوجود لولا المانع هي علة البقاء كما قررنا آنفا ودفع لبعض المعاصرين بان مرجع الاعتراض الى الدليل الاخير حيث اثبت بانتفاء الشك في البقاء ان علة الوجود هي علة البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في الغرض المذكور لا يوجب العلم بالبقاء ليلزم منه ان يكون علة الوجود علة البقاء ولعله نزل عبارة المحقق المذكور على ما نزلها عليه المعترض وقد عرفت وضوح فساده وانه خلاف المراد ثم اعلم ان الحكم الشرعي الذي لا دليل على بقائه في خصوص مورد اما ان يثبت رافعية شيء له ويشك في حصوله كالشك في النوم بعد فعل الطهارة او يثبت رافعية عنوان له ويشك في فردية الطارى له اما لاشتمال العنوان على ضرب من الاجمال كالتيمم بالحجر عند من يشك في شمول الصعيد له وكالتطهير بما يشتمل على مقدار معلوم عند من يشك في كون ذلك المقدار كرا او لتوقفه على اعتبار غير حاصل كما لو شك المتطهر في كون الخارج منه بولا او دما مع امكان التميز بالشاهد وعدمه وكالتيمم بما يشك في كونه ارضا وعدم ذلك او يثبت عروض شيء ويشك في رافعيته ابتداء اي لا من جهة تحقق رافعية عنوان يشك في اندراجه فيه كالشك في ناقضية المذي للطهارة مع العلم بخروجه وقد عرفت تمام حقيقة دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في الجميع اذ اثبت ان مقتضاه البقاء لولا عروض ما يرفعه وزعم الفاضل السبزواري ان [illegible] يدل على اعتبار الاستصحاب في القسم الاول دون غيره اذ نقض الحكم المعلوم بوجود الامر المعلوم الذي يشك في كونه رافعا ليس نقضا بالشك بل باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا لان الشيء انما يسند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الاقسام نقض اليقين بالشك اقول قد اعتبر الفاضل المذكور في القسم الثالث توقف العلم على اعتبار متعذر وينبغي ان يكون مراده الاعتبار الغير الحاصل كما ذكرنا اذ لا نعقل تعذر الاعتبار رد خلاف عدم حجية الاستصحاب ويلزمه بملاحظة تقابل الاقسام ان يكون قد اعتبر في القسم الاول ان يثبت رافعية شيء من غير ان يوجد هناك ما يحتمل ان يكون فردا لذلك الرافع وان اهمل التصريح به ويستفاد من قوله ان الشيء انما يسند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها انه يريد ان النقض فيما عدا القسم الاول ان اسند الى مجموع العلة التامة فهو نقض بالمركب من اليقين والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان اسند الى الجزء الاخير فهو نقض باليقين

خاصة

خاصة لتأخره دون الشك لتقدمه فلا يصدق عليه انه نقض بالشك ثم اقول في الجواب ان اليقين في اخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري والظاهر من عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل وباليقين الفعلي متأخر عن اليقين وان كان الشك التقديري متقدما عليه مثلا الشك المتعلق بالفعل ببقاء الطهارة التي علم تحققها من خروج المذي وما يحتمل كونه بولا متأخر عن العلم بالطهارة وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكر متقدما على تلك الطهارة على ان دعوى تقدم الشك في القسم الثالث غير سديد لتأخره عن حصول ما يحتمل كونه رافعا مع ذلك نقول ان قول ابي جعفر ع لا حتى يستيقن انه قد نام الخ بعد قول زرارة في الصحيحة المتقدمة فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به صريح في حجية الاستصحاب في الصورة المذكورة فكيف منع دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في غير القسم الاول واما ما يقال في الجواب من ان الشك المتقدم هو الشك في رافعية النوع واما الشك في رافعية الشخص فهو متأخر عن اليقين بالشخص ففيه ان تقدم الشك في رافعية النوع يستلزم تقدم الشك في رافعية الاشخاص خصوصا بعد تحققها بل الشك في رافعيته راجع الى الشك في رافعيتها فلا يتم الجواب ثم ما ذكره من ان النقض ان اسند الى تمام علته في الصور الثلث كان نقضا لليقين والشك فيه انه لو صح ذلك لجرى في القسم الاول ايضا اذ خروج البول وان كان مشكوكا فيه الا ان ناقضيته امر معلوم وهو من جملة العلة التامة فيلزم منه عدم حجية الاستصحاب فيه ايضا وان فرض تأخر العلم بالنقض عن فعل الناقض جرى فيما ذكره على تقدير الاسناد الى الجزء الاخير ايضا اذا عرفت هذا فنقول قد دل جملة من الاخبار على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفي آخر كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكتعليله في صحيحة عبد الله بن سنان طهارة الثوب المعار للذمي بانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته الى غير ذلك وبعد التأمل في سياقها يظهر ان التعويل على الاستصحاب فيها ليس لخصوص تلك الموارد بل لكون الاستصحاب في نفسه طريقا معتبرا فيلزم منه حجيته في ساير الموارد ويشكل بان الظهور المدعى ان كان ظهور ارادة فهو غير واضح وان كان ظهور ثبوت فهو غير معتبر لان الشأن في جميع انواع القياس الفاسد واكثرها كذلك ثم اعلم ان الروايتين الاوليين تدلان على اصلين الاول ان الحكم الاولي للمياه او الاشياء هو الطهارة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب وان تعلق به جملة من احكامها الثاني ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته ثم قضيته عمومها عدم الفرق بين الشك في عروض المنجس او نجس العارض او العلم بالعروض واشتباه مورده بين افراد غير محصورة لان الظاهر من العلم هو العلم التفصيلي او الاجمالي الذي يكون قريبا اليه كما في الشبهة المحصورة ولو ساعده الشهرة وما دل على اراقة الانائين المشتبه طاهرهما بغيره ونحو ذلك فالروايتان تدلان على حجية الاستصحاب في الموارد الثلثة واستظهر الفاضل المعاصر اختصاص مورد الروايتين بصورة اشتباه موضوع الطاهر بالنجس ولم يخصه بغير المحصور واستدل على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك في عروض النجس يكون مفادهما مؤكدا لعموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك في الطهارة الاصلية او تنجس العارض يكون مؤكدا لعموم قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمعنى الاول تأسيس فيكون اولى منهما ولا يشكل بان المعنى الاول ايضا مؤكد لعموم قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه لان الطهارة غير الحل وتعميمه الى الموارد الثلثة يوجب استعمال اللفظة في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة في الصورة الثالثة مشروط بالفحص وظاهر الرواية نفيه مضافا الى ان المعتبر فيهما غاية للطهارة هو العلم بالقذارة وهو غير لازم في الصورة الثالثة لكفاية الظنون الاجتهادية فيها وفيه ان هاتين الروايتين لم يثبت ورودهما في مساق تلك الاخبار حتى يتمسك باولوية التأسيس من التأكيد ثم انا لا نسلم

بانها مستعملة في كل واحد من المعاني المذكورة على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره بل في القدر المشترك بينها كما بينا وهو مفاد الاصل واشتراط الفحص في القوم
الثالثة غير قادح في تعميمها اليها لان التخصيص باخراج بعض افراد نوع العام لا ينافي شموله لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالقذارة ما يعم العلم بالقذارة
الظاهرية بقرينة الاعتماد على البينة واخبار ذي اليد في القسمين الاولين مع انه لا يفيد العلم بالقذارة الواقعية غالبا فيتم موارد الظنون المعتبرة في معرفة
الاحكام لاولها الى العلم بالظاهر ثم لا يذهب عليك انه لو تمت الوجوه التي قررناها على منع عموم الروايتين للصور الثلث لتوجهت بالنسبة الى عموم الاخبار
الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك للشك في قدح العارض مع انه قد ابطل قول المفصل بتعميم تلك الاخبار اليه وهذا الاتهافت السادس انه
ثبت بالاجماع حجيته في جملة من الموارد كالشك في بقاء الطهارة والحدث مع العلم بثبوته في الزمن السابق فيستصحب الى ان يعلم طرو الاخر وفي
بقاء الزوج او الوارث الغائب فيحكم ببقاء الزوجية ويعزل نصيب الوارث من المال الى غير ذلك فيثبت في بقية الموارد اذ لا ان المناط في الحكم عند عدم
حصول اليقين بخلاف اليقين السابق وهو جار في الجميع واما العدم قائل بالفعل ويشكل الاول لجواز ان يكون العلة في الحكم هناك ذلك مع خصوصية
كونه موضوعا لا مسرح للادلة فيه او امر آخر دون التعليل المذكور ورد قول بعض المعاصرين في دفعه بان ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه المذكور هو
المناط مدفوع بان الظن المذكور مما لا دليل ظاهرا عندنا على حجيته نعم ربما يتم ذلك على ما بني عليه من اصالة حجية الظن والثاني بانه ان لم يكن هناك قائل بالفصل
كان حجية الاستصحاب بجميع موارده اجماعية فلا وجه لاثبات حجيته في البعض بالاجماع وفي الباقي بعدم القول بالفصل السابع ان الاستصحاب مفيد للظن
ولو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد وهذه الحجة منقولة عن العلامة ثمة وفسادها واضح لانه ان اراد بالراجح والمرجوح
ما يساوق الحسن والقبح فمصادرة او في حكمها وان اراد بهما ما هو معتبر في مفهوم الظن والوهم من الرجحان في النظر والمرجوحية فيه فان ادعى فساد ترجيح
الاول على الثاني فيه واقعا فهو بديهي الفساد ضرورة عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد فيلزم فيه على التقدير المذكور احد من المحذورين اما انتفاء
القبح في تلك الموارد خاصة فيلزم تخصيص العمومات العقلية وانفكاك الاسباب التامة عن مسبباتها وفساده واضح او تعلق الاوامر الشرعية بارتكاب
القبائح العقلية وهو مخالف لقواعد العقلية مع ان الدليل مبني عليها وان ادعى قبحه ظاهرا فيكون منوطا بصورة عدم انكشاف الخلاف
ففيه ان العقل لا يعتد بالظن على الاطلاق فكيف يمكن دعوى البداهة على فساد ترك العمل به مع ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم
قد كشفت عن حرمة العمل بالظن مطلقا فلا يتم الاستدلال الا بعد اثبات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على ان الاستصحاب قد لا يفيد
الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا ولو جعل الدليل مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه ان قضية ذلك حجية الظن في
معرفة دليل الحكم لا نفس الحكم مع ان الاستصحاب يجري في الاحكام والموضوعات وقاعدة الانسداد انما تجري في القسم الاول الا ان الامر في هذا
سهل لامكان تحقيق العنوان به الثامن ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو قريب على الوجه المتقدم ومحصله ان بقاء ما ثبت وجوده او عدمه في
حال او زمان ولم يحصل الظن بطرو ما يرفعه مظنون وكل مظنون فهو مما يجب الاخذ به اما الصغرى فلقضاء ضرورة الوجدان به والظاهر ان منشأه
النظر الى ملاحظة الموجودات والمعدومات فانها تستمر غالبا فتارة يستمر اعلها واخرى يتجدد ما يستند اليه بقاؤها فيظن الاستمرار في موارد الشك الحاقا
لها بالاعم الاغلب وكذا ان نظر في استصحاب الاحكام الشرعية الى حال الاحكام فان الغالب فيها استمرارها بدليلها الاول وبدليل آخر وانها ليست مخصصة
بزمن الصدور فيلحق موارد الشك بها الحاقا بالاغلب واما الكبرى فلما دل على حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل والجواب منع المقدمتين اما الصغرى

فلان الاستصحاب

فان الاستصحاب المعتبر قد لا يفيد الظن بمقتضاه ان اريد به الظن الفعلي كما هو الظاهر من اطلاق الظن وساعد عليه كلية الكبرى بناء على تخصيصها بالظن الفعلي
كما هو المعروف وقد اضطرب كلام الفاضل المذكور في افادة الاستصحاب المعتبر الظن ففي المقام قد ادعى اقتضاء ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت وقد
ادعى ذلك في دفع حجج المنكرين ايضا وقال في مسألة اصل البراءة يجب الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله وبالصلوة المشكوك في
فعلها ما دام وقتها وكذا الشك في عدد الركعات من الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج
الوقت في الشك في فعل الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في الشك في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب الاتيان لذلك او
لتساوي الطرفين واصالة البراءة وكلامه هذا يوافق كلامه المتقدم الا انه عري عن دعوى الضرورة ولا يذهب عليك ان ما تمسك به على الاتيان بالفعل
على الصورتين الاخيرتين من ان الظاهر من حال المسلم الاتيان به وانه يفيد الظن به فيعتمد به او يعارض الظن الناشي من استصحاب العدم فيتكافأ فانه
فيرجع الى اصل البراءة غير سديد لانا نمنع حصول الظن بالاتيان للعامد من حال نفسه على الاطلاق كما يحكم به ذلك ثم نمنع حجية مثل هذا الظن بل المتبع هو النص
ونمنع ايضا جواز الرجوع الى اصل البراءة على تقدير التكافؤ بل يتعين الرجوع الى قاعدة الاحتياط والاشتغال وقال في اول مبحث الاستصحاب استصحاب الحال
هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء
وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممناه لان الشك لا ينقض اليقين
الا بيقين بسبب الاخبار فلا يضر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق
وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الآن بدعوى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد على الظن الحاصل من الوجود السابق
وهو مشكل هذا كلامه وقد وهو الاحتمال المرجوح في الواقع هكذا وجدنا النسخ والظاهر انه سهو من القلم والصواب الاحتمال الراجح في الواقع او
الاحتمال المرجوح في الواقع والاول اوضح والوجه واضح وكيف كان فصدر كلامه يدل على ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن وقد لا يفيده وانه حجة
على التقديرين وهو مناف لما مر لكنه استشكل فيه اخيرا واشكاله اما في حجية الاستصحاب الذي لا يفيد الظن او في كون كل استصحاب مفيدا للظن والظاهر من
بيانه هو الثاني وهو بعيد جدا لان حصول الظن بالاستصحاب بالامور الوجدانية فاذا فرض انتفاؤه فلا معنى لاثباته بالنص ثم لا يذهب عليك ان الحد الذي ذكره
للاستصحاب غير ملائم لمعناه الاصطلاحي وخلاف المتبادر من معناه العرفي والتحقيق فيه ما ذكرناه ثم لنا فيما ذكرناه في الصغرى من حصول الظن بالبقاء
عند عدم الظن بطرو الرافع اشكال آخر وهو انه ان اريد بالظن في المورد بين الظن الفعلي ففساده واضح لاستلزامه انتفاء الشك في الحوادث الوجودية
والعدمية بالكلية وهو مما لا يلتزم به ذو مسكة ولو صح ذلك لبطل مباحث الشكوك المقررة في مبحث الصلوة اذ قضية ما قرر ان يظن المصلي عدم
الزيادة ما لم يقم عنده امارة تفيد الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد بالظن بالمانع ما يعم الظن الشاني فمع كونه خلاف الظاهر من اطلاق
الظن فيه ان مجرد معارضته ما من شانه افادة الظن لا يقدح في حصول الظن بالاستصحاب اذا التزم بكونه من اسبابه ما لم يتساويا في القوة
او يقوى الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به بصورة عدمه وان اريد بالظن بالبقاء ما يعم الظن الشاني فلا وجه لتقييده بصورة
عدم الظن بطرو الرافع سواء اريد به الظن الفعلي او الشاني اذ لا يقدح في الظن الشاني كون الظن الفعلي بخلافه فضلا عن الظن الشاني
واما الكبرى فلان مورد الاستصحاب قد يكون حكما شرعيا فلا نم حجية الظن فيه مطلقا وانما المسلم فيه حجية ادلته المظنونة والمستفاد من اخبار الاستصحاب

حجيته على سبيل التعبد لا لكونه مفيدا للظن ولو فرض حصول ظن منه في مقام فلا اثر له في الحجية واما هو من الامور المقارنة للحجية كالشك والوهم حيث يقارنانه وان كان امرا وضعيا فلا اشكال في حجية الاستصحاب فيه مع افادته للظن لما دل على حجية الظن في الاوضاع وان كان موضوعيا فلا كلام في عدم حجية الظن فيه الا حيث قام الدليل فيه على حجيته بالخصوص او ما يستند اليه في حجية الظن من انسداد باب العلم مع بقاء التكليف وهو لا يجري في الموضوعات لعدم تحقق انسداد باب العلم في كثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء التكليف بالنسبة الى غيرها احتج النافون لحجية الاستصحاب بمنع حصول الظن به كما توهمه القائلون بحجيته حيث جعلوا مبنى حجيته عليه ولو سلم فالاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام الدليل على خلافه ولا دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجيته من اخبار الآحاد انما يفيد الظن وهو غير معتبر في المباحث الاصولية والجواب اما عن الاول فبان المنع من حصول الظن به مطلقا على تقدير تسليمه لا يقدح فيما ذكرناه حيث اخترنا القول بحجيته من باب التعبد واما عن الثاني فبان الاخبار الآحاد اذا اشتملت على شرائط القبول كانت حجة في الفروع واصولها والتفصيل غير سديد نعم هي غير معتبرة في اصول الدين وغيرها مما مبناه على اليقين ومجرد الاشتراك في الاسم لا يقتضي التسوية في الحكم واعلم ان هذا القول اعني القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا مما لم نعثر بقائله وانما وجدناه منقولا في كلام البعض ويمكن ان يكون مذهبا لاكثر الحنفية على ما نسبه العضدي اليهم حيث قال بعد نقل تغيير الحكم فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي هذا كلامه لكن استظهر التفتازاني من قوله فلا يثبت به حكم شرعي ان الحنفية انما ينكرون صحته في اثبات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لان نفي الوجوب والتحريم الشرعيين مثلا ايضا حكم شرعي ولهذا لا يجوز بغير دليل معتبر نعم يتم ذلك اذا اريد بالحكم خصوص الاحكام التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اوفق باطلاق الحكم ومع ذلك فليس في عبارة العضدي ما يدل على فهم الحجية في غير الاحكام مع ان البحث في ذلك انما يناسب علم الفقه دون الاصول لانه خارج عن البحث في الادلة وتعميمنا للبحث اليه في المقام استطرادي وتبع لتعميم بعض القوم احتج من فصل بين الشك في عروض القادح والشك في قدح العارض بان المستند في حجية الاستصحاب انما هي الاخبار وهي انما تدل على حجيته في المقام الاول ... الثاني لحكم لخلوه عن الدليل والجواب المنع من اختصاص دلالة الروايات بالمقام الاول بعد تسليم اختصاص المستند فيها لما عرفت من اطلاقها عدم الاعتداد بالشك في طرو الرافع مطلقا وان كان اطلاق الحكم في المقام الثاني مقيدا بما سنذكره ويمكن تاييد القول المذكور بان الظاهر من سياق اخبار الباب انهم عليهم السلام في صدد بيان الطريق الى معرفة الامور الخارجية التي هي موضوعات الاحكام دون نفس الاحكام فسياقها سياق ما دل على قبول قول ذي اليد على ما في يده وقبول قول النساء على ارحامهن وقبول قول المدعي مع بينته والمنكر مع يمينه الى غير ذلك اذ لا يتوهم في شيء من ذلك التعميم الى قبول قولهم في معرفة الحكم الشرعي بل المفهوم منها القبول في الامور الخارجية وايضا التمسك بها على حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية انما يوجد في كلمات المتاخرين فيظهر ممن تقدمهم فهم ذلك منها وذلك موهم لدلالتها عليه والجواب عن الاول ان عموم اللفظ حجة في موارده لا يصار عنه الا بدليل وانتفاء العموم في النظائر لعدم مساعدة سياقها عليه ولدلالة دليل عليه لا يقدح في عموم ما لا يساعد سياقها على عدم العموم لورودها في مقام افادة الضابطة الكلية ولا دليل عليه خارج وعن الثاني بان عدم تنبههم لدلالة تلك الروايات على المقصود بعد تسليمه لا يقدح في دلالتها بعد وضوحها واشتهار الحكم فان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار وحجة الفاضل السبزواري قد تبين جوابها مما ذكرناه في رد الاخبار فلا نطيل بالاعادة حجة المحقق الخوانساري ان ما يدل على حجية الاستصحاب امران الاخبار وقضاء شغل الذمة بوجوب تحصيل العلم بالبراءة وهما انما ينهضان بحجيته في الاحكام

الترتيب استمرارها الى غاية معينة في الواقع غير مشروط بالعلم بها وشك في حصولها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل الاول لها ظاهر وكذا شمول الثاني للاربعة التكليفية واما شموله للاباحة والوضعية فباعتبار استلزامهما لها لوجوب الاعتقاد بثبوتهما الى غاياتهما وجوابه المنع من اختصاص دلالة الدليل الاول اعني الاخبار بما ذكره كما سبق التنبيه عليه وهو كاف في اثبات ما اخترناه وان سلم قصورها عما عداه عنه هذا واورد على ما قرره في الدليل الثاني تارة بجريانه في استصحاب القوم اعني ما لم يتعين له غاية ايضا من حيث ان دليل الحكم يحتمل ان يراد به وجود الحكم في الزمن المشكوك فيه ويحتمل عدمه ولا يحصل اليقين بالامتثال به الا بابقائه فيه وتارة بان تحصيل العلم او الظن بالبرائة انما يلزم حيث يعلم الاشتغال او يظن وهما منتفيان في زمن الشك واجاب بعض المعاصرين عن الاول بان الاتيان الى الغاية فيما ذكره المستدل جزء للمأمور به لما ثبت الاشتغال به فان للمكلف به جزئيتين نفس الحكم وابقائه الى الغاية بخلاف فرض القوم اذ لم يثبت فيه اشتغال الذمة الا في الجملة وعن الثاني بان تعلق التكاليف بالمركب وعدم حصول الامتثال به الا بالاتيان بجميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف في الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل آخر وفي كلا الجوابين نظر اما في الاول فلان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمأمور به ان اراد انه جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا خفاء في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم دون غيره كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غاية اذ لا ريب في ان عدم الاعتقاد به في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في امتثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب في انه آت في جميع موارد الاستصحاب كك اذ على تقدير استصحاب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون ثبوت الحكم فيه جزءا من ثبوته فيه وفي غيره فلا يستقيم الجواب واما في الثاني فلما عرفت من ان تعلق التكليف بالمركب انما يتحقق بالنسبة الى قليل من موارد المقام كما مر فلا يتم الكلام على الاطلاق ثم اقول ان اعتبر الغاية في الاباحة وشبهها بالنسبة الى نفس الحكم لم يعقل فيه الاشتغال حتى يجب تحصيل العلم بالبرائة منه بابقائه في الوقت المشكوك فيه كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة وفقا له او وجوب الاعتقاد باباحة المباح المغيى بالغاية الشرعية الواقعية ثابت مع ثبوت الاباحة اليها قبل حضور زمانه وحين حضوره وبعده لانه راجع الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي ص ولا غاية له الا الحكم الا ما ثبت انه غاية لوجوب الايمان كالموت والجنون وان قرر الدليل في حكم الفعل في الزمان المشكوك ففيه ان الواجب انما هو الاعتقاد بحقية ما ثبت في الشريعة من الاحكام اجمالا وبحقية حكم كل عنوان علم تفصيلا انه مما ثبت في الشريعة او بثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم اندراجه في ذلك العنوان واما الموارد التي لا علم باندراجها فيه فلا يجب تعيين المورد ليعلم حكمه ولهذا لو اشتبه الجسم الطاهر بالنجس لم يجب علينا تحصيل العلم بحكم كل منهما حيث يتمكن من رفع الاشتباه والتمييز بل يكفي الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منهما شرعا وبنجاسة ما هو نجس منهما شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم باباحة ما علم ولو بدليل شرعي انه من المباح ولا مدخل لهذا الوجوب في تعيينها ومعرفتها واعتبار الترتيب على التقدير اوضح فسادا حجة القول السادس اما على نفي في الاثبات فلعلها حجة القول بالنفي مطلقا واما على الاثبات في النفي فلم اقف عليها وربما كان مستنده ان استمرار الثبوت الحادث في معنى توالي حوادث عديدة فلا يجري فيه الاستصحاب بخلاف العدم وهو كما ترى حجة القول السابع ان بقاء الحكم التكليفي يدور مدار دليله من التوقيت وعدمه ومن افادة لفظه التكرار وعدمها فليس الحكم بالبقاء حيث يحكم به هناك من الاستصحاب في شيء فالموقت يدل على بقاء الحكم في الوقت بالخطاب المفيد للتوقيت وغير الموقت ان افاد التكرار كالنهي المطلق على المشهور دل على بقائه ايضا بالنص وان لم يدل عليه كالامر المطلق على ما هو المعروف كان قضيته ا

ان يكون ذمته المكلف مشغولة به حتى ياتى به فى اى زمان كان اذ نسبة الازمان اليه متساوية ولا تعلق له بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية
فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره والجواب ان المشكوك فى بقائه ان كان من شانه البقاء فى زمان الشك
لولا طرو المانع جرى فيه الاستصحاب سواء كان حكما وضعيا او تكليفيا او غيرهما والا لم يجر كما ان الحكم الوضعى قد يكون من شانه البقاء كذلك الحكم التكليفى
قد يكون من شانه البقاء سواء فى ذلك المطلق والموقت وما دل منه على التكرار وغيره مثلا لو دل الدليل على وجوب اتمام الصوم الى الليل ما لم يمنع منه
مانع شرعى كالحيض والمرض الذى يضر به الصوم والسفر الشرعى بعد الوصول الى حد الترخص ثم حصل الشك فى ان الصفرة التى تريها المرئة فى غير عادتها
حيض ام لا او ان الضرر اليسير فى المرض او المشكوك فيه مبيح للافطار ام لا او ان السفر الى اربعة فراسخ من السفر الشرعى ام لا او ان اخفاء الاذان
بمجرده حد الترخص ام لا فيصح ان يستصحب فى هذه النظائر وموارد وجوب الصوم الثابت قبل وقوع المذكورات وكما يصح هنا ان يستصحب فى ذلك عدم
المانع كذلك يصح ان يستصحب بقاء الوجوب والتزام صحة الاستصحاب فى الاول دون الثانى تحكم واضح ومثل ذلك ما لو شك فى جواز تناول المحرم
للتداوى وترك واجب لاستلزام فعله ضررا ماليا ونحو ذلك وكل حكم لا يكون من شانه البقاء لولا المانع لا يستصحب عند الشك فى بقائه و
ان كان وضعيا كخيار العيب وحق الشفعة فظهر بطلان ما ذكره من الاطلاق فى المقامين حجة من فصل بين حكم الاجماع وغيره ان
دليل ثبوت الحكم فى الآن الاول هو الاجماع والتقدير عدمه فى الآن المتاخر فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه والجواب تارة بالنقض باستصحاب حكم
غير الاجماع لان ما دل على ثبوت الحكم فى الآن السابق ان دل عليه فى الآن اللاحق فهو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا يثبت الحكم لعدم دليل
عليه واخرى بالحل وهو ان عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الزمن السابق على ثبوته فى الزمن اللاحق لا ينافى ثبوته فيه بدليل آخر
وهو ادلة الاستصحاب القاضية بالبقاء والاستمرار وبقية الاقوال مع شذوذها غير واضحة المستند ثم هنا فوائد الاولى الشك فى عروض
القادح وقدح العارض كما يتحقق فى الاستصحاب كذلك يتحقق بالنسبة الى اصل البرائة واصل الاباحة والكل حجة فى المقامين لكن حجيتها فى
الاول ثابتة فى حق المجتهد والمقلد مع العجز عن استكشاف الحال وبدونه ما لم يرجع الى الادلة كالشك فى ورود الناسخ ووقوع التخصيص
او التقييد فيرجع الى القسم الآتى واما حجيتها فى المقام الثانى فمقصورة على المجتهد ومن فى حكمه ممن تعذر عليه الرجوع الى المجتهد ومشروطة
بالفحص عن المعارض وعدم مصادفته وبالجملة فحكمها كحكم ساير الادلة التفصيلية فكما لا يجوز لغير المجتهد العمل برواية او آية يصادفها مطلقا ولا له مع عدم
الفحص عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل بالاصول المذكورة فى مقام الشك فى قدح العارض مطلقا ولا له مع عدم الفحص عن المعارض ولو جعلها
حجة بالنسبة اليه فى ذلك ايضا مطلقا لما وجب على العوام الرجوع الى العلماء ولا على العلماء الرجوع الى الادلة وذلك يؤدى الى انهدام اساس
الشريعة واضمحلال الاحكام بالكلية والمعتبر من الفحص هنا ما يعتبر منه فى ساير الادلة ومنه تعيين الماهية القادح مع امكانه حيث تحقق القادح
فلو علم ان الغناء حرام وشك فى تعيين ماهيتها مع التمكن منه لم يكن له التمسك فى حلية كل صوت يحتمل عنده ان يكون منها باصل الاباحة وكذا
لو علم نجاسة حيوان يسمى كلبا وشك فى كونه الارنب او الثعلب او غيرهما مثلا لم يكن له التمسك باصالة طهارتهما او طهارة ما لاقاهما او لاقى احدهما برطوبة
ما لم يتعذر عليه طريق التعيين نعم لو لاقاه احدهما وشك فى تعيين الملاقى منهما عمل باصل الطهارة سواء تمكن من تعينه او لا اذ ليس لتعيين المسمى
ح مدخل فى حكم الملاقى الى غير ذلك فان قلت لا منافاة بين حجية هذه الاصول على تقدير ترك الفحص وبين الاثم بتركه لتغاير الموضوعين فيثبت فيما الحل

والطهارة

والطهارة ما دام جاهلا بالمعارض وان اثم بترك الفحص عنه قلت ليس الوجه فيما ذكرناه لزوم المنافات بل عدم مساعدة الادلة على حجيتها فان الظاهر
من قولهم بوجوب الفحص عدم ثبوت الحكم للواقعة قبله وهذا ان لم يوجب تقييد اطلاق الاخبار او تخصيص عمومها فلا اقل من ايجابه للشك فى شمولها للمورد
المبحوث عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عريا عن الدليل وايضا قد حققنا فى محله عدم حجية الادلة السمعية الظنية الا بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس
باقوى منها الثانية كما يثبت بالاستصحاب بقاء مورده كذلك يثبت به لوازمه الشرعية التى تترتب عليه من غير توسط امور عادية وان كان ترتبها مخالفا
للاستصحاب والمراد بالترتب ما يشمل ترتب المشروط على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب عدم الجنابة وترتب المسبب على السبب كترتب وجوب الانفاق
على استصحاب الزوجية واحترزنا بذلك عن الاحكام الغير المترتبة على الامر المستصحب فانها لا تثبت باستصحابه وان كانت من لوازمه الشرعية كطهارة
الملاقى لاحد المشتبهين فانها وان استلزمت شرعا طهارة ما لاقاه لكنها ليست من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها وكاستصحاب جواز فى
المسجدين والمكث فى المساجد وقرائة العزائم لمن علم بوقوع حدث منه وشك فى كونه الاصغر او الاكبر فان الاحكام المذكورة وان استلزمت عدم
الجنابة شرعا الا انها ليس من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها ولذا نحكم عليه بوجوب الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام فى ثبوت تلك الاحكام
من اصل البرائة فى حق من علم بسبب الجنابة والغسل وشك فى المتاخر منهما فانه لا يثبت به عدم الجنابة ولهذا نحكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذى يثبت
بالاستصحاب على ما يستفاد من اخبار الباب بقاء مورده وحدوث ما يترتب عليه اولا من الاحكام الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقائها ويترتب
عليه صحة الصلوة المأتى بها معها وحصول البرائة بها وباستصحاب الكرية بقائها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس وكذا يترتب على الاستصحاب نجاسة
متنجس نجاسة ملاقيه برطوبة وعلى استصحاب ملكيته ما اعطاه برائة ذمته وصحة ما عقد عليه الى غير ذلك فان هذه الامور وان كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب
عدمها وحقيقته ذلك يعارض الاستصحابين الا ان المستفاد من الاخبار الواردة فى المقام ثبوت تلك الامور بالاستصحاب الا ترى انه قد علل فى صحيحة زرارة
السابقة ولا تنقض اليقين بالشك بعد قوله فانه على يقين من وضوئه يعطى البناء على بقيته السابق واثبات ما يترتب عليه من احكامه الشرعية كصحة
الصلوة اذا اتى بها وبرائة ذمته منها فى مسئلة الشك فى بقاء الطهارة كما هو مورد الرواية وان كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام فى بواقى الاخبار
وهذا واضح جدا وبه يتضح الوجه فيما يظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود عليه وربما تردد بعض افاضل العصر فى بعض فروع
المسئلة كتنجس مستصحب النجاسة لملاقيه بل حكم فيه بعدم التحكيم وابقاء الملاقى على طهارته كالمتنجس على نجاسته وهو ناش عن عدم احكام الاصل هذا واما بالنسبة
الى ترتب الاحكام العادية وما يترتب عليها من الاحكام الشرعية فالحق عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحجة فالوجه
تنزيله على ما ذكرناه فيكون المراد ان الاصول المثبتة على اثباتها وذلك لتعارض الاصل فى جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك
الاصل عدم الثانى وليس فى اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها كما ترى مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت
احكاما شرعية وعلى هذا فلا يحكم بطهارة متنجس وقع فى موضع يستصحب فيه بقاء الماء نعم لو علم بوجود الماء وحصول الملاقاة وشك فى بقائه على صفة الكرية
استصحب بقائها كما مر ويترتب عليه التطهير لانه حكم شرعى وكذلك الكلام فى اكفاء الآنية على المتنجس اذا استصحب بقاء الماء فيها ومثله استصحاب بقاء الشمس على الارض الرطبة
المتنجسة فيكون جفافها بها فيطهر واستصحاب رطوبة الثوب الرطب الملاقى للنجاسة فيكون قد اصابها برطوبة فيتنجس واستصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على
العزم على العقد وعدم طرو الموانع المقتضية لنقضه فيكون ان قد عقد فيحل التصرف الى غير ذلك ولا يرد مثل ذلك فى استصحاب الطهارة المترتب عليها

صحة الصلوة من حيث توقف ذلك على مقارنة الصلوة لها وهو امر عادي في ليحكم حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا مقارنتها للصلوة الواقعة فيه
دائما ذلك من لوازمه العقلية كما انه ليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب الملاقي للنجاسة شرعا ملاقاته لها برطوبة بل ذلك من احكامه العادية وذلك لان
قضية الحكم ببقاء الطهارة في زمان شرعا صحة الصلوة فيه ما لم يمنع مانع ولا حاجة الى اثبات المقارنة في الحكم بالصحة بل يتفرع على ذلك صحة الصلوة
المقارنة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تنجس النجاسة الاستصحابية ونظايرها هكذا ينبغي تحقيق المقام ولم اقف في المسئلة على من يصرح بالخلاف
فلعله موضع وفاق واما التعويل على اصالة عدم حدوث الحاجب على البشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة
لزجة كالودي بعد البول في ازالة عينه بالقيء مع كون الاصل في المقامين مثبتا لامر عادي فليس لاجل الاستصحاب بل لقضاء السيرة ولحرج به مضافا
في الاخير الى اطلاق الاخبار الدالة على كفاية الصب مطلقا ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة الظن بالعدم لانه الغالب فلا يعول عليه عند الشك او الظن بالخلاف
الثالثة اذا علم بورود الرافع للاستصحاب والمراد به المستصحب فقد يعلم به على التعيين واردا ومورودا وهذا مما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال وح
فقد يكون العلم الاجمالي مسبوقا بالعلم التفصيلي اتجه بطلان الجمع مع الانحصار كما لو علم بنجاسة احد الثوبين او الانائين على التعيين ثم
اشتبه بالطاهر او علم بطلاق احدى زوجته ثم اشتبهت بغيرها لبطلان احدهما بالرافع والاخر بالاشتباه وقد مر تحقيق ذلك في مبحث
المشتبه مع احتمال ان يجري في هذا القسم التفصيلي الذي نذكره في القسم الاتي اذ قبل الاشتباه لا مسرح للاستصحاب فيه بعينه بما ذلك الطاري وبعده
يتساوى بالنسبة بينه وبين ما اذا لم يسبق العلم بالتفصيل واما ان لا يكون مسبوقا بالتفصيل وح فقد يكون عدم التعيين في الرافع وقد يكون في الاستصحاب
وقد يكون فيهما وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يكون متحد نوع المورد او متعدد مع المشاركة في جميع الاحكام او المخالفة في الجميع او المشاركة في البعض
والمخالفة في بعض اخر فالتقدير تسعة ثم اما ان لا ينحصر مورد الاشتباه بالنسبة الى غير الرافع فيجري الاستصحاب في الجميع دفعا للعسر والحرج واما عدم
الانحصار في الرافع خاصة فغير قادح كما لو علم بوقوع احد الكلاب الغير المحصورة في انية ولا فرق بين عدم الانحصار الابتدائي والطاري حتى انه لو طرء
الاشتباه بغير المحصور على بعض افراد المحصور سقط الحكم عنه كما لو طرء على معلوم الحكم دون ما لم يطرء عليه للاصل فان رفع حكم المشتبه بالمحصور عن بعض
الافراد لا يوجب رفعه عن غيره واما ان ينحصر المورد فههنا صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين الاستصحاب ويلزمه ان يتحد المورد ولا اشكال
في انتقاض الاستصحاب لتحقق اليقين بالرفع وان جهل الرافع كما لو علم بفسخ الوكيل نكاح زوجته المعينة او طلاقها او علم بوقوع احد اسباب التحريم
من المصاهرة او الرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع ويتحد المورد نوعا وذلك بان يعلم بطريان رافع معين بحسب النوع
وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين فما زاد فمع اتحاد نوع المورد كما لو علم بوقوع نجاسة في احد الانائين او على احد الثوبين وشك
في التعيين او في اطلاق الوكيل لاحدى زوجتيه او بيعه لاحدى امتيه وشك في التعيين انتقض الاستصحاب في الجميع على الاقوى لابتناء حجيته في مثل المقام
على دلالة الاخبار ومفادها في ذلك متدافع لان قضيتها عدم جواز نقض اليقين الا باليقين وهذا ان قيس الى كل مورد بالخصوص افاد بقاء
حكمه لعدم اليقين بخلافه وان قيس الى ما علم بورود الرافع عليه منها كالملاقي منها للنجاسة في المثالين الاولين افاد عدم بقائه لحصول اليقين بارتفاعه
وهو ينافي الحكم بطهارة كل واحد بالخصوص فاذا ثبت التدافع في البعض مع ان الغرض عدم التعيين سقط اعتباره في الجميع لكونه ح بمنزلة العام المخصص
بالمجمل ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع مع تعدد نوع المورد ولا يتعين الرافع ايضا ويتحد المورد ويتعدد كما لو علم بوقوع نجاسة

الانا ودون

اما في اناء دون الكر او فيما برء بناء على عدم انفعاله ووجوب النزح او علم بحصول احد الامرين من وقوع نجاسة في ماء قليل او باغتسال جنب في ماء
برء بناء على عدم انفعاله وكما لو علم ببيع امته او طلاق زوجته من الوكيل انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة كحلية الاستمتاع في المثال
الاخير دون غيرها على اشكال اما الاول اما الاخير فلما مر واما في الثاني فلسلامة الاستصحاب فيه من المانع لتغاير الحكمين فيعمل بكل من الاستصحابين في المثالين
الاولين من طهارة القليل وعدم وجوب نزح البئر لعدم التدافع بينهما فان قلت يمكن اعتبار التدافع بالنسبة الى العلم بارتفاع مجموع الحكمين وهو في
معنى ارتفاع احدهما لا بعينه قلت الظاهر من اليقين في اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد دون المتعدد فيبقى الاستصحاب في كل من الموردين سالما عن
ثبوت المعارض ولا يرد مثله في استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين فما زاد لان وحدة الحكم تقرب شمول الحكم اليقين له لا سيما بعد ورود النص في بعض الموارد كما
في الانائين والثوبين المشتبهين ثم هذا كله اذا تساوى الاستصحابين فما زاد في الحجية عند طريان الرافع واتحد نسبتهما الى المكلف واما اذا اختلفا في
الحجية بان كان احدهما حجة دون الاخر لم يحكم بانتقاض ما هو الحجة على الاقوى فلو لاقى احد المشتبهين بالاصل او بالعارض طاهر احكم بطهارة ملاقيه وان علم بارتفاع
طهارة المجموع اذ العلم الاجمالي لا يقتضي رفع الطهارة اذا لم يقدح في دليلها وهو هنا لم يقدح في طهارة الملاقي لخلوه عن المعارض حتى يتساوى نسبة النقض لها
لسبق انتقاضه فهو بمنزلة دليل حاكم ولو كان احد الانائين متنجسا على يقين وعلم بوقوع النجاسة في احدهما لا بعينه فانه يستصحب طهارة الطاهر منهما مطلقا نعم
لو لاقى المشتبه الاخر طاهر اخر انتقض الاستصحاب في الملاقيين كالاصل وكذا لو كان ملاقاة الطاهر لانه حال وقوع النجاسة اذ التقدم الرتبي غير مجد مع الاتحاد
بحسب الزمان مع احتمال عدمه ولو اختص كل من الاستصحابين بمكلف كواجدي المني في الثوب المشترك مع العلم بخروجه من احدهما في زمن لم يغتسلا فيه للجنابة
فانه يستصحب كل منهما طهارته بالنسبة الى الحيثية من الاحكام لان كلا منهما محكوم عليه باستصحاب طهارة نفسه حيث لا يقين له بارتفاعها دون طهارة الاخر
ودون المجموع عملا بما هو الظاهر من اخبار الاستصحاب وهي حجة في مثل المقام وكذا لو علما ببينونة زوجة احدهما عنه او بخروج مملوك احدهما عن ملك احدهما
الى غير ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب مشعوض في حقهما بالنسبة اليها لمكان اليقين بالانتقاض فلا ينعقد الائتمام بينهما في الفرض الاول للقطع ببطلان
صلوة المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلوتهما ولو اغتسل المأموم فوجهان من عدم القطع ببطلان صلوته ومن ان غسله لا يؤكد
لما ثبت في حقه بالاستصحاب فلا يؤثر في المنع والاول اظهر وكذا لا يصح تبديل احد المملوكين بالاخر ببيع او صلح ونحوهما للقطع ببطلانه ولو ابدله بغيره او وهبه
اياه ففي بطلانه او صحته او وجوب الاجتناب منهما الا مع سبق خروج الاخر عن ملكه وجهان ولا يحل لكل منهما التصرف فيهما معا وان اذن له الاخر
وفي جوازه مع التعاقب وجهان ولو علم بنجاسة عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كما لو لاقى كل منهما لاحد المشتبهين اتجه عدم انتقاض الاستصحاب
في حقهما كما في صورة الجنابة وربما كان الطلاق حكمهم في الجنابة مشعرا بذلك نظرا الى العلم بنجاسة احد الملاقيين وعدم حكمهم بوجوب غسلهما منه ولو لاقى
كل منهما طاهرا فالكلام فيه كما مر ولو علم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب الاخر مستعارا من احدهما فيتجه المنع
وقريب من ذلك ما لو علم بنجاسة انيته او انية شخص اخر مع اختصاص كل منهما في التصرف بملكه الرابعة ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب يتبع الموضوع
في مقدار صلوحه للامتداد فان الموضوع ان كان جزئيا معينا ثبت بالاستصحاب بقائه الى اقصى مدة يمكن بقائه فيها وان كان كليا كما لو علمنا
بوجود حيوان في موضع وترددنا بين كونه من نوع ما يعيش قليلا كالذباب والنحل او كثيرا كالانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب الا بقاءه في
اقصر مدة ما هو اقل الانواع المحتملة بقاء هذا ملخص كلامه اقول الكلام في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فان الاستصحاب لا يعارض

اليقين واما مع الشك في البقاء فان كان من جهة الشك في وجود المقتضي للبقاء لم يجر الاستصحاب ان لم يمكن اثبات وجوده ولو بالاستصحاب وان كان
من جهة الشك في المانع جرى فيه وقد مر تحقيق ذلك ثم ان ميز المورد وعلم انه من اي الاقسام فلا كلام وان جهل اما لعدم تعيين المورد او لعدم
العلم بحاله فان تردد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم الجريان كما لو علم بثبوت خيار له وشك في كونه من نوع ما يصلح للاستمرار كخيار الرؤية على
القول بعدم فوريته او كخيار التدليس وكذا لو تردد بين القسم الاخير واحد القسمين الاولين او بين الاقسام والوجه في الجميع واضح وهو عدم
صدق النقض والدفع المنهي عنهما في الاخبار التي هي مستند الباب ولو علمنا بان المورد من الموارد التي من شانها البقاء ما لم يرفعه رافع وترددنا
في تعيينه مع علمنا باختلافهما في الواقع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فيحكم بالبقاء الى ان يعلم تحقق الرافع والمثال الذي ذكره الفاضل المذكور من هذا
القبيل فان في قضية وجود كل حيوان بحسب العادة بقاء حيوته ما لم يؤثر في فساد مزاجه مؤثر ويختلف انواع الحيوان في ذلك باختلاف امزجتها وتفاوت
جثثها فان منها ما يتسارع اليها الفناء لمصادفة بعض العوارض ومنها ما ليس كذلك ومثله بقاء الرطوبة فان قضية وجودها البقاء عادة ما لم يؤثر
في زوالها رافع كالهواء والحرارة الى غير ذلك والى ما ذكرنا ينظر حكم الاستصحاب بحيوة المفقود في اطول زمان يمكن عيش الانسان فيه عادة ولو كان
الامر كما زعمه لزم ان يعتبر اطول زمان يمكن ان يعيش اضعف الانسان فيه عادة لاختلاف امزجة الانسان بالقوة والضعف المؤثر
في اختلافهم في اهلية البقاء كثرة وقلة كاختلاف امزجة الحيوانات المؤثر اختلافها في اهلية البقاء ويتفرع على هذا الاصل فروع كثيرة منها ما لو علم
باصابة بول الادمي للثوب او البدن ثم غسله غسلة تزول بها لو كان بولا وتحتمله لو كان مينا فعلى ما ذكرنا يستصحب النجاسة وعلى ما ذكره لا يستصحب و
منها ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امراة لحكم بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا يستصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يستصحب ومثله الكلام
فيما لو حصل الايلاج بحيث احدى فرجيه او خرج منها مني او علم بطهارة احديثه ثم وجد الماء وشك في كونها مائية او ترابية وكذا لو تزوج امرءة ثم شك
في كونها متعة او دواما ثم وبها المدة ففي المدة يستصحب الزوجية وبعدها يرجع الى القسم الثاني الى غير ذلك ثم مستندنا على جريان الاستصحاب في
هذه الموارد ونظايرها عموم الاخبار الباب السالم عن المعارض ولعل المانع المذكور نظر الى ان حجية الاستصحاب مبنية على افادته الظن ولا ظن بالبقاء
هناك وقد عرفت مما حققنا فساده هذا الدليل وعدم التعويل عليه مع ان كلية المقدمة الثانية ايضا ممنوعة ثم حكى الفاضل المذكور ما حكى له بعض سادات
الافاضل عن مخاصمة جرت بينه وبين بعض علماء اليهود حيث تمسك اليهودي على اثبات دينه باستصحاب نبوة موسى ع لاعتراف المسلمين على
اصل ثبوتها وحقيقتها قال فعلى المسلمين اقامة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد اشار اليها اي تليق على اثبات نبوة عيسى ع
في مجلس المامون فاجابه الرضا ع باني مقر بنبوة عيسى ع وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى ع لم يقر بنبوة محمد ص وكتابه
ولم يبشر به امته فاجاب الفاضل المذكور على حسب ذلك من انا نقول بنبوة موسى الذي اقر بنبوة محمد ص ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد ص
فاعترضه اليهودي بان موسى بن عمران الذي حاله معهود وشخصه معروف وقد ادعى النبوة وجاء بدين وشريعة وانتم تعترفون بصحتها وحقيقتها
ولا تفاوت في ثبوت ذلك بين ان يقول بنبوة محمد ص او لا يقول بها فنحن نقول ان نبوة الشخص المعهود وقد ثبت فيكون باقية بحكم الاستصحاب
فعليكم ابطاله ثم قال الفاضل فتامل هو بينا قلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جريانه في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان
يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث انها قابلة لان يكون نبوة الى آخر الدهر او الى زمان محمد ص

اويكون مطلقا

او يكون مطلقا مجردة عن القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الدهر او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه خارج عن محل الفرض
ولا الى الثاني لان الاطلاق في معنى القيد فلا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الاول اذ الكلي
لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان قيل البناء على ذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الا اذا وردت بطريق
الدوام والاستمرار وهو في محل المنع قلنا الاستقراء قاض بان اكثر الاحكام الشرعية التي ليست بمحدودة وردت مطلقة وان المراد من تلك المطلقات
الدوام والاستمرار وهو الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك في حكاية النبوة لان الغالب في النبوة التجديد ولا يشكل ذلك باستمرار نبوة نبينا لانا لا نقول
به من جهة الاستصحاب بل للادلة الخاصة من الكتاب والسنة فان قيل فعلى قولكم بان النسخ بعين الاطلاق في النبوة قلنا ابطالنا لقول اليهود ببطلان النسخ
باب المماشاة معهم على عدم تسليم التجديد والا فالتحقيق ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة نبينا ص وكتابهما ناطق به لان نبوتهما كانت مطلقا ونحن نبطلها بالنسخ
لا بحق الاحكام شريعتنا ثابتة بمطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام دون النبوة لانا نقول اطلاق الاحكام لا يجدي بعد تصريحهما برسالة من بعدهما
اذ قضيته ذلك قبول رسالته وبعد قبولها لا معنى لاستصحاب الاحكام هذا ملخص كلامه ووجوه فساده غير خفي اما اولا فلان منعه من حجية الاستصحاب في
ابقاء الشريعة التي لم يعلم نسخها وارتفاعها كما يرشد اليه قوله بعد فرض تسليمه الخ غير سديد لان شرايع الانبياء السلف وان لم يثبت على سبيل
الاستمرار لكنها في الظاهر لم يكن محدوده بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب انها ح تستصحب ما لم يثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم
السابقة نظام شرايعهم من حيث يجوز بهم في كل عهد واوان ظهور نبي ص ولو في الاماكن البعيدة ونسخه لشريعتهم فلا يستقر لهم البناء على شيء
من احكامها ودعوى ان شرايعهم كانت محدودة في الظاهر بغاية زمانية معلومة بحيث يمتنع توجيه النسخ اليها في تلك المدة وكان لكل عالم بين
بذلك مجازفة بينة ومكابرة واضحة واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاطلاق ايضا قيد ولا بد من اثباته ليس بشيء لان مرجع الاطلاق الى عدم
ذكر القيد وهو على مقتضى الاصل لا احتياج الى اثبات وانما يحتاج ملازمه الى الاثبات فان قلت التقييد بعدم القيد امر حادث والاصل عدمه
قلت التقييد امر نسبي انتزاعي ولا ريب في تحققه بعد تحقق المطلق وانما الشك في تحقق القيد الوجودي فينفى بالاصل بلا معارض واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان نبوة الانبياء السلف كان محدودة فان اراد التحديد بامر غير معين كمجيء نبي آخر فهذا لا يقدح في صحة الاستصحاب حيث نشك
في مجيئه وان اراد التحديد بزمن معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجديه بعد تسليم ابرازها بيان لا يشمد عليه وان اراد ذلك بحسب الظاهر
فهذه الدعوى على اطلاقها مما لا يمكن للانام بها اذ لم نقف الى الآن ما يدل عليها بل قد عرفت ما يدل على خلافها واما رابعا فلان ما ادعيه من ان
شريعة نبينا ليست ناسخة حقيقة لشريعة من قبله واضح السقوط لمخالفته لاجماع المسلمين بل وضرورة الدين المبين واخبارهم بمجيئه اجمالا
لا يقدح في كون شريعته ناسخة كما حققناه في مبحث النسخ ومن اشترط في النسخ عدم اقترانه بالبيان التفصيلي والاجمالي فقد غفل عن ذلك
الا انه ينكر كون شريعة نبينا ص ناسخة لشريعة من قبله واما خامسا فلان ما ذكره من ان اطلاق الاحكام لا يجدي مع الاخبار بمجيء نبينا ص
مردود بان الاخبار المذكور اذا لم يفد تعيين زمن مجيئه فمع عدم العلم به يستصحب تلك الاحكام وبمثل ذلك الحكم نذكره النبي ص وهو قال
سينسخ فانه ما لم نعلم بورود النسخ يستصحب بقاءه مع ان قضية ما ذكره اولا من ان الثابت المعين مطلق النبوة وهو لا يجري فيه الاستصحاب
في بقاء النبوة ظاهرا وهو لا يصلح لمعارضته اطلاق تلك الاحكام المقتضية للبقاء اذ لا يقدح في المقتضي مصادفة ما لا يقتضي وانما يقدح فيه

مصادفة ما يقتضي خلافه مع المقاومة فتأمل فيه الخامس انه يشترط في جريان الاستصحاب بقاء موضوعه بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فان كان موضوعاً باعتبار الحقيقة اعتبر بقاؤها ولا يقدح فيه زوال الاسم وان كان باعتبار المسمى اعتبر بقاء التسمية ولا يجدي معه زوالها بقاء الحقيقة ولا يلزم العلم بالبقاء واحتماله يكفي بثبوته في الظاهر ولو بالاستصحاب وموضوع هذا الاستصحاب ليس نفس الموضوع فيلزم الدور بل مادة الموضوع في استصحاب حقيقته الصورية ومعروضه في استصحاب عوارضه المعتبرة في التسمية وبقاؤهما معلوم ولو فرض الشك في بقاء المعروض في القسم الثاني استصحب ايضاً كما في القسم الاول وبالجملة فمحصل هذا الشرط ان يتحد الموضوع بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فلو تعدد الموضوع بتعدد الحقيقة او المسمى فيما موضوعه الحقيقة او فيما موضوعه المسمى لم يجر وان اتحدت المادة في الاول والحقيقة في الثاني فالاول كالحطب المتنجس اذا استحال رماداً او دخاناً والماء المتنجس اذا استحال فاكهة او بخاراً او الغذاء المتنجس اذا استحال جزء حيوان طاهر الى غير ذلك والثاني كانقلاب الخمر خلاً وانتقال الدم من ذي النفس الى غيره على وجه لا يضاف حقيقة الآلية كالقمل والبعوضة والاجرى فيه الاستصحاب كالدم المنتقل الى جوف الطاهر والشاة ونحوهما فيستصحب حكمه السابق من طهارة و نجاسة والفرق بين المقامين ان عروض النجاسة العرضية على الاعيان المتنجسة انما هو باعتبار كونها اعياناً لاقت كاسر رطوبة ولا مدخل للاسم في ذلك بخلاف لحوق النجاسة والتحريم للخمر والدم من ذي النفس السائلة فان لحوقهما لهما انما هو بسبب كونهما خمراً او دماً الذي النفس لان ذلك هو العنوان الذي اعتبره الشارع في اثبات الحكم فقضيته ان موضوعية الاول باعتبار الحقيقة والثاني باعتبار المسمى ثم الاصل في هذا الاشتراط هو ان الاصل في حجية الاستصحاب في امثال هذه الموارد الاخبار وهي انما تساعد على حجيته مع بقاء موضوع الحكم على الوجه الذي هو موضوع الحكم لا مع انتفائه لدلالتها على ما عرفت على حجية الاستصحاب فيما يكون من شأنه البقاء لولا طرو المانع وليس من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان مخصوص او عين مخصوصة تعديه الى عنوان آخر او عين اخرى ويؤيده ملاحظة موارده التي وردت تلك الاخبار في بيانها ويؤكده ملاحظة السيرة المستمرة الجارية في الامثلة المذكورة ونظائرها فاتضح مما حققنا ان الحكم بطهارة الخمر وحليتها من حيث الانقلاب وبطهارة الدم من حيث الانتقال على ما مر بحسب الاصل وان كان الحكم بطهارة محل الخمر المتنجس بملاقاتها تبعاً لها على خلاف الاصل ولهذا يقتصر فيه على موارد النص وهو انقلابها خلاً ولو فرض الانقلاب في الهواء او بين الماء الكثير او حال الجمود لم يبق في حكمها المذكور ما يوجب الخروج عن مقتضى الاصل اصلاً سواء كان الانقلاب الى الخل او الدبس او غيرهما فما ذكره بعض الاجلاء من ان قضية الاستصحاب نجاسة نقيع الزبيب بالغليان لثبوتها له حال العنبية ضعيف مما لا وجه له على ما ذكرنا وكذا الحيلة بعضهم من ان عموم اخبار الباب يتناول ما اذا حصل اليقين بشيء ثم عاد شكاً لانه ان اريد تناولها باعتبار كونه يقيناً بالشيء فقضيته ان الظاهر من نقض اليقين بالشك نقض ما هو يقين حال النقض الا ما كان قبله وقد مر توضيحه في مسئلة المشتق وان اريد استصحاب حكم ذلك اليقين فهو وان كان يقيناً مغلباً الا ان اليقين السابق لم يقتضه مطلقاً بل ما دام ثابتاً فلا سبيل الى استصحابه بعد زوال اليقين لزوال المقتضي وان الاعمال السابقة على حسب ذلك اليقين فلا حكم بفسادها بمجرد زواله كما لو تيقن ملك شيء فباعه او وقفه ثم شك البيع او وقفه و يؤيده قوله لا تنزع من فعله كان اذكر وفيه على ذلك زوال الظن حيث يعتبر كما في عدد الركعات ثم الوحدة المعتبرة في المقام هي الوحدة العرفية لمساعدة ظاهر الاخبار التي هي الاصل في المقام عليها فحيث يكون موضوعه الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح تعددها بحسب العقل ما دامت باقية على وحدتها العرفية كما في الحبوب المتنجسة اذا صارت دقيقاً والعجين المتنجس اذا صار خبزاً وكما في صيرورة متنجس الدبس خلاً والحطب فحماً او الطين

خزفاً واجراً

القول في القياس

خزفاً واجراً والماء ثلجاً ونحو ذلك فان الحقيقة وان تعددت في المذكورات عقلاً نظراً الى تعدد فصولها المقومة بها الموجبة لتعدد الحقيقة الا انها بحسب العرف تعد حقيقة واحدة ويعد الاختلاف الطاري عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلفت الاسامي عندهم بحسب اختلافها فان الاسم قد يزول ولا يزول حقيقة المسمى وذلك حيث يكون التسمية بازاء الحقيقة مع صفة من صفاتها شطراً او شرطاً فتزول التسمية بزوال الصفة بخلاف الحقيقة

القول في القياس مقدمة القياس في اللغة التقدير يقال قست الارض بالذراع اي قدرتها به وقد يطلق على الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا يقاس فلان بفلان اي لا يؤخذ على وجه المساواة معه وهو راجع الى المعنى الاول ويطلق في الاصطلاح على معنيين الاول القضايا المستلزمة لذاتها نتيجة اخرى وهذا المعنى متداول عند اهل الميزان الثاني الحاق فرع باصل في حكم لقيام علته به عند المجتهد وهذا هو المقصود به هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله فلا يتوجه الاشكال بلزوم الدور من حيث ان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفتهما كان دوراً اذ بعد حملهما على المعنى المذكور لا يتوقف معرفتهما على معرفة القياس مع امكان ان يقال هذا التعريف لفظي لمن عرف معناهما وجهل بمعنى القياس ثم المراد بهما ما يعم الموجود والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان ينتزعان من موصوفهما بحسب ظرف الذهن والمعدوم انما هي موجود فيه والمراد بالحكم المعنى القائم بغيره فيتناول ما اذا كان حكماً شرعياً كقياس تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجامع نجاسة المبيع او صفة كقياس زيادة علم الغائب على ذاته بزيادته في حق الشاهد بجامع وجود العلم لهما وانما قيدنا بكونه عند المجتهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياساً في الاصطلاح على ما صرح به البعض ثم القياس بهذا المعنى يخرج منه قياس العكس كما نبه عليه بعضهم على ضرب وجه وهو اثبات نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقولك لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف في نفسه لم يكن شرطاً له بنذره صائماً قياساً له على الصلاة فانها حيث لم يكن شرطاً له في نفسه لم يكن شرطاً له حال نذره مصلياً فالثابت في الاصل اعني الصلاة عدم الشرطية للاعتكاف والمثبت في الفرع اعني الصوم شرطيته له هذا فان قيل القياس بالمعنى المذكور يشتمل على شرائط المادة والهيئة فلا يكون دليلاً في مصطلح الاصوليين فكيف يعد من الادلة مع ان الحاق الفرع بالاصل معناه الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع وهذا اشبه بالمسائل الفقهية فكيف يجعل من ادلتها قلنا حجية القياس ليست ضرورية بل نظرية لتوقفها على مراعاة الادلة المقررة فهو من حيث كونه حجة غير مشتمل على مجموع شرائط المادة والهيئة وان اشتمل عليهما من حيث افادته الظن لكن يشكل هذا في القياس المفيد للعلم كالقياس بطريق الاولى فالاولى ان يقال لا يكفي القياس بنفسه في افادة الحكم الشرعي بل لا بد من انضمام صغرى شخصية اليه كقولنا حكم كذا من مقتضى القياس وكل ما كان من مقتضيه فهو ثابت او ان الحاق كذا بكذا في حكم كذا الجامع كذا من قياس كذا وكل ما كان من قياس كذا فهو حجة بالضرورة او بالنظر فتامل نعم يتجه الاشكال بان القياس الفاسد خارج عن موضوع الفن بحسب الظاهر اذ لا يمكن التوصل منه بصحيح النظر فيه مع وقوع البحث عنه وقد سبق الاعتذار عن ذلك عند تحقيق موضوع الفن و الحاق الفرع بالاصل ان كان بعنوان كلي كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم النبيذ حكم الخمر كان من مباحث الفقه ولا خفاء في ان المبحوث عنه هنا انما هو الاول دون الثاني ثم اقول والاشبه ان القياس يطلق على معنيين الاول ما مر من الالحاق وهو بهذا التفسير معنى حدثي يشتق منه ضارب كقاس يقيس وغير ذلك والثاني مشاركة الفرع الاصل في علة الحكم وهو بهذا المعنى لا يشتق منه فعد القياس بهذا المعنى دليلاً اقرب من عده بالمعنى الاول دليلاً كما لا يخفى لكن لا يساعد عليه حدودهم ثم انهم ذكروا ان للقياس اركاناً اربعة

الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون من الاركان والظاهر من اخذهم هذه الامور اركانا للقياس كونها اجزاء
له وقد صرح به العضدي ويشكل بعدم مساعدة ظاهر حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها ان يكون القياس عبارة عن نفس تعدية خاصة
او الحاق خاص فيكون مقيدا الامر كبا ثم اختلفوا في تعيين الاصل والفرع فقيل الاصل محل الحكم المقيس عليه كالخمر والفرع محل الحكم المقيس كالنبيذ
وقيل هما حكمهما كحرمة الخمر والنبيذ وقيل الاصل هو العلة في المقيس عليه والفرع هو الحكم في المقيس وعن بعضهم الاصل دليل الحكم في المقيس عليه واختار في الفرع
احد الاقوال المتقدمة وانما لم يقل انه دليل الحكم في المقيس لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشيء مع جزئه او قيده المباينين له والتحقيق ان لكل وجها لا حجر
في عقد الاصطلاح عليه الا ان المعروف هو الاول وربما يستشكل على بقية الاقوال بانهم ان اعتبروا محل الحكمين لزم تخميس الاركان على القول الثالث
والاخير والا لزم تثليثها على القول الثاني ويمكن التفصي بالتزام التفصيل في ذلك والاستراحة عليه فصل علية العلة للحكم اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة
فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجب تماميتها فيرجع الى التامة وهي المتبادر من اطلاقها واما التامة فهي اما ان تكون معلومة ولو بطريق نظري او لا العلم
وعلى التقديرين اما ان يكون وجودها في الفرع معلوما كذلك او لا فان علم بعلية العلة ووجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع
لامتناع تخلف المعلول عن علته ومن هذا الباب قياس الاولوية وتنقيح المناط ومنصوص العلة وان ظن علية العلة بحدس وشبهه فهو
مستنبط العلة وقد اطبق اصحابنا على عدم حجيته الا ابن الجنيد فانه قال بحجيته على ما حكي عنه في اوايل الامر ثم رجع عنه وبطلانه في مثل زماننا بعد
من ضروريات المذهب عند المحصلين وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس فاما ان يريد بذلك الرد على من خالفه من اهل
الخلاف بطريق الالزام وتنبيههم عليه او يدعي تنقيح المناط عنده او يقصد به مجرد التقريب ودفع الاستبعاد لا الاحتجاج به حقيقة ومن شنع
عليه بذلك فقد جهل قدره او تجاهل ومثله الكلام فيما وقع في كتب الشهيدين من الاحتجاج به في بعض المسائل والاخبار في حرمة العمل به مستفيضة
بل قيل متواترة فمما روي من طرق العامة قوله تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام اما الاخبار المروية من طرقنا فكثيرة وقد
تمسك بالايات الدالة على تحريم العمل بالظن خرج ما خرج بالدليل فيبقى القياس داخلا تحت عموم المنع لعدم دليل على خروجه وهذا الاحتجاج
بالنسبة الى زماننا انما يصح اذا قلنا بان انسداد باب العلم انما يوجب التعويل على الظن في الادلة ولا ظن بحجية القياس واما اذا قلنا بانه
يوجب التعويل على الظن في الاحكام كما يراه بعض متاخري المتاخرين انقلب الاصل احتج في اخراج القياس الى دليل وقد اشرنا الى ما يوجب الخروج
عنه على تقدير تسليمه وقد يستشكل في اخراج القياس عن الاصل المذكور بعد تسليمه بانه يؤدي الى ورود التخصيص على الدليل العقلي والادلة
العقلية لا تقبل التخصيص ودفعه وضعفه واضح لان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الظنون التي لا دليل على عدم جواز التعويل
عليها عند انسداد باب العلم لا مطلقا فالدليل الدال على عدم حجية القياس محقق للموضوع وكاشف عن عدم ثبوت الحكم له لا انه مخصص للعموم العقلي
وهذا امر كان من الوضوح والظهور والعجب من الفاضل المعاصر حيث استصعب دفع الشبهة المذكورة فتفصى تارة بمنع افادة القياس للظن فرده
بانه مكابرة واخرى بانا نثبت عدم حجية القياس بالادلة القطعية اولا ثم نفتح باب الظن بالحجج القاضية به وحقيقة كلامه ان الاشكال يندفع
بتقديم اثبات عدم حجية القياس على اثبات حجية الظن وهو مما لا يكاد يعقل له وجه اما اولا فلانه لا ترتب بين المسئلتين بحيث يتعين

معه تقديم

معه تقديم احدهما على الاخرى في الاثبات واما ثانيا فلان ما تمسكوا به على حجية الظن عند انسداد باب العلم ان دل على حجيته مطلقا ولو كان مما دل الدليل
على عدم جواز التعويل عليه حال الانسداد لزم القول بحجية القياس او تخصيص الدليل العقلي ولم ينفع اثبات تقديم عدم حجية القياس وان اقتضى
جواز التعويل على ما لا دليل على عدم حجيته منه امكن اثبات عدم حجية القياس بعد اثباته ولا حاجة الى التقديم وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مبحث
الاخبار احتج المثبتون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار ماخوذ من العبور وهو التجاوز والقياس تجاوز من حكم الاصل الى
فرعه ويجري معا في حين ارسله النبي ص قاضيا الى اليمن فقال ص له بم تحكم قال بما في كتاب الله قال ص فان لم تجد قال فبما في السنة قال ص فان لم تجد قال
اجتهد برايي فقال ص الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يحبه الله ورسوله فان الاجتهاد بالراي انما هو الاخذ بالقياس ونحوه وقوله ص
حين سئل عن قبلة الصايم ارايت حين تمضمضت اكنت شاربه فقاس ص قبلة الصيام بمضمضة الماء والجامع كون كل منهما
مقدمة للمطلوب المفصل من المباشرة والشرب وقوله ص حين سئلته جارية الخثعمية ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا وهلا لا يستطيع ان الحج ان
حججت عنه اينفعه قال ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان يجزيه فقالت نعم فقال ص فدين الله احق بالقضاء فقاس الحج بالدين
بجامع كونه حقا للغير والجواب اما عن الاية فبان الاعتبار بمعنى الاتعاظ لانه المتبادر منه عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل ولو سلم انه
حقيقة في التجاوز فالمراد به هنا انما هو الاتعاظ بقرينة السياق والتفريع اذ لا معنى لقولنا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ
بالخمر والذرة بالبر وقد اجيب عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق المجاوزة عن حال شيء الى حال مثله وهو متناول للاتعاظ الذي هو مجاوزة عن حال الغير
الى حال النفس ولغيره مما هو محل البحث والتخصيص بالاول يلزم المنافرة وفيه ان التفريع وفي ان الامر بطبيعة الاعتبار انما هو يقتضي ايجادها في الجملة
ولو في ضمن فرد واحد فاذا تحقق ارادة ايجادها في ضمن الاتعاظ تحقيقا للمناسبة بقي دلالته على وجوبه في غيره محتملة محتملا منفيا باصل العدم واما ما قيل
من ان الامر بالاعتبار للعموم بدليل صحة الاستثناء منه كان يقول فاعتبروا الا في الامر الفلاني فضعفه ظاهر لان مجرد صحة الاستثناء لا تنهض قرينة على
العموم نعم وقوعه في الكلام ينهض قرينة عليه لكن انتفاؤه في المقام معلوم واما عن الرواية الاولى فبانها مروية بطريق اضعف وهو انما قال
معاذ اجتهد برايي قال ص لا بد ابعثك الى بعث ليك فيدل على نقيض المدعى على ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم
الشرعي بدليل شرعي فلا يتناول القياس الا على تقدير ثبوت كونه دليلا شرعيا فلو ثبت كونه دليلا شرعيا بذلك كان دورا فتامل واما عن الروايات
الاخيرتين فبان الغرض من القياس المذكور فيهما تقريب الحكم الى فهم المخاطب ليكون اوقع في نفسه لا الاستدلال به لان النبي ص لا يحكم الا عن
الوحي كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وتنزيله على ارادة تعليم المخاطب طريق الاستنباط او تقريره عليه ليس باولى
من تنزيله على ما ذكرناه من ارادة التقريب او التنبيه على العلة المقتضية لعدم الافطار وحصول القضاء ليقاس عليه نظايره مما يشاركه في العلة
المنصوصة مع ان قوله ص في الرواية الثانية فدين الله احق بالقضاء يفيد الاولوية ولا نزاع في حجيته لكن يشكل بان هذه الاولوية ظنية غير مستندة
الى اللفظ والذي نقول بحجيته هي الاولوية القطعية او المستندة الى اللفظ الا ان يقال انه ص استدل بالاولوية الواقعية لا الاولية عنده بما يدل فلا اشكال
وعلى احد هذه الوجوه ينزل قول امير المؤمنين اليوجبون عليه الرجم والجلد ولا يوجبون عليه صاعا من ماء وامثال ذلك مع ان تلك الاخبار
مروية بطرق غير معتبرة والمسئلة اما لم يطالب فيها القطع لكونها اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهي غير مفيدة له مع معارضتها

باخبار آخر اوضح منها سندا ودلالة كما عرفت فصل اختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة والمعروف بينهم انه حجة فيتعدى الحكم الى موارد
العلة وذهب بعضهم كالسيد المرتضى الى المنع هذا ووقع النزاع هنا في مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر
لاسكارها هل يقتضي عدم مدخلية الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق في بقية موارده او لا فيكون
الثابت هو علية للقيد المقصور على الاصل كالاسكار المخصوص بالخمر والنزاع على هذا لفظي لغوي الثاني انه اذا ثبت علية امر لحكم في مورد من غير
ان يكون لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت علية له في ساير موارد ثبوته فيتعدى الحكم اليها او لا بل يقتصر به على مورد الثبوت والنزاع على هذا
عقلي معنوي ويظهر من العلامة اختصاصه بالمقام الاول مشعرا بنفيه عن المقام الثاني لكن حكي في المعالم عن السيد ره مخالفته في المقام الثاني ايضا
والعبارة التي حكاها عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك كما ستنبه عليه وكيف كان فالمختار في المقام الاول ظهور اللفظ في علية المطلق وفي المقام
الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد تحقق العلة لنا على الاول قضاء العرف والاستعمال به فان المفهوم من نحو حرمت الخمر لاسكارها ان العلة في تحريم
المطلق هي الاسكار المطلق المتحقق فيها من غير ان يكون للخصوصية مدخل في ذلك وكذا الحال في نظائره الا ترى ان قول الطبيب لا تاكل هذا الشيء لانه
حار او يابس يدل عرفا على المنع من اكل كل حار او يابس دون خصوص الشيء المذكور وقول النحوي زيد في ضرب زيد مرفوع لانه فاعل يدل على رفع كل فاعل
دون خصوص لفظة زيد الى غير ذلك فيتبين حجة الخصم ان اضافة الاسكار الى ضمير الخمر يفيد التقييد بها وعلية المقيد لا تستلزم علية المطلق وايضا الاسكار
مغم واضافته يفيد الاختصاص على ما سبق التنبيه عليه في اوايل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية الاسكار المختص بالخمر فلا يتعدى الى اسكار غيرها و
الجواب ان الكلام في ان علية تحريم الخمر الاسكار المقيد بها والمختص بها ينافي عدم مشاركة اسكار غير الخمر في حصوله فيها وانما الكلام في ان عليته هل هي
من حيث كونه اسكارا مطلقا او اسكارا مقيدا او مختصا وقد عرفت ان المتبادر منه عرفا هو الاول فيجب التعويل عليه وان كان قضية الجمود على ظاهر
التركيب هو الثاني او التوقف بينه وبين الاول ولنا على المقام الثاني انه اذا ثبت علية امر لحكم علية تامة وجب ثبوته في جميع موارده اذ لو انفك عنه
لكان اما من جهة اشتراطه بامر غير حاصل كعدم حصوله في ذلك المورد او عدم حصول امر آخر فيه فيلزم عدم تمامية العلة وقد فرضناها تامة او لا فيلزم تخلف
المعلول عن علته التامة وكلاهما مستحيل احتج السيد بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك
الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى الفعل دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره
في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير
ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال اذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على
العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا
وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لاجله كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه على ما حكاه عنه في المعالم ودلالته على المنع في المقام الثاني غير
واضحة اذ محصل كلامه ان تاثير الشيء مما يختلف باختلاف المحال والمواد فقد يؤثر الشيء في محل دون آخر وفي مادة دون مادة وهذا صالح للتنزيل
على المنع في المقام الاول فيحمل على المنع من استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في ساير الموارد وسواء حمل العلة في كلامه على العلة التامة كما
هو الظاهر من اطلاقها بل هو في غاية ما يبنى عليه او على العلة الناقصة والاعم منها ومن التامة فتعتبر العلية على الاول بالنسبة الى الحكم المقيد بالمورد اي

ولاريب

ولا ريب ان عليته مع انضمام الخصوصية تامة ويعتبر على الاخيرين بالنسبة الى الحكم للمطلق وعلى المنع في المقام الثاني يحمل على المنع من استلزام علية العلة
للحكم في مورد عليتها له في غيره مع تسليم كونها علة تامة للحكم للمطلق لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل الكلام مثله عليه بعد ما علم من سعة
باعه في علم المعقول فيتعين الحمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحات اليه فايدة ان الاولى علية العلة وقد تعرف بالتنصيص عليها باللفظ الدال
عليها وضعا كالباء واللام وما يرادفهما من الاسماء كالسبب والعلة وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف لاشعاره بالحيثية التعليلية في بعض الموارد
وقد تعرف من اقتران الخطاب بما لولا كونه علة لاستبعد اقترانه به وذلك كما لو سبق بالخطاب طلب الجواب واقترن بما يصلح له نحو قوله عليه السلام كفر
بعد قول السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان بخلاف قول المولى لعبده اسقني ماء بعد قوله جاء زيد او طلع الفجر فانه مما لا يقتضي الجواب غالبا
او لا يصلح المذكور له وقد تعرف من القول كما لو سجد عن قراءة الآية السجدة وسماعه لها ومن التقرير كما لو فعل ذلك غيره عنده فاقره عليه و
قد تعرف بالقراين الحالية والشواهد الاستطلاعية البالغة درجة اليقين وتسمى القياس ح بالقياس المنقح للمناط وكيف كان فمتى علم بالعلة التامة
للحكم ولو بطريق معتبر كان في النصوص وجب ان يتعدى الحكم الى ساير موارد العلة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهنا اشكال لا باس بالتعرض له ولدفعه
وهو ان اصحابنا الفقهاء قد صرحوا في غير موضع بان علل الشرع معرفات وليست بعلل حقيقية فاجازوا لذلك من توارد عدة منها على معلول
واحد كما نبهوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة وهذا ينافي القول بحجية هذه الانواع من القياس لابتناء حجيتها على اعتبار العلة
علة حقيقية تامة ضرورة ان العلل الغير الحقيقية او الناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها ووجه الدفع ان علل الشرع على ضربين الاول العلل
المجعولة للشرع عللا واسبابا لاحكام مخصوصة كعلية الاحداث لوجوب الطهارات والتصرف والاتلاف لثبوت الضمان والعقود والايقاعات
لوجود النقل والانتقال والفك والبينونة الى غير ذلك وهذه العلل اذا قيست الى الاحكام التي ترتبت عليها شرعا كانت معرفات لها ومبينات
لتحققها بعللها الواقعية لا عللا حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم كونها من المادية والصورية واضح وكذا عدم كونها من الفاعلية لاستحالة جعل
الاحكام الشرعية اليه نعم لا بتلك الاسباب وعدم كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصود بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها الثاني العلل التي
هي منشأ حكم الحكم وجهات حسن تشريعه وما يستند اليه مطلوبية الفعل او مبغوضيته كاسكار الخمر الموجب لمبغوضية شربها وهذه العلل علل حقيقية وليست
بعلل وضعية اذ مرجعها الى العلة الغائية فان المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف عن المسكر ودفع العقل وما ذكره الفقهاء من ان علل الشرع
معرفات فانما عنوا به القسم الاول بقرينة ذكرهم ذلك في سياق تلك العلل وقد عرفت انها لا تصلح للعلية الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التي تعد
عللا لها وان كانت بالنسبة الى الآثار التي قصد بوضع تلك الاحكام ترتبها اسبابا عقلية كما ان رفع تلك الآثار اذا قيست الى تلك الاحكام كانت عللا غائية
لها فظهر ان الفرق بين القسمين اضافي ومن هنا نقول لو علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن الاحداث الثلثة انما هو لازالة حالة حدثية حادثة
من خروج الاحداث وعلم تجددها بامر آخر حكمنا بوجوب الطهارة له ورجع الى القسم الاخير ثم يبقى الكلام هنا في جواز توارد العلل الغائية على معلول
واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم المعلل بها ان كان قابلا للشدة والضعف كالوجوب والتحريم واخويهما صح توارد الاسباب عليه لافادة تاكده كان
معلول احدهما حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون علية المنفرد للضعيف مشروطة بعدم الانضمام او حال الانضمام يكون المعلول
امرا آخر وهو القوي المباين للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا للشدة والضعف كالاباحة والصحة والفساد او كان ولكن علم عدم تاكده بطريان

شئ العلة كالاحداث المتعاقبة جاز ان يكون علية الثاني مشروطة بعدم سبق التقدم فيكون الثاني معرفات كاشفا محضا ويصح اعتبار في
التبعية فينوي في مسئلة تعاقب الاحداث رفع الحالة المتكشف عنها بالاحداث المتعاقبة وان لا يكون مشروطة به فيشترط استدامة التاثير
به فيكون العلة بعد تحققه هو والسابق كما في صورة توارد في زمان واحد والاسبقية لا تصلح للترجيح لان العلية ان كانت مستدامة كانت
بالنسبة الى كل زمن كالعلة الابتدائية الثانية في القياس بالطريق الاولى هو القياس الذي يكون علة الحكم فيه في الفرع اقوى واكد منها في الاصل ولا بد في
الحجية من العلم بها وبكونها كافية في ثبوت الحكم وتحققها في الفرع وقد يطلق عليه القياس الجلي وهو اعم منه من وجه لان المراد به ما كان الفارق
فيه بين الاصل والفرع معلوم الانتفاء ولا يعتبر العلم بالحكمة المحققة لعلية العلة بل يكفي مجرد العلم بالعلية كما في المنصوص العلة ولا يكفي مجرد
الظن باصل العلة وتماميتها او تحققها في الفرع ما لم يكن احد الظنون المعتبرة وقول العلامة ره بعد ذكره منصوص العلة وقياس الضرب على
التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى مما لا ظهور له في الاكتفاء بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر
كما توهمه الفاضل المعاصر اذ كلامه مسوق لبيان الفرق لا لبيان ما يكتفى به في معرفة العلة ثم لا خلاف في تعدية حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة وان اختلفوا
في وجه التعدية وقد حررنا النزاع في اية التافيف فذهب فيها قوم الى ان تعدية حكم التحريم الى الانواع الزائدة عنه بالقياس وذهب اخرون الى انها لدلالة
عليه بالمفهوم الموافق وحكي عن المحقق انها منقولة عن موضوعها اللغوي اي المنع والانواع الاذى احتج الاولون بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب
المشترك ومن كونه اكد في الفرع لما حكم بتعدي الحكم اليه وهو معنى القياس واعترض عليه اولا بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا
بل لكونه شرطا في دلالة المفهوم وثانيا بان من لا يقول بحجية القياس يقول بحجيته ولو كان قياسا لما قال النافي به ورد الاخير بانه لا خلاف في حجية هذا
النوع من القياس وانما الخلاف في حجية بقية انواعه فليس في الاتفاق على حجيته دلالة على عدم كونه قياسا وفي هذا الرد مع اصل الاعتراض نظر اما
في الرد فلان من يجعل الدلالة باعتبار المفهوم او النقل ينكر حجيته باعتبار كونه قياسا فلا يتم الاجماع على حجية هذا النوع من القياس واما في
الاعتراض فلان كل من انكر حجية القياس لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما عرفت وهو في الحقيقة مفصل بين انواع القياس وليس فيه دلالة
على عدم كونه قياسا احتج النافون بالقطع بافادة اللفظ المذكور من غير توقف على استحضار صورة القياس فلا يكون التعدية باعتباره
ورد بان هذا النوع من القياس لا يتوقف على استحضار صورة القياس بل يعرفه كل من يعرف اللغة من غير حاجة الى نظر واجتهاد ولعل حجة الصحيح ره تبادر
الاذى منه عند الاطلاق وانه اية الحقيقة وضعفه ظ لان تبادره ليس على نفس اللفظ بل عنه بواسطة المعنى ومثله لا يكون علامة للحقيقة والا لكان كل
لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادرها منه معه عرفا فالظهر الاختصار في القولين الاولين ولكل وجه ولا ثمرة للنزاع تتمة قد ورد في بعض الاخبار
ما يدل بظاهره على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق الاولى كصحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال قلت له
ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع
اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون وان كان هذا يبلغنا ونحن بالعراق
فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث
رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ووجه الدلالة ان ثبوت الثلثين عند قطع الثلث يوجب ثبوته عند

قطع الاربع

المستكشف بدل

قطع الاربع بالطريق الاولى وقد منع الامام ع على السائل حيث استدل به بقوله انك اخذتني بالقياس الى اخره ما مر وفي الخبر عن مولانا امير المؤمنين ع
لولا اني رايت رسول الله ص يمسح ظاهر قدميه لظننت ان باطنهما اولى بالمسح من ظاهرهما ووجه الدلالة ان المستفاد من كلامه ع التعريض و
التنبيه على ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الفرض هذا مضافا الى الاخبار الدالة على تحريم العمل بالقياس فان قضية
اطلاقها او عمومها عدم الفرق فيه بين الاقسام المذكورة اذ لا اختصاص لها بالمستنبطة فيكون التفصيل تحكما والجواب اما عن الاول فبان
القياس المتصور هنا قياس ظني لا سيما بعد ورود الرواية المخالفة كما اعترف به السائل ان لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين
مطلقا لجواز اشتراطه بعدم انضمامه الى ما يوجب البلوغ على ثلث دية الرجل كما ذكره غاية ما في الباب انه يظن عدم الاشتراط وهو غير معتبر فان
قلت منشأ الظن اطلاق ما دل على سببية قطع الثلث للثلثين فيكون ظنا معتبرا قلت انما يعتبر الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيد وقد
اعترف السائل بوروده فلا يبقى له الا مجرد الاستبعاد مستند القياس الظني كما يشهد به سياق كلامه واما عن الثاني فبانه انما يدل على عدم
حجية القياس بالطريق الاولى عند الظن الاستحساني بالطريق الاولوية كما يستفاد من قوله ع لظننت ولا كلام فيه واما عن الاخير فمن
وجهين الاول التصرف في الاخبار المذكورة بحملها على القياس المستنبط بدليل تسميته عملا بالراي كما وقع في الاخبار فان العمل بالبواقي عمل
بالنص او بما لا ريب في حجيته مع ان تسمية ما عدا المستنبطة به غير ثابت في الاخبار وانما الثابت تسميته به في مصطلح القوم وهو لا يجدي والثاني
بالقرن في الاية التي نقول بحجيتها بارجاعها الى قياس اقتراني مشتمل على صغرى وجدانية وهي ان النبيذ مسكر او الشتم اشد ايلاما من قول
اف وكبرى مستفادة من التصريح بالعلة او الفحوى وهي تحريم كل مسكر او كل ما يكون اشد من قول اف وبالجملة تستفاد من النص او ما في حكمه كبرى
كلية وبعدم ضم صغرى وجدانية اليها يتم المقصود ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من هذه الحيثية وان كانت
حاصلة ليلزم بالقياس ولا يذهب عليك ضعف هذا الوجه فالمعتمد هو الاول تتمة اعلم ان للقائلين بحجية القياس المستنبط طرقا لاستنباط العلة
كالدوران وهو دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما كدوران تحريم الخمر مع الاسكار وكالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة
للعلية في عدد ثم ابطال علية ما عدا الذي يدعى عليته وكالمناسبة والاخالة وهي تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة وغير ذلك مما تحرر في كتب الجمهور
وحيث ابطلنا حجية اصل هذا القياس فلا حاجة لنا الى التعرض بهذه التطويلات التي لا طائل تحتها وكذا لا حاجة لنا الى التعرض للاستحسان
والمصالح المرسلة بعد ما اطبق اصحابنا على عدم حجية ذلك ومن اراد الاطلاع عليه فليطلب من مظانه من كتب العامة القول في الاجتهاد والتقليد
مقدمة الاجتهاد لغة تحمل الجهد والمشقة في تحصيل امر وعرف عرفا بتعاريف اعرفها ما ذكره الحاجبي وتبعه فيه جماعة من انه استفراغ
الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس فيخرج بتقييده بالقيود المذكورة استفراغ غير الفقيه واستفراغه لغير الوسع
واستفراغه في غير تحصيل الظن وفي تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي واشكل على هذا الحد من وجوه منها ما ذكره العلامة التفتازاني من ان
قيد الفقيه مستدرك اذ لا وجه للاحتراز عن غير الفقيه فانه لا فقه الا بعد الاجتهاد هذا ملخص كلامه ومحصله ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو
العلم بالاحكام المعهودة عن ادلتها والعلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان المجتهد يصدق قبل صدق عنوان الفقيه
فلا يشمل الحد لجميع مصاديق المحدود ولو قال لا فقه غالبا الا بعد الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يصرف وسعه في تحصيل العلم من اول

الامر وتحصيل العلم فيحصل الفقه بدون الاجتهاد ثم هذا انما يرد اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي واما اذا فسر بالملكة والتهيؤ كما هو الظاهر وقد اخترناه في تعريفه
سابقا اذ لا ريب في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال او على هذا التقدير يكون مرتبة الفقه مقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يحتمل عكس لحد باخذه فيه وقد
اشار اليه التفتازاني ايضا الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وزعم الفاضل المعاصر ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور وقرره بان معرفة
الفقيه تتوقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المقررة عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد اقول وكان
هذا توهم في كلام التفتازاني اذ قد نبهنا على مراده وكيف كان فوجه لزوم الدور ههنا على ما بينه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا
يوجب توقف معرفته عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في الخارج توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك اذا فسر الفقيه بالمجتهد كما ذكره بعضهم
لكنه تفسير غير معروف والفاضل المذكور لم يقرر الدور عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه
احترازا عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره الشيخ البهائي نقلا عن بعض شراح المنهاج قال وليس المراد به المجتهد كما قد يظن ثم اورد المعاصر المذكور
عليه اولا بانه مجاز ولا قرينة عليه وثانيا بان الممارس قد يستفرغ وسعه ويعجز عن الاستنباط مع انه لا يسمى مجتهدا فان قيل لا يصدق في حقه استفراغ
الوسع قلنا فكذا في المنطقي وشبهه فلا فائدة في التقييد ولا يخفى ما فيه بل الوجه منع عدم الصدق والثاني ان المراد بالاجتهاد فعليه لا استفراغ كما هو ظاهر
اللفظ وبالفقه ملكة العلم بالاحكام وانت خبير بانه راجع الى ما ذكره التفتازاني وهو ينهض بدفع الدور الذي توهمه اذ الفقه الثاني لا يتوقف على
الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفت ان الدور في نفسه غير متوجه وان المتوجه انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بينا ثم قال والتحقيق انه ان اريد تحديد الاجتهاد بالمعنى
الاعم وجعل الفقه ايضا كذلك فنقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها ولا التفات في التعريفين
الى ما يتقوم به الامران ولذلك ترى بهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته
وان اريد تعريف صحيحهما فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية
التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر
ولا يلزم دور انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه والاجتهاد لا يطلقان على وجه الحقيقة عرفا الا على المعنى المعتبر الصحيح واطلاقه على غيره مجاز والحدود التي تورد
في المقام انما سيقت لبيان المعنى الحقيقي دون المجازي ثم الفقه والاجتهاد باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات
بل من البسائط المعتبرة معهما قيود عديدة فهي شرائط لهما لا اجزاء ومقومات لماهيتهما ومن هذا البيان يظهر ان عد ومنه القوة القدسية
لا يستقيم الا بارتكاب تخصيص واستخدام والوجه في البيان ما ذكرناه اذ الذي يذكرونه من الشرائط نفس القوة لا معرفتها وليس في تعرضهم لشرائط الاجتهاد
الاجتهاد بعد تعريفه ما يدل على ارادتهم منه المعنى الاعم بل في ذلك قرينة واضحة على ارادة المعنى الاخص بل ليس المعنى الاعم لا يعتبر فيه تلك الشرائط واما
المشروط بها المعنى الاعم بل ذلك الاخص ويظهر من بيانه انه انما اعتبر الشرائط في تعريف صحيح الاجتهاد والفقه وقصد الى ادخالها في المقومات وهو
الواضح ان ما ذكره تعريف رسمي لا حد حقيقي فكيف يوجب دخل القيود المذكورة فيه من المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه على
ما مر كما لا يخفى الثاني ان ما ذكره المعاصر المذكور ايضا وحاصله ان قيد الظن مستدرك بل مفسد لعكسه لان المقصود به الاحتراز عن الضروريات
او القطعيات والاول خارج عن الاستفراغ والثاني لا يصح اخراجه لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع وفيه ان مصطلح القوم منعقد على تخصيص الاجتهاد

بالظنيات

بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم فان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخلو من نوع حزازة لانه عدول عن الطريقة المتداولة المعروفة بلا ثمرة
فكلية مع ان النكتة في تخصيص القوم له بالظنيات ظاهرة وهي اختصاص جملة من مباحثهم به كبحثهم عن حجيته وتشاجرهم على قبوله للتجزية بقبول مطلقا فان القطعي
لا يبحث عن حجيته ولا كلام في حجية قطع المتجزي في حقه ثم اقول الفقيه اما ان يستفرغ وسعه في تحصيل القطع او الظن او احدهما وعلى التقادير اما ان
يحصل القطع او الظن او لا يحصل شيئا منهما فان اريد من خروج القطعيات خروجها بنفسها فالظنيات ايضا كذلك لان الاجتهاد من جنس الاستفراغ
وهو لا يصدق على شيء منهما وان اريد خروج الاستفراغ الموصل اليها فهو انما يتم على التقدير الاول خاصة لا مطلقا كما ادعى نعم لو اريد باستفراغ الوسع في
تحصيل الظن تحصيل بالظن بطريق الاستفراغ خرجت القطعيات مطلقا لكنه خلاف ظاهر الحد الثالث ان طرد الحد غير مستقيم اما اولا فلصدقه على استفراغ
الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع ان ذلك لا يسمى اجتهادا بهذا الاصطلاح حقيقة بل يخص الاجتهاد في مصطلحهم بالمباحث الفرعية
فلا بد من زيادة قيد الفرعي ليخرج ذلك ولي اما ذكره الفاضل المعاصر من ان المبادر من الشرعي الفرعي فلا حاجة الى التقييد فمما لا وجه له فان قلت
المسائل الاصولية يطالب فيها بالقطع فلا يستفرغ الوسع في تحصيل الظن بها بخلاف المباحث الفرعية قلت هذا ممنوع اذ الظنون التي قام القاطع على
اعتبارها مطلقا كظواهر الكتاب والسنة يصح التعويل عليها في الاصول والفروع كما ان الظنون التي لا قاطع على اعتبارها لا اعتداد بها في شيء منهما فالتفصيل
غير سديد مع ان عدم الاعتداد بالظن لا ينافي استفراغ الوسع في تحصيله وهو كاف في فساد الطرد الا ان يراد به الاستفراغ المعتد به لكن لا دلالة للحد عليه
واما ثانيا فلصدقه على استفراغ الفقيه في تحصيل الظن بفتوى غيره باعمال القوانين اللفظية في استنباط مرامه من كلامه والجمع او الترجيح بالوجوه المقررة
عندهم عند وقوع التعارض في نقله او نصدق على فتوى المفتي انه حكم شرعي ولو في الجملة ولو سلم ان المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفرغ او مقلديه او ما هو
حكم شرعي في الواقع ويكون استفراغه باعتبار كونه حكما شرعيا في حقه صدق على استفراغه الوسع في معرفة فتوى غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد
فيما يحتاج اليه اما لضيق وقت او فقد كتب يعتبر مراجعتها او لقصور نظره بناء على جواز التجزي ولا ريب ان الاستفراغ المذكور لا يعد في الاصطلاح اجتهادا
ويمكن الجواب عن هذا وعن سابقه باعتبار قيد الحيثية في الفقيه فان الاستفراغ في المواضع المذكورة ليس من حيث كونه فقيها بل اصوليا او مقلدا
لكن لا يتم هذا على ما حققه في معنى الفقه مع ما في التعويل على قيد الحيثية من الخفاء فالاولى ان يراد بعد قيد الفرعي قولنا عن الادلة التفصيلية فيندفع
الاشكال واما ثالثا فلصدقه على استفراغه الذي لا يترتب عليه تحصيل الظن اذ صرف الوسع في طلب شيء لا يستلزم الوصول اليه مع انه لا يسمى اجتهادا فان الذي
يستفاد من عرفهم ان الاجتهاد عبارة عن تحصيل الظن بالحكم على الوجه المعتبر ويمكن دفعه بان المراد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق
الاستفراغ ولا يخفى بعده وربما امكن الالتزام بان مجرد الاستفراغ اجتهاد وان لم يترتب عليه حصول الظن الرابع ان الظاهر من استفراغ الوسع
بذل تمامه وهو غير لازم والا لادى صرف تمام الوقت في تحصيل مسئلة واحدة والجواب ان المراد باستفراغ الوسع ما هو المعتبر في عرف المجتهدين لا الاستفراغ
الحقيقي والقدر المعتبر امر معروف وهو ما يحصل به الظن بعدم الظفر بالمعارض ظنا يعتد به فلا يلزم جهالة الحد ولا ينافي ذلك تفسير العضدي له ببذل تمام
الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه اذ المراد باحساس العجز ظنه لئلا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد على الملكة التي يقتدر بها الفقيه
على الاستنباط المذكور كثيرا كما يقال فلان مجتهد ويراد ان له الملكة المذكورة وعرفه البهائي بهذا الاعتبار بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل
فعلا او قوة قريبة فالملكة جنس يشمل سائر الملكات قال الشارح الجواد ويخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك

ملكة بل كان حالا ولا يخفى ان اطلاق القيد على الملكة ونسبة الاخراج اليه وجعل المخرج المستنبط المخصوص تعسف وخرج بقوله يقتدر على الحكم الملكة التي يقتدر
بها على استنباط غير الحكم ثم ان قلنا بجواز التجزي في الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس والا فللاستغراق والعجب من الشارح الجواد المذكور انه عين اللام للجنس
ليدخل المتجزي مع انه صرح اولا باعتبار الملكة في الاجتهاد وعدم العبرة بالحال مع مناسبته لكل مرتبة المتجزي والفرق بين الملكة والحال ان الملكة قوة راسخة
يعسر زوالها والحال قوة يسهل زوالها وخرج بقيد الشرعي الحكم العقلي وشبهه وبالحكم الفرعي الاصلي وبقوله من الاصل الحكم الضروري قال الشارح
المذكور وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل لاحتياجه الى زمان لا لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او للاحتياج
الى التفات انتهى اقول لم يمكن ذلك خارجا حتى يحتاج الى القيد المذكور لادخاله بل التحقيق ان التقييد بقوله فعلا مستدرك لان ذلك ماخوذ في معنى
الاستنباط وبقوله او قوة قريبة مفسد للحد لان الاستنباط بالقوة القريبة معناه القوة القريبة للاستنباط وهو معنى الملكة فيرجع الحد الى ان
الاجتهاد ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجيهه بجعل او قوة قريبة عطفا على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط الفعلي اي الحاصل او قوة
قريبة من الاستنباط الفعلي وح فيتم قول الشارح وبالقوة القريبة يدخل الى ما ذكره لكن يرد عليه مع عدم ملائمة الترديد للتعريف ان القوة القريبة
من الاستنباط ان تباينا وان القوة القريبة من الاجتهاد فلا يتم طرد التعريف واعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه الاول ان الفقه هو العلم
او ملكته والاجتهاد هو استفراغ الوسع او ملكة واحد منهما غير الاخر الثاني ان المقصود في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفي مقام الفقاهة تحصيل
العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا من الدليل الاجمالي واستناده الى الادلة التفصيلية كما وقع في حده مبني على ظاهره
على نوع توسع الثالث ان النظر في الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقاهة الى الظاهر وقد يتخالف موارده فخرج على العارف **فصل** وحيث علمت ان الملحوظ
في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد به الظن المعتبر في معرفة الحكم الشرعي وهو يختلف باختلاف اراء المجتهدين فمن يرى ان المعتبر
فيه ظنون خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان المعتبر منه مطلق الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت مما حققناه
في بحث خبر الواحد صحة القول الاول وان المعتبر في حقنا ليس الا ظنون خاصة وبينا هناك بطلان القول بحجية مطلق الظن ولا باس في المقام بايراد بعض الكلام
عليه فنقول قد استدل في بطلان هذا القول بعموم الآيات الناهية عن العمل بالظن والمشتملة على ذم العامل به كقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تع
ان يتبعون الا الظن ونحو ذلك واورد عليه بان عمومها محل البحث بالظهور فلا يفيد الا الظن به فان ثبت بدليلها من عدم جواز العمل بالظن لزم عدم
جواز العمل بها ايضا وما يلزم من وجوده عدمه مح واجيب بوجهين الاول ان حجية ظواهر الكتاب اجماعية فيصح اثبات عدم حجية ساير الظنون بهذا
الظن لقيام القاطع على حجيته واعترض عليه بعض المعاصرين بما يرجع محصله الى وجوه الاول منع قيام الاجماع على ذلك مطلقا وان القدر المسلم
منه حجية مفاهيم المخاطبين لان الكتاب ورد بلسانهم والفهم يختلف باختلاف الزمان فاثبات حجية مفاهيم المتاخرين عن زمن الخطاب اما باعتبار
انسداد باب العلم في حقهم الموجب لفتح باب الظن وهذا يقتضي حجية ظ الكتاب من حيث كونه ظاهرا اي ظنا مطلقا لا من حيث كونه ظنا كتابيا ونحن نقول
بذلك واما من جهة ان القرآن من قبيل كتب المصنفين الذين يقصدون بها بقاءها من الدهور ليستفيد الناظرون اليها المقاصد على حسب افهامهم
ويعملون بمقتضى مفاهيمهم وهذا امر لا يستقيم في الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقاء القرآن لحصول الاعجاز بملاحظة اسلوبه واما حديث
الثقلين والاخبار الدالة على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة لها على التمسك بما يفهم من القرآن مط والعرض عليه لامكان ارادة التمسك بما علم

ارادته من

ارادته من القرآن والعرض عليه غاية الامر ان يستظهر منها المعنى الاول فينقل الكلام الى التمسك بهذا الظهور فيثبت المط على تقدير الاول ومنع حجيتها على التقدير
الثاني في على ثبوته بان يكون تلك الاخبار من قبيل كتب المصنفين وهذه الدعوى بعيدة في الاخبار جدا الثاني انه ان اريد بحجية ظ القرآن حجية الظن المستفاد
من جهة كونه مستفادا منه وهذا باطل قطعا للاجماع على عدم جواز العمل به الا بعد النظر في المعارض وارتكاب العلاج وان اريد حجيته بعد ذلك فلا ريب ان
الظن الحاصل بعد ذلك ليس ظنا حاصلا من الكتاب بل من ملاحظة مجموع الادلة فيخرج عن مورد الاجماع الثالث ان عموم هذه الآيات مخصص ببعض الظنون
كالبينة والاقرار وقد وقع النزاع في حجية العام المخصص فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية هذه الآيات لا يقال هذا النزاع يرجع الى النزاع في ان العام المخصص
هل هو ظ في الباقي اولا فالقائل بالحجية يدعي ظهوره فيه كما ان المنكر لها يمنع ظهوره فيه والقائل بعدم حجيته يمنع تسليمه الظهور فاذا ثبت عندنا ظهوره فيه
ثبت حجيته فيه للاجماع على حجيته على تقدير ظهوره لانا نقول انما انعقد الاجماع على حجية ما هو ظ واقعا لا ما هو ظ في اعتقاد مدعيه اذا لم يكن ظاهرا واقعا
والمانع هنا يمنع من ظهور العام المخصص في الباقي واقعا ويرى ان ظهوره في اعتقاد مدعيه خاصة فكيف يساعد على حجيته الرابع ان الاجماع المدعى
على حجية ظواهر القرآن ان كان على حجيتها في الجملة فلا يجدي في الاستدلال بظاهر هذه الآيات وان كان على حجيتها بطريق العموم فهذا يستلزم حجية ظ
هذه الآيات في شمول المنع للعمل بظاهرها فيعود الاشكال لا يقال عمومها مخصص بالاجماع المتقدم لانا نقول هذا مردود اما اولا فلان التخصيص يستلزم
ان يكون المخصص مغايرا للمخصص لان قضية كل منهما ينافي الاخر فلا يصح فرض كونهما امرا واحدا وهو الاجماع المدعى في المقام ولا سبيل الى دعوى اجماعين
احدهما على المخصص والاخر على المخصص لان مرجع الثاني الى الاول فلا تعدد واما ثانيا فلان تخصيص ذلك يوجب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع
ظنيا اذ لا تخصيص الا في العام الظني فان قيل قام الاجماع على حجية كل ما هو ظ الكتاب فيجعل بعضه لولا القاعدة حجية كل ظاهر من الكتاب غير هذا
العموم قرينة على التجوز في بعض آخر وهو تخصيص العموم المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى
اجماع آخر على هذا التخصيص فيعود الاشكال المتقدم والجواب اما عن الاول فبان الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ السالمة عن المعارض والاعتماد
عليها في الكشف بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل ان السامع يشهد على ظ الاقرار والوصية والعقد والايقاع
وغير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها ولهذا ترى ان الرواة يعتمدون على ما سمعوه من المعصوم ع في مخاطباته مع غيره كاعتمادهم على ما سمعوه من المعصوم ع
في مخاطباته اياهم فمنع الاجماع على حجية ظواهر الالفاظ في حق غير المخاطبين ناش عن قلة التدبر ولو شئت لادعيت الضرورة على ذلك اذ لا تجد احدا من
الموافق والمخالف يخالف في ذلك بل الظاهر انه مما تسالم عليه جميع ارباب المذاهب والاديان ولولا ذلك لما استقام لهم النظام ومخالفة الاخبارية في حجية
ظواهر القرآن غير قادحة لان مثل هذا الخلاف النادر لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان الذين يعتد بمقالتهم من الاخبارية لا يخالفون في صحة القاعدة التي
قررناها من حجية ظواهر الالفاظ عند سلامتها عن المعارض ولهذا تراهم يتمسكون بظواهر الاخبار اذا سلمت عن المعارض وانما يمنعون عن حجية
ظواهر القرآن لدلالة بعض الاخبار عليه فهم في الحقيقة انما يمنعون عن حجية تلك الظواهر لعدم سلامتها عن المعارض فاذا دفعنا دلالتها على ذلك
بقيت ظواهر الكتاب مندرجة تحت العنوان الذي اتفق الفريقان على حجيته فاتضح مما قررنا بطلان الفرق بين الكتاب والسنة وكتب المصنفين وغيرها في
حجية ما يستظهر من الفاظها على المراد نعم هنا فرق من جهة اخرى وهي كون الكتب المصنفة خطابا الى الذين لهم اهلية فهم تلك الخطابات وان تاخر وجودهم
عن زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاباتها مختصة بالمشافهين وفي الكتاب وجهان وقد مر تحقيق القول في محله واما عن الثاني فانا لا نقول بحجية ظ

الكتاب مطلقا بعد الفحص عن المعارض من الناسخ والمخصص ونحو ذلك مع عدم العثور عليه بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الظن ح عن موارد
الاجماع لان الظن انما يستند الى المقتضي له لا اليه والى عدم المانع والا لم يتحقق ظن لفظي اصلا لاستناده دائما اليه والى عدم قرينة توجب الخلاف
وهذا واضح الخفاء فالظن المستفاد من الكتاب انما يستند اليه بشرط عدم المعارض لا اليه والى عدم المعارض واعلم ان قضية ما قررناه حجية ما علم كونه
ظاهرا حين ورود الخطاب على تقدير انتفاء القرائن الخارجية ويثبت فيما ظن كونه ظاهرا حين الخطاب بمعونة اصالة عدم النقل ونقل اللغويين بضميمة
عدم القول بالفصل واما عن الثالث فبان النزاع في حجية العام المخصص راجع الى النزاع في الظهور كما اشار اليه والاجماع وان انعقد على حجية ما هو ظ
واقعا لكن لا سبيل الى تعيين الامور الواقعية الا بالعلم او بما علم قيامه مقامه فاذا علمنا بان العام المخصص ظ في الباقي علمنا باندراجه في محل الاجماع
الا ترى انا لو علمنا بنجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا بدليل ان المجسمة كفار علمنا بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كفرهم وكذا لو ظننا
ذلك ظنا قام قاطع عندنا على حجيته فانا نعلم بالدخول ظاهرا انه مورد الاجماع نعم لو ظننا ذلك ظنا غير معتبر لم نعلم بشيء من الامرين لكن ليس المقام
من هذا القبيل وهذا واضح جدا واما عن الرابع فبان الاجماع انما انعقد على حجية كل ظ لا يعارضه ما هو اقوى منه وان كان الاقوى ذلك الاجماع وبعبارة
اخرى قام الاجماع على حجية كل ظ لا ينافي ذلك الاجماع ولا غيره من ساير الادلة التي هي اقوى من ذلك الظ لامتناع قيامه على حجية ظاهر يخالفه او يخالف
ما هو اقوى منه وظهر من ذلك سقوط ما زعمه من ان ذلك يوجب تخصيص الاجماع واما اشكاله بلزوم اتحاد المخصص والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة
الاعتبارية مع انه لا تخصيص في المقام اصلا اذ الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه نبه لورود الاشكال المذكور على ما ذهب
من حجية مطلق الظن لانسداد باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الآيات بغير الظن الحاصل بعد انسداد باب العلم ليس باولى من تخصيص الدليل
العقلي بعموم هذه الآيات فتفصى عنه بان عموم الآيات عموم ظني فيجب تخصيصها بعموم القاعدة فانه عموم قطعي واجاب عن لزوم تخصيصها بالقياس والاستحسان بوجوه
ما مر نقلها مع بيان فسادها في مبحث خبر الواحد وهو كما ترى اذ تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم تخصيص الدليل القطعي بغير ذلك الظن قطعا فيبقى
الاشكال بامتناع تخصيص القواعد العقلية بحاله فلا مخلص له الا بالوجوه التي ذكره في امر القياس والاستحسان مع ان ورود هذا الاشكال عليه مبني
على ان يكون القاعدة العقلية فتح باب الظنون الشانية كما التزم به في بعض تلك الوجوه وهو ايضا فاسد كما اشرنا اليه عند نقله ثم اورد في
تقريب منع الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها ظواهر الكتاب بان هذا الاجماع ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين والائمة ع
حيث كانوا يستدلون بظواهر الكتاب ففيه انه لم يعلم انهم كانوا يستدلون بها من جهة كونها ظواهر الكتاب لجواز حصول القطع بها بسبب القرائن و
الامارات واحتجاجهم بها لاثباتها القطع بها وان كان مستفادا من كلمات اصحابنا المصرحين بحجية الكتاب واحتجاجهم بظواهره ففيه انه لم يتبين
انهم يقولون بحجية ظواهره من حيث انها ظواهره لجواز ان يكون تعويلهم عليها من حيث انها مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلف
والاعتساف والخروج عن جادة الانصاف اذ ما ذكره في حق الاوائل من حمل تمسكهم في التمسك بالكتاب على ما كان مفيدا للقطع امر مقطوع بفساده كما
يظهر بالتتبع فيما حكي عنهم من مواضع الاحتجاج لانها لكثرتها مما يحيل العادة وقوفهم فيها في محل الخلاف على القرائن المقتضية لاستفادة القطع مع انا
نريهم يقتصرون في مقام الاحتجاج على دلالة الآية ولا ينبهون الخصم على وجود القرائن ودعوى ان القرائن كانت معلومة عند الخصم في جميع موارد
الاحتجاج مكابرة جلية ولم نقف فيهم على من يرد على خصمه بان الآية ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى القرائن غير واضحة واما ما ذكره في حق الاواخر

فاوضح

فاوضح فسادا اذ ان حجية الكتاب عندهم من جهة الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة ولهذا تريهم اذا نبهوا على دليل الحجية ذكروا ذلك ولو كان
الامر على ما زعمه لاحتجوا عليه بان الكتاب مفيد للظن وكل ما يفيد الظن فهو حجة الثاني ان المستفاد من هذه الآيات انما هو حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع
على حجيته والظن الحاصل من الكتاب قد قام الاجماع على حجيته فهو خارج عن مورد الآيات ولا حاجة الى ارتكاب التخصيص في عمومها واعترض عليه المعاصر
المذكور بان الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب العمل بما هو مظنون من الكتاب وهو لا يصير الظن علما والضمير المجرور في قوله ما ليس لك به
علم راجع الى الموصول نفسه لا الى متعلقه او الى وجوب العمل به بان يكون المعنى ما ليس لك بتعلقه علم ولا بوجوب العمل به يوجب الخروج عن الظ من غير قرينة وحمل
الآيات الناهية عن العمل بالظن على الظن الذي لا قاطع على حجيته تخصيص صريح فكيف يقال لا حاجة اليه وفيه ما لا يخفى فان الاحكام التي يظن ثبوتها بظنون
قام قاطع على حجيتها احكام فعلية قطعا وان كان احكاما اولية اي ثابتة لا بسبب تحير المكلف عن اصابة الواقع ظنا فالمقتضي لتلك الاحكام لا يقتضيها من
جهة ظنيتها بانها احكام اولية بل من جهة علميته بانها احكام فعلية سواء كانت واقعية اولية اولا وتوقف علمه بالاعتبار الثاني على ظنه بالاعتبار الاول
لا يصيره مقتضيا للظن بل مدار العمل على العلم خاصة والظن انما يشخص موضوعه ويحقق مورده فظهر ان الظن بالحكم لا يصير علما به ولكن المظنون باعتبار
يصير معلوما باعتبار آخر فالضمير المجرور في الآية يرجع الى الموصول باعتبار نفس معناه ولا حاجة الى ارتكاب تجوز او تخصيص وكذا الكلام في آية الذم مع
ان امر الاشكال فيها اهون لانها انما تضمنت الذم على اتباع محض الظن كما هو قضية الحصر والاتباع بها وعلى تقدير الاغماض عما قلناه للمجموع المركب من العلم
والظن والى ما حققناه هنا يرجع ما ذكرناه في توجيه تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام من ان المراد بالعلم معناه الحقيقي وبالاحكام الاحكام الظاهرية
فان محصله ان الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية وان كان ادلتها الدالة على كونها اولية ظنية والى هذا البيان يرجع ما قيل من ان ظنية الطريق لا تنافي
علمية الحكم فان المراد ان ظنية الطريق الموصل الى الاحكام من حيث كونها اولية لا تنافي العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما فعلية واما
ما زعمه المعاصر المذكور في احد من ان المراد العلم بظن الاحكام ففيه ما فيه لان العلم بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في شيء وانما الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية
التي يقترن غالبا بالظن فانها احكام اولية واطلاق الحكم على هذا الحكم الفعلي حقيقة قطعا وان كان ظاهرا المجازية اطلاقه على الحكم الواقعي مع انتفاء فعليته
ودعوى ان الحكم الظاهري هو مجرد وجوب العمل بمقتضى الدليل توهم واضح لان وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه في نفسه ولو مجردا عن اعتبار
الاولية او مستلزم لثبوت مقتضاه كذلك وكيف يكون نفسه مع ان الحكم الظاهري ينقسم في نفسه الى الاقسام الخمسة التكليفية والوضعية فلو كان
مجرد هذا الوجوب لانحصر في قسم واحد فاتضح مما قررناه ان الوجوه التي اوردها على الجواب غير واردة عليه بل التحقيق في المقام ان يقال هذه الآيات انما
تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته فان العمل بالظن الذي قام قاطع على حجيته اما ان يكون من باب العمل بالقطع دون الظن كما مر او
تخصيص عموم الآية لجواز تخصيص الكتاب بالقاطع اجماعا وح فيبقى الكلام في اثبات حجية الظن بالاحكام فاذا قام قاطع عقليا او نقليا على حجيته
مطلقا او بعض انواعه مط او في امثاله بما بيناه وجب العمل به والآيات المذكورة لا تدفعه فالذي يليق بمن يرى نفسه في عداد العلماء ان يدفع
الاحتجاج بالآيات على حرمة العمل بالظن لقيام الدليل القاطع على ان الظ الفعلي سيما في الظنون الفعلية كما ان الظ الشاني سيما في الشأنية
والظن بالمعنى الاتم سيما في المظنون بالمعنى الاتم ولا ريب ان الشرع قد اعتبر جملة من انواع الظاهر طرقا الى معرفة موضوعات الاحكام
كاليد والشهادة باقسامها بالنسبة الى موارد المفصلة وقول المنكر مع يمينه وقول المدعي مع يمينه المردودة او نكول المنكر على الخلاف

وكالحكم بالبناء على وقوع ما شك فيه بعد تجاوز المحل وعلى ظاهر اقرار الكاتب ووصاياه وعقوده وايقاعاته واعماله وبالاسلام من يوجد في دار الاسلام
وكون ما يوجد في ايدي المسلمين من اللحوم والجلود مذكى ونجاسة غسالة الحمام وطين الطريق بعد ثلثة ايام على القول بهما للنص وبقول المرأة في
استحقاقها تمام المهر بعد ان خلا بها فادعت وقوع زوجها والموجب فانكره الزوج على قول جماعة وبقول من يدعي من الزوجين مهر المثل اذا تنازعا
في مقداره على ما احتمله العلامة في عدد وبقول البايع في تمام المبيع المقبوض اذا ادعى المشتري نقصانه مع حضوره بوقت الاعتبار الى غير ذلك من
النظاير فان الشارع قد اعتمد بالظ اعني ما من شانه افادة الظن وان لم يفده عند الكل او البعض في هذه الموارد ولو مع التمكن من تحصيل العلم ثم لما
كان مقتضى الظ غالبا مخالفا للاصل وقد ثبت اعتباره في جملة من الموارد وتقديمه على الاصل صح ان يق اذا تعارض الاصل والظ قدم الاصل الا في مواضع
قام الدليل فيها على تقديم الظاهر فان المراد بالتعارض ان يقتضي كل منهما ما يخالف مقتضى الاخر وهذا لا يقتضي ان يكون الظ حجة في نفسه لم يعارضه معارض
كما زعمه المعاصر المذكور واستشهد بكلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في خاتمة باب التعارض والتراجيح الاصل والظ قد يتعارضان والراجح
ما ذكره على حجية الظ في نفسه نظرا الى ان الاصل من الادلة الشرعية ولا يعقل معارضة الظاهر له الا مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من ان المراد
بالتعارض مجرد التنافي في المقتضى وهذا لا يقتضي حجية الظ في نفسه ولو سلم اعتبار التعارض في ذلك فلا بد من الخروج عن هذا الظ لوجود القراين الدالة عليه
اذ قد صرح في الكتاب المذكور بان الغالب تقديم الاصل على الظ حيث لا دليل على حجية الظ وقال في خاتمته في دفع الاحتمال الذي حكيناه عن مره في مسئلة
المهر ان الاصل مقدم على الظ الا في بعض الموارد لدلالة الدليل اذ لو كان الظ دليلا في نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى الاصل ولم يعقل تقديم
الاصل عليه الا في صور نادرة ولا اصل على ما صرح به وساعد عليه دليل حجيته انما يكون دليلا حيث لا دليل على الخلاف مع ان الدليل على حجية الاصل
ثابت قطعا كما حققناه في محله واما الدليل على حجية الظ في اصله ما لم نقف عليه ولا اشار اليه احد فان زعم ان تقديم الظ على الاصل في الموارد التي ثبت
تقديمه عليه مما يرشد الى ان المناط هو الظهور فيتسرى اعتباره الى ساير الموارد وفساده واضح لان المستفاد من الادلة الدالة على تقديم الظ في بعض
الموارد حجية الظواهر الخاصة في موارد خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرايط الزائدة على اعتبار الظهور الا ترى ان من اقسام الظواهر الشهادة وهي لا تقبل
على النفي ولا ممن لم يثبت عدالته ولا من النساء في غير ما استثني ولا فيما دون المعتبر وهو مختلف باختلاف الموارد ولا من الصبيان ولا من اهل
الكتاب في غير ما استثني الى غير ذلك وان حصل الظن بها وتقبل الشهادة المعتبرة وان لم يحصل الظن بها وكذلك الحكم بمقتضى اليد واليمين في موارد هما
فظهر ان الشارع قد نصب هذه الامارات بشرايطها التي قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة والزمنا بالعمل فيها على وجه التعبد فاذا لم يكن العبرة بالظن
في موارد ثبوتها على ما يستفاد من ادلتها فكيف يستفاد منها اعتبار الظن في ساير الموارد ثم تمشية حجية الظن في الموضوعات الى حجيته في الاحكام
تعويلا على المناط المذكور غلط في غلط ودعوى ان من الموضوع ما هو سبب والسبب من جملة الاحكام الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين السببية
والسبب كالوجوب والواجب والتي بعد من باب الحكم هو الاول دون الثاني فان الثاني موضوع للاول وليس من باب الحكم فان قلت اذا لم يكن الظن
حجة في نفسه فاي فائدة لعقد باب تعارض الاصل والظ اذ العبرة على ما قررت بوجود الدليل لا بنفس الظهور ولا ريب ان الدليل يقدم على الاصل قلت
فائدة عقد هذا الباب التنبيه على المواضع التي فيها وجد الدليل على العمل بالظ وبيان ان الظهور بمجرده لا يصلح دليلا على الاثبات كما يستفاد ذلك
من سياق عبارة الشهيد المذكورة في تمهيد القواعد مع ان القاعدة لهذا الباب نادر من العلماء فلا يعتد بمقالته على تقدير عدم مساعدة

كلامه

كلامه على هذا التقرير قد تريهم يبحثون عن الظ في بيان معنى المدعي فيقولون هل المدعي من يدعي خلاف الاصل او من يدعي خلاف الظ والتحقيق ان المدعي من يدعي
خلاف الاصل الا فيما قام الدليل على خلافه ومن يعتبر الظ هنا لا يريد به مطلق الظ بل ما يكون ظهوره ناشيا عن ملاحظة الغالب والعادة ويدعي ان هذا المعنى
هو المفهوم من المدعي فيلزمه بالبينة عملا بعموم الرواية وليس في هذه المقالة ما يوجب حجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات فضلا عن الاحكام ثم بعد ثبوت حجية
جملة من الظنون فلا حاجة الى التصرف في اليقين في قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله بحمل اليقين على ما يعم اليقين والظن المعلوم اعتباره كما زعمه
الفاضل المذكور اذ الظن المعلوم اعتباره يرجع الى اليقين بما قضية النافي فيكون النقض ايضا باليقين لا بالظن وان وقع في طريقه وقد مر تحقيقه
ثم استشهد على حجية مطلق الظن باحتجاج الشهيد على العمل بظن تقدم بعض الغوايب بانه راجح فلا يعمل بالمرجوح وعلى حجية الشهرة بقوة الظن في جانب
الشهرة وباحتجاج مره على حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد فان وفقنا التعليل المذكور في هذه
الموارد حجية مطلق الظن وباحتجاج مره بالشهرة في بعض مسائل الدفن وتردده في الحاق غير صوم شهر رمضان من الصوم الواجب به في بطلانه بتعمد
الجنابة من جهة الاصل واطلاق كلمات الاصحاب نظرا الى ان الظهور المستند الى كلمات الاصحاب حجة عنده لما كان للتردد وجه اذ التردد انما يكون عند تعارض
الادلة وانتفاء المرجح اقول اما احتجاج الشهيد ره على العمل بالظن في المقام الاول برجحانه فيمكن ان يكون ناظرا الى توقف تحصيل اليقين بالبراءة عليه لا سيما
اذا قلنا بعدم وجوب مراعات الترتيب عند الشك مطلقا او كان ذلك مع كثرة الفوائت بحيث يتعذر او يتعسر تحصيل اليقين بمراعات الترتيب بينهما
بالتكرير او مع الظن بالتقدم يحتمل وجوب العمل بمقتضاه فينبغي العمل بمقتضاه لتحصيل العلم بالبراءة خصوصا على القول بعدم جريان اصل العدم
في ماهية العبادات واما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضي القول بحجية مطلق الظن كما زعمه بل خصوص الظن القوي بدليل استناده الى
قوة الظن لا الى مجرد الظن ومع ذلك فيمكن ان يكون اعتماده في حجية الشهرة على عموم قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك بناء على شموله للفتوى ويكون
التعليل بقوة الظن للتقريب والتاييد وكثيرا ما يوجد في كلامهم الاحتجاج بالمؤيدات والمقربات مع ترك ذكر الدليل تعويلا في ذلك على الوضوح و
نحوه ويمكن ان يريد بقوة الظن كون الظن الناشي من الشهرة ظنا متاخما للعلم بحيث يطمئن به النفس فيكون من اقسام العلم العرفي المعتبر في جميع الموارد
كما ادعاه بعضهم في اخبار الثقة ويكون الفرق بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع العلم وفي الشهرة الظن القوي اليه واما احتجاج العلامة ره
في مسئلة الاستصحاب بالظن فقد تقدم الكلام فيه ويمكن تنزيله على التقريب او للرد على العامة ومع الاغماض عن ذلك فنسبة الغفلة الى مره في هذا الاحتجاج اقرب
من الاحتجاج بكلامه وقد يوجد في كلام مثل مره والشهيد الاحتجاج في بعض المسائل بما ظاهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليهم صاحب الفوائد المدنية بذلك
ولكن العارف بمذاقهم يعرف انهم قصدوا بذلك التقريب او الرد على العامة بما يتم على مذهبهم او انهم يدعون في ذلك تنقيح المناط وان خفي علينا لا انهم
يرونه قياسا مستنبطا ومع ذلك يعملون به وعلى هذا انزل كلامهم في المقام وبالجملة فمعرفة مقاصد العلماء تستدعي نظرا اخر ولا يسع الوقوف
على ما لهم من المطالب الا العارف الفطن المتدرب وليس شان كل احد من الانام الاقدام في ساحة هذا المقام واما احتجاج مره بالشهرة في مسئلة
الدفن فالكلام فيه كالكلام في مقالة الشهيد في الشهرة واما تردده لظ كلام الاصحاب فلعله من جهة ظهور كونه اجماعا وتردده في حجية مثل هذا الاجماع
ولو كان هذا الظهور عنده معلوم الحجية لما كان للتردد بينه وبين الاصل وجه اصلا لما عرفت من ان الاصل لا يعارض الدليل **فصل** ينقسم المجتهد
الى مطلق ومتجز فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل جملة يعتد بها من الاحكام عن ادلتها التفصيلية على وجه يعتبر عرفا ولا يقدح قصور نظره

عن تحصيل الظنّ بالبعض امكان فصور شارف كما هو المتصوّر عادة في حقّ من له الملكة المذكورة وانّما لم يعتبر ملكة تحصيل الظنّ بالكلّ مما عدا قطعيّاته لتعذّره عادة في حقّ من له الملكة المذكورة لانّ الادلّة قد تتعارض ولتردد كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق والعلّامة والشهيدين واضرابهم مع انّ احدا لم يقدح بذلك في اجتهادهم فانّ ترددهم انّما هو في مقام الاجتهاد والّا فلا تردد في مقام الحكم والمتجزّي من ظنّ ببعض الاحكام عن ادلّتها من غير ملكة يعتدّ بها او كان له ملكة تحصيل الظنّ بجملة لا يعتدّ بها والمعروف بينهم انّ المجتهد المطلق من له ملكة تحصيل الظنّ في جميع الاحكام والمتجزّي من له ملكة البعض خاصّة ويشكل عليهم بما مرّ فانّ المجتهد المطلق له ملكة تحصيل القطع في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظنّ في البعض ايضًا نعم لو فسّر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظريّة لمن ادلّتها التفصيليّة صحّ تقسيمه باعتبار معرفة الكلّ والبعض خاصّة الى مطلق ومتجزّ لكنّه خلاف المعروف كما عرفت ويظهر من العضدي دفع بعض حجج القول بالتجزّي انّ المعتبر في الاجتهاد المطلق انّما هو العلم بجميع المآخذ وان لم يعلم بالبعض لتعارض الادلّة وهو غريب والتحقيق ما ذكرناه امّا المجتهد المطلق فلا ريب في انّ ظنونه التي ادّى نظره اليها حجّة في حقّه وفي حقّ مقلّده ومع تحقّق الشرائط وهو اجماعي بل ضروري ويدلّ عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل امّا الاوّل فلانّ انسداد باب العلم بها المعلوم بالوجدان وبقاء التكليف المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق ظنّي على ظنّه بالبيان الذي سلف وتعويل غيره ممّن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق وامّا النقل فلقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاخبار بالائمة عليهم السلام لا ينافي عمومه لجواز ان يكون ذلك من باب بيان الفرد الاكمل والاظهر دون التخصيص وقوله تعالى انّ الذين يكتمون ما انزلنا من البيّنات والهدى الآية فانّ ترك الكتمان يتحقّق بايراد الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدلّ على وجوب القبول والّا كان هدرا وعبثا وقوله تعالى فلولا نفر من كلّ فرقة طائفة الى قوله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون فانّ الانذار كما يكون بطريق الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى واطلاقه يدلّ على مقبوليّته بالوجهين ولا يقدح عدم حجيّة الاوّل في حقّ العامي والثاني في حقّ المجتهد لخروجه بالاجماع وغيره فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدّم الكلام في هذه الآيات والاخبار الدالّة على ذلك منها قول ابي جعفر عليه السلام لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فانّي احبّ ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق عليه السلام من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علّمه غيره يجري ذلك له قال ان علّمه الناس كلّهم جرى له قلت فان مات قال وان مات فانّه لعمومه يتناول الفتوى والرواية وعن الرضا عليه السلام يقال للفقيه يعني يوم القيمة ايّها الكافل لايتام آل محمّد الهادي لضعفاء محبّيهم ومواليهم قف حتّى تشفع لكلّ من اخذ منك او تعلّم منك فيقف فيدخل الجنّة ومعه فيام وفيام حتّى قال عشرا وهم الذين اخذوا منه علومهم واخذوا عمّن اخذ عنه الى يوم القيمة فانّه كما يعمّ الاخذ بطريق الفتوى والرواية لكن يشكل بانّ تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدلّ عليه قوله عليه السلام عمّن اخذ عنه الى يوم القيمة وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه بانّ المراد من اخذ عمّن اخذ ما يعمّ الفتوى والرواية وتعليم كيفيّة الاستنباط فيختصّ الاخذ بالفتوى بحال الحيوة جمعا بينه وبين الوجوه الآتية في محلّها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فانّي قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانّما بحكم الله استخفّ وعلينا ردّ والرادّ علينا رادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله بناء على تعميم الحكم الى ما يتناول الفتوى ولا ينافي ذلك وروده في مقام المنازعة لانّ المتداعيين قد يتّفقان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير بصيرة فيكتفيان بالفتوى من غير حكومة وقريب منها رواية ابي خديجة قال بعثني ابو عبد الله عليه السلام الى اصحابنا فقال قل لهم ايّاكم اذا

وقعت بينكم

وقعت بينكم خصومة او تداري بينكم في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفسّاق اجعلوا بينكم رجلا ممّن قد عرف حلالنا وحرامنا فانّي قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك وانكار بعض من لا تحقيق له من الفرقة الموسومة بالاخباريّة حقيقة امر الاجتهاد بالكلّيّة لزعمهم انّ الاخبار قطعيّة المتن والدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهاديّة مكابرة بيّنة ومباهتة جليّة وهي هو الاقوال زور او كلام صدر من غير شعور ولقد اغنى في فساده العيان عن اقامة الحجّة والبرهان وتشبّثهم في ذلك بما ورد في الكتاب العزيز من الذمّ على اتّباع الظنّ وما ورد في الاخبار من النهي عن القول بالرأي مدفوع بانّ الذمّ على اتّباع الظنّ في اصول الدين او الظنّ الذي لا دليل على جواز اتّباعه فانّ اتّباع الظنّ الذي قام دليل قاطع على وجوب اتّباعه اتّباع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق دون الظنّ وقد سبق الكلام في ذلك والرأي عبارة عن القول بالهوى والتشهّي او القياس والاستحسان فانّ الاخذ بالكتاب والسنّة وما يرجع اليهما لا يسمّى قولا بالرأي ومثل ذلك منع البعض من جواز التقليد وسيأتي الكلام فيه فصل وامّا القسم الثاني وهو التجزّي في الاجتهاد فالبحث فيه من مواضع الاوّل في امكانه اطبق المحقّقون على القول على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعيّة درجة من العلم بحيث يتمكّن من معرفة الاحكام او قليل منها عن ادلّتها المقرّرة مع قصور نظره عن معرفة الباقي وهذا هو الحقّ بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان والمشاهدة والاعتبار فانّ مسائل الفقه ليست على حدّ سواء بل متفاوتة وضوحا وخفاء ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الواضح منها الاقتدار على تحصيل الغامض وكذلك طبقوا على انّ صاحب الملكة يتمكّن من الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فانّ الاجتهاد في الاحكام تدريجيّ الحصول ولا يتوقّف الاجتهاد في مسئلة على الاجتهاد في بقيّة المسائل وخالف بعضهم في المقام الاوّل فزعم انّ من لا احاطة له بالجميع يجوز تجويزا مساويا في كلّ مسئلة يقف على مداركها ودلائلها انّ يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يترجّح عليها فلا يحصل له ظنّ منها وهذا مع كونه قريبا من المكابرة مردود امّا اوّلا فبانّه ينتقض بالمجتهد المطلق اذ المعتبر فيه انّما هو الملكة لا الاحاطة الفعليّة فيأتي في حقّه الاحتمال الذي في حقّ المتجزّي لتساويهما في المنشأ فانّ وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعلّ المانع يطرد المنع الى المقام الثاني ايضا كما يشعر عنه حجّته وامّا ثانيا فبانّه كثيرا ما يحصل الظنّ بعدم المعارض كثيرا ما يعرف بالفحص في مظانّه او بتصريح المتفحّصين به فلا يتوقّف على الاحاطة بالجميع مع انّ الاحاطة بالجميع لا ينافي مرتبة المتجزّي لامكان احاطته بها على وجه يعلم بعدم تعلّقها بمقصوده وان عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتّب عليها الثاني في حجيّة ظنّه في حقّه وهو موضع خلاف بين القائلين بامكانه فذهب قوم الى القول بالحجيّة وذهب آخرون الى انكاره وربّما نسب القول الاوّل الى الاكثر والظاهر انّه وهم وان شئت توضيح المقام فاعلم انّ المتجزّي يطلق على معان احدها ان يتمكّن المجتهد من تحصيل الظنّ المعتبر عنده في جملة من الاحكام ويعجز عن تحصيل الظنّ في جملة منها امّا العدم وقوفه فيها على الدليل بعد الفحص المعتبر او لتعارض الادلّة عنده بحيث يعقلها ويعرف محصّلها على وجه يعتدّ به في عرف اهل الصناعة ولا يرى لبعضها رجحانا فيتوقّف ولا ريب انّ المتجزّي بهذا المعنى مجتهد مطلق ان لم يكن كثير التوقّف بحيث يخرج عن طريقة اهل الفنّ عليه العمل في موارد الظنّ بمقتضى ظنّه وفيما لا دليل عليه عنده حكمه العمل بالاصل والاحتياط ويبني في موارد التعارض والتكافؤ على التخيير والرجوع الى الاصول وليس له ان يقلّد في المقامين الاخيرين وربّما قيل بتقليده او توقّفه وهو ضعيف وفي كلام بعض القائلين بالتجزّي يدلّ على ارادة هذا المعنى بل حكى في الايضاح بالتجزّي عن القائلين بالتجزّي انّهم احتجّوا بانّ كثيرا من الفقهاء توقّفوا في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجزّ لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام فربّما يستفاد منه انّ هذا المعنى هو مراد الكلّ والثاني ان يستفرغ المجتهد وسعه في بعض الاحكام دون بعض مع تمكّنه من الاجتهاد فيه وهذا هو المتجزّي في مقام الفعليّة وقد اطلق عليه المتجزّي بعضهم وسيأتي انّ منهم الشيخ في العدّة ولا ريب انّ المتجزّي

القول في التجزّي في الاجتهاد

بهذا المعنى مطلق وفي نظره في المسائل التي استفرغ وسعه فيها حجة في حقه وحق مقلديه وربما استظهر من العلامة والشهيد وقوع الخلاف في ذلك وسنشير اليه
الثالث ان يتمكن المجتهد من معرفة بعض الاحكام على وجه يعتد به مع عجزه عن معرفة الباقي عجزا ناشئا عن قصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى
معرفة دلائله كما لو علم المتجزي ان الامر حقيقة في الوجوب وان الخبر الصحيح السالم عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية مسائل الاصول ثم وجد في الفروع
رواية صحيحة مشتملة على الامر بشيء وتفحص عن المعارض فحصا معتبرا فلم يظفر به وربما يكون قوته في الاصول فيحيط بجميع مباحثها ويتجزى من الفروع فيتمكن
من استنباط بعض مسائلها منها دون بعض لعدم انسه بمباحثها وعدم قوة التفريع والرد الى الاصول عنده وهذا هو المتجزي في مقام الملكة وهو محل
النزاع ولم يثبت القول بحجية ظن المتجزي بهذا المعنى الا من بعض المتاخرين ولم يتعرض الشيخ والسيد لهذا المبحث في العدة والذريعة والقول بالمنع
والقول بالجواز منقول عن مه ره والشهيدين قال مه ره في عد في كتاب القضاء في بيان شرايط الاجتهاد المبيح للقضاء والافتاء ويشترط ان يكون ذا قوة
يتمكن بها من استخراج الفروع من الاصول ولا يكفيه حفظ كلها من دون قوة الاستخراج ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء وفي تجزي الاجتهاد
اشكال الاقرب جوازه انتهى ووجه النقل المذكور عنه ان مراده بالتجزي التجزي بالقوة وهو غير متعين لامكان ارادة التجزي في الفعلية ويؤيده قوله قبله
لا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء فانه يوهم اشتراط معرفة رؤس المسائل فيرجع الاعتبار التجزي بالنسبة اليها لانه اقرب اليه لفظا وقال
في يب في مبحث الاجتهاد والاقرب قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم
يدفعه الغرض انتهى وظاهره التجزي في الفعلية بدليل انه عرف الاجتهاد باعتبار الفعلية اعني الاستفراغ دون الملكة فيرجع التجزي بالنسبة اليه ولانه قال في مبحث
شرايط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وظاهره اعتبار القوة الكلية في مطلق المجتهد ثم تعرض لبيان الشرايط
تفصيلا وعد منها قوة الاستنباط للاحكام الشرعية من المسائل الاصولية وظاهره ايضا كسابقه ويظهر ايضا من السيد العميد ان المتجزي من اجتهد في
بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد في غيرها وهو كما يحتمل المعنى الثالث كذلك يحتمل المعنى الاول كما هو ظاهر كلام الايضاح كما عرفت وعبارته في ذكر الشرايط لا تخ
عن اجمال وقال الشهيد قدس سره في كتاب القضاء ويتجزى الاجتهاد على الاصح ثم قال وليس معرفة التفريع الذي ذكره الفقهاء شرطا لعدم تقييده
به نعم ينبغي الوقوف على ماخذ الائمة اعرف له على التفريع انتهى وكلامه صالح للمعنى الذي نزلنا عليه كلام العلامة وكلام الشهيد الثاني في ضه صريح في اعتبار
القوة الكلية لكن نقل عنه في لك القول بالجواز وبالجملة فكلمة المتعرضين من اصحابنا لهذه المسئلة ليست جارية على مورد واحد فدعوى قيام الشهرة على
حجية ظن المتجزي بالمعنى الاخير غير مسموعة وكلمة مخالفينا في هذه المسئلة ايضا مختلفة المورد فانهم احتجوا على القول بالمتجزي بان مالكا سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين منها لا ادري قالوا ولو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لكان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي ولا ريب في ظهور هذه
الحجة في ارادة جواز التجزي في فعلية الاجتهاد دون ملكته ثم اجيب عنها تارة بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل واخرى بانه عجز في تلك الحال عن المبالغة
في النظر ولا يخفى ما في الجوابين لانهما انما ينهضان جوابا على تقدير ان يكون المقصد جواز التجزي بالمعنى الاخير والدليل انما يساعد على ارادة غيره وكيف كان
فلنرجع الى محل البحث فنقول احتج الاولون بوجوه الاول ان المتجزي اذا استقصى ادلة مسئلة بالفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة
وقصوره عن الاحاطة بادلة بقية المسائل لا مدخل له في معرفة تلك المسئلة وح فكما جاز للمجتهد المطلق ان يعول على نظره واجتهاده فيها فكذلك المتجزي
ورد بان هذا قياس مستنبط حيث الحق المتجزي بالمجتهد المطلق لمساواته اياه في العلة وهي الاحاطة بادلة تلك المسئلة وهذه العلة مما لا نص على عليتها

ولا يخفى

ولا يخفى ان المتجزي اولى بضيق اعتباره مبنيا على مجرد الاستنباط ولا سبيل الى دعوى القطع بكون المناط في جواز التعويل على ظن المجتهد المطلق لجواز ان يكون لعموم
القدرة مدخل في جواز التعويل عليه لكونه ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة وربما امكن عد ذلك فارقا بناء على حجية المستنبط فيفسد من اصله الثاني قضية
انسداد باب العلم في الاحكام وبقاء التكليف بها يعين التعويل فيها على الظن للدلائل التي سبق ذكرها ولا ريب ان المتجزي اذا وقف على دلائل المسئلة
وظن فيها على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان ظنه عنده وهما ضرورة ان رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الاخر فيتعين عليه الاخذ بمقتضى نظره المظنون
وترك قول مجتهده الموهوم وهو المقصود وهذا ضعيف لما حققناه سابقا من ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الطرق الظنية لا على
مطلق الظن في الاحكام اذ لا قطع بتحقق التكليف الفعلي بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلي بمؤدى طرق معينة وحيث لا سبيل الى معرفتها
بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن الثالث ان ما دل من الكتاب والسنة على حجية الادلة المقررة في حق المجتهد المطلق يدل بعمومه على حجيتها في حق
المتجزي ايضا كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة الاية فان الانذار يتم الانذار بطريق الفتوى والرواية ورجحان الحذر او وجوبه في حق القوم المنذرين يوجب
جواز عملهم بفتويهم ورواياتهم خرج منهم المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالفتوى والعامي الصرف بالنظر الى العمل بالرواية ولو في الجملة للاجماع فيبقى المتجزي
مندرجا في العموم فيجوز له العمل برواية المنذرين وهو انما يكون بالاجتهاد ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل بمفهومه على عدم وجوب التبين
عند مجيء العادل به ومقتضاه وجوب قبول نبائه والخطاب فيه غير مختص بالمجتهد المطلق فيتناول المتجزي ايضا غاية ما في الباب ان يخرج العامي الصرف لقيام الاجماع
على تعيين التقليد في حقه فيبقى الباقي ومن السنة قول الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال انما ورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ حظا وافرا وقوله ع احاديثنا يعطف بعضها على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم وقوله ع
الراوي لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وقوله ع اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا وقريب من ذلك ما دل على الحث على حفظ الاربعين
حديثا مما ينتفع به الناس وبهذه الاخبار تمسك بعض افاضل المعاصرين ووجه الاحتجاج بها انها تدل بالصراحة او الفحوى على الحث الاكيد على الاخذ باخبارهم
والاخذ بها وهي مطلقة ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للاخذ ملكة فضلا عن كونها كلية والجواب ان الاية الاولى كما تدل على جواز عمل المتجزي برواياتهم كذلك تدل
على جواز العمل بفتويهم ولو في محل الاجتهاد والاجماع منعقد على تعين احد الامرين عليه في الظاهر لعدم قائل بالتخيير فترجيح الاول تحكم مع ان الحكم فيها يجب
في الظاهر ينصرف الى الموجودين حال الخطاب فتعميمه الى غيرهم يستدعي دليلا وهو منتف اذ لا اجماع في محل النزاع واخبار الاشتراك في التكليف لا يفيده هنا لوجود
الفارق كما سننبه عليه وبهذا يظهر الجواب عن الاية الثانية على تقدير تسليم دلالتها على المقصود ومثله الكلام في قوله جل شانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى الاية وقد تقدم الكلام في هذه الايات والجواب عن الاخبار اما عن الرواية الاولى فبان المراد باحاديثهم ع كما يدل عليه السياق فتواهم
التي ساقوها في مقام التعليم والبيان والاخذ بشيء منها لا يصدق في الظاهر الا على الاخذ بما علم انه منها او بما ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم مطلقا او عند تعذره
قاطع والثاني في حق المتجزي مم والاول مع ندرته انما يصدق معه في الظاهر الاخذ بها اذا علم بالمراد او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي
مم والاول خارج عن محل البحث اذ الكلام في حجية ظن المتجزي لا علمه وبهذا البيان يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما عن الثالثة فبان اطلاقها معارض
باطلاق اية النبأ وغيرها مما علم فيه بعدالة رجال السند او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي مم والاول نادر جدا ومع ذلك
يجري الكلام المتقدم في الدلالة ومما ذكرنا يظهر الجواب عن البواقي مع ان التمسك بها لا يتم الا اذا ثبت دلالتها على حجية اخبار الاحاد مطلقا من باب التواتر

بالمغنى وهو تم الرابع ان المعاصرين لزمن النبي ص والائمة ع كانت طريقتهم العمل بالاخبار التي رويها العدول والجمع بين ما تعارض منها بالطرق المقررة كحمل العام
على الخاص والمطلق على المقيد ومع التعذر كانوا ياخذون بالاقوى والارجح على الوجه المقرر في الاخبار وهذه الطريقة لم تختص بمن كان منهم مجتهدا مطلقا متمكنا
من معرفة جميع الاحكام او جملة يعتد بها منها بالنظر والاجتهاد بل كانت مشتركة بين الجميع من البالغين هذه الدرجة والقاصرين عنها فكان حالهم
بالنسبة الى الاخبار التي يروى لهم عن النبي ص والائمة ع كحال المقلدين في هذا الزمان بالنسبة الى الفتاوى التي يروى لهم عن المجتهدين فانها ايضا قد تشتمل على
عام وخاص ومطلق ومقيد ونحو ذلك فيجمع بينها بالوجه المقرر وقد يتعارض بحيث يتعذر الجمع فياخذ بقول الاعدل والاوثق ويطرح الاخر ثم منهم من يتمكن
من استعمال ذلك في جميع الاحكام فيستعمله في الجميع ومنهم من يتمكن منه في بعض دون بعض فيقتصر على ما يتمكن منه وبالجملة فاولئك الذين كانوا في زمن الائمة ع
كانوا اذا اجتهدوا في اخبارهم ورواياتهم كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل او في جملة يعتد بها كما ان المقلدين في زماننا
هذا اذا اجتهدوا في معرفة فتاوى المجتهد كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل او في جملة يعتد بها نعم فرق بينهما من حيث ان عنوان
المجتهد بالمعنى المصطلح عليه لا يصدق على المجتهد في معرفة فتاوى المجتهد بخلاف المجتهد في معرفة اخبار النبي ص والائمة ع وهذا لا مدخل له في اثبات ما نحن بصدده من اثبات
الحجية واذا ثبت جواز التجزي في زمنهم ع بتقريرهم لاهل زمانهم عليه وارشادهم اليه ثبت جوازه في حق من عداهم لان حكم الله في الاولين حكمه في الاخرين الى
غير ذلك مما دل على الشركة في التكليف والجواب ان المجتهد المطلق في امثال زماننا يحتاج في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال ظنون لم يثبت اعمال
المعاصرين لزمن النبي ص والائمة ع لها بل يثبت عدمه كالتعويل في التعديل وتميز المشتركات على قول واحد او قول من عول فيه على قول غيره او على الشواهد
الاستنباطية والامارات الاستحسانية والحدسية وفي المتن على نقل لغوي غير معدل او من يعتمد في نقله عليه ومع التعارض على ترجيحات ظنية وعند احتمال طرو
النقل او وجود الامارات الموجبة لرد المقبول او قبول المردود وعلى اصالة العدم ولا ريب ان الموجودين في الصدر الاول كانوا متمكنين من استعلام حالة
الراوي وتعيينه بالطرق المعتبرة في الشهادة وكانت الاوضاع معلومة لديهم غالبا بطريق القطع لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثيرا ما يعثرون على القرائن
والامارات الموجبة لكمال الوثوق برواية الضعيف وعدمه برواية الثقة وحيث كانوا لا يعثرون بالامارات كان لهم وثوق بعدمها لحضورهم وقرب عهدهم
وبالجملة فاختلاف المدارك والامارات بيننا وبينهم قلة وكثرة وقوة وضعفا اوضح من ان يحتاج الى بيان واجلى من ان يطالب عليها ببرهان ومع تجويز
تعويل المتجزي في ذلك الزمان على الامارات المتداولة بيننا وبينهم لا يوجب جواز تعويله في امثال زماننا على الامارات المتداولة بيننا لان تقريرهم ع انما
ثبت في ظنون خاصة فلا يسري الى غيرها وايضا فالذي يظهر ان المتجزي من ذلك الزمان ما كان يتعين عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه وبين التقليد فكان
يعمل بما يصادفه من الرواية والفتوى كما يدل عليه اطلاق اية الانذار ونظائرها من اصحابنا في المقامين تعيين احد الامرين عليه اذ لا قول ظاهرا بالتخيير فيكون ترجيح
الاجتهاد تحكما محضا وكان الفارق ان العمل بالرواية كان متيسرا في ذلك الزمان للعامي كعمله بنقل الفتوى في زماننا هذا بخلاف عمله بالرواية في زماننا هذا
فانه يتوقف على استحضار مقدمات يعجز عنها العامي الى ان قال ان قضية الاصل وعموم ما ورد من ذم الكفار على تقليدهم اباءهم كقوله تعالى وما يعبدون الا
كما يعبد اباؤهم وقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون حرمة العمل بالتقليد مطلقا خرج الغير المتمكن من الاجتهاد
بالاجماع فيبقى المتجزي بالنسبة الى ما يتمكن فيه من الاجتهاد تحت الاصل والعموم فتعين عليه العمل بالاجتهاد فيه اذ لا قائل ح بغيره والجواب ان التقليد
كما يحرم عليه بقضاء الاصل وعموم اية الذم على التقليد بناء على عدم اختصاصها بالعقايد والاصول كذلك يحرم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم ايات الذم

على العمل

على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن كما عرفت من تعريفه وح فكما يمكن التمسك بتحريم الاول على جواز الثاني اذ لا قائل بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا
ترجيح لا يقال اية الذم على العمل بالظن يتناول التقليد ايضا اذ المقلد لا يستفيد من التقليد الا الظن فلا بد من تخصيصها على التقديرين فيبقى اية الذم
على التقليد بلا معارض لانا نقول جواز التقليد ليس منوطا بالظن بل من حيث كونه تقليدا ولو قدر حصول ظن به من المقارنات الاتفاقية التي لا دخل
لها في جواز التقليد فلا يلزم تخصيص اية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد السادس رواية ابي خديجة عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا
من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه ووجه الدلالة ان قوله ع شيئا نكرة في سياق الاثبات فلا يعم والجواب ان الرواية ضعيفة
بابي خديجة فلا يصح الاستناد اليها وانجبارها بالشهرة ممنوع كما عرفت مع امكان القدح في دلالتها باحتمال ان يكون من بيانية وان بعد او ان المراد بالعلم
هنا العلم الفعلي كما هو الظاهر فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة من حيث تعليق الحكم فيها على الوصف اما لاعتباره في نفسه
كما يراه جماعة او لمساعدة المقام عليه حيث ان المقصود تعريف الرجل الذي يصح الرجوع اليه فاشبهت القيود المذكورة قيود الحد في افادة الاحتراز
والدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فان قلت يمكن حمل المعرفة في مقبولة عمر بن حنظلة ايضا على المعرفة الفعلية كما هو الظاهر فيراد بالاحكام بعضها
لتعذر الاحاطة بالجميع فيطابق رواية ابي خديجة وينهض حجة على جواز التجزي وذلك لدوران الامر بين التجوز في المعرفة والتخصيص في الاحكام وقد تقدم
في تعارض الاحوال رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز قلت حمل المعرفة على ملكتها القريبة منها حمل شايع وحمل الكلام على الجنس او البعض المتداول
لمثل الحكم الواحد ليوافق القول بالتجزي حمل بعيد و[illegible] من انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص فليس على اطلاقه بل يختص بالتخصيص المتداول على
الخطاب المذكور متوجه الى الموجودين حال الخطاب وثبوت حجية ظن المتجزي منهم لا يقتضي بحجية ظن المتجزي من غيرهم كما نبهنا عليه مع ان العلم ظ في البعض
ولا يقين للمتجزي في المسائل الظنية ما لم يثبت حجية ظنه فيها فاثبات حجيته بالرواية دور واجاب الفاضل المعاصر عن الاشكال بان اصحابنا قد استدلوا بمقبولة
عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والحاكم اليه وظاهرها اعتبار العلم بالحكم كظاهر هذه الرواية والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين
لكن الغائبين مشاركون معهم في اصل التكليف فاذا تعذر في حق الغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام تعين عليهم الرجوع الى الظان بها فكما ان الظان
بجميع الاحكام يقوم مقام العارف بالجميع المعتبر في رواية عمر بن حنظلة كذلك الظان للبعض يقوم مقام العالم بالبعض المعتبر في رواية ابي خديجة لا يقال الاصل
حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم ويبقى ظن المتجزي مندرجا تحت الاصل لانا نقول ان الاجماع وان انعقد على حجية
ظن المجتهد المطلق الا انه لا اجماع على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري او من له الطريقة الوسطى فذهب الى كل فريق وكل من
هؤلاء يحكمون بخطاء صاحبه فغاية ما في الباب تعيين احد هذه الطريقة بالظن فيكون حجيته ظنية على ان هذا خروج عن الاستدلال بالرواية وتمسك بالاصل
والكلام انما هو على تقدير التمسك بها هذا مع ان اصحاب الائمة ع لم يكونوا عالمين بجميع الاحكام بل كثيرا ما كانوا يعولون فيها على الظن كما يظهر من
تعويلهم على خبر الواحد وعند تعارض الاخبار على التراجيح الظنية فيتعين حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن ليتناول الرجوع اليهم في
ظنياتهم انتهى ملخصا اقول المعروف ان ظنه يقوم مقام العلم عند تعذره فيجوز له العمل به فلم اقف على من يستدل عليه بهذه الرواية نعم احتج جم
بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام في حقه ظنية ربما يدل على التزامهم بالامرين في تعليل الفاضل المذكور نسب ذلك الى اصحابنا مراعيا بهذا الاعتبار
وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الدليل على قيام رجوع المقلد الى الظان مقام الرجوع على العالم عند تعذره اما عقلي مبني على ملاحظة انسداد باب الطرق

عليه وبقاء التكليف او غير ذلك ولا تعلق لهذه الرواية به وان اريد الاحتجاج بها على اثبات اصل وجوب الرجوع الى العالم بالحكم ليترتب عليه وجوب الرجوع
الى الظان به في امثال زماننا بقاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه انه لا حاجة في اثبات اصل الحكم الى التمسك بهذه الرواية الضعيفة والاعتذار
عن ضعفها بالانجبار بالقبول بل بالكتاب والاخبار المعتبرة والاجماع بل الضرورة دالة على ذلك فكان الاحتجاج بها اسد وان بني التحقيق ان الظاهر من هذه
الرواية هو الذي فهمه الاصحاب منها انه عم نصب من كان عالما بالاحكام بالكيفية المقررة حاكما وامر بالرجوع اليه غالبا وتعذر حكاما على الخصوص لمكان التقية و
كثرة الشيعة وتفرقهم في البلاد وحينئذ فترتيه حكم التعبد الى امثال زماننا اما من جهة مساعدة مساق الرواية على ذلك واستفادة العموم منها وان قلنا
باختصاص الخطاب للمشافهين كما في نظاير المقام لتحقق العلة الباعثة على عموم التنصيب بل هي في حقنا اولى واما ان ظنون المجتهد معتبرة عند انسداد باب العلم
كلا او بعضا فهو امر آخر لا تعلق له بالقدر المنقول من الرواية نعم لها ذيل يستفاد منه اعتبار مطلق الظن خاصة في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا ليس له تعلق
بمحل البحث واما ثانيا فلان الحكم الثابت بالظن الذي قام على حجيته قاطع كظن المجتهد المطلق قطعي ولا يقدح كونه ظاهريا لان اطلاق الحكم على الحكم الظاهري حقيقة
كالواقعي ضرورة انهما مما حكم بها الشارع في الواقع غاية الامر ان حكمه باحد الحكمين بسبب عن خطاء المجتهد والآخر مشروط باصابته له والمسببة عن اسباب خارجية
كثيرة كالنذور والكفارات ولبيان شمول الحكم لها توسع اصلا فلا فرق بيننا وبين المشافهين للمعصوم في العلم بما يطلق عليه الحكم الشرعي حقيقة فلا باعث
على صرف العلم والمعرفة في الروايتين عن ظاهرهما وبهذا يتضح بقاء الاعتراض وسقوط الجواب واما التشكيك الذي اورده على تعيين المجتهد المطلق
فضعفه ظ لان الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها عن الادلة المقررة على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة وجمع
بقية شرائطه مجتهد مطلق يجب عليه العمل بمقتضى نظره اصوليا كان او اخباريا او متوسط الطريق اذ عند التحقيق لا فرق بين هذه الفرق الثلث الا من
جهة الاختلاف في جملة من الطرق كمصير الاخبارية الى عدم حجية الكتاب والعقل وحجية جميع اخبار الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير من الدلالات
الخفية ونحو ذلك ومصير الاصوليين الى خلاف ذلك ولا ريب ان مثل هذه الاختلاف موجود بين كل فرقة من هذه الفرق الثلث كاختلاف الاصوليين في حجية
الخبر الواحد وانواعه والاستصحاب والاجماع المنقول والشهرة والمفاهيم ونحو ذلك فالاختلاف الذي بينهم ليس باشد من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخبارية
الا انهم لم يصطلحوا في هذه الاختلاف على تسمية صاحب كل قول باسم مخصوص كما اصطلحوا هناك وهذا لا مدخل له في مرحلة الحجية فيما ذكره من ان كل فرقة من الفرق
الثلث تخطئ طريقة غيرها ان اراد انها خاطئة ولكن نقول بحجية نظره في حقه وحق مقلديه فهذا لا ينافي كون الموضوع اجماعيا وان اراد انها تمنع من حجية
نظره في حقه وحق مقلديه فيمنع من الرجوع اليه فبطلانه غير خفي على العارف بالطريقة نعم قد يقدح بعض في بلوغ الاخبارية مرتبة الاجتهاد والاستنباط
لعدم الاعتداد بنظره واستنباطه فيمنع من الرجوع اليه ومثله قد يتفق من الاصوليين ايضا وهو امر آخر لا تعلق له بالمقام حجة القول بالمنع وجوه
منها الحجة التي حكيناها عن المانعين من امكانه وهي الحجة المعروفة عنهم في المقام ولو تمت لدلت على نفي امكان التجزي والزام المانعين به بعيد
وكيف كان فقد تقدم الجواب عنها فلا نطيل الكلام باعادته ومنها استصحاب بقاء ما كان وظيفته قبل التجزي من التقليد وان لم يقلد وباستصحاب
الاحكام الثابتة في حقه بالتقليد للقطع بثبوتها قبله فتستصحب حال التجزي اذ لا قطع بارتفاعها به وهذه الحجة مبنية على القول بحجية الاستصحاب ولو عند الشك
في قدح العارض ولا يقدح فيه ما حققناه في بحث الاستصحاب من ان الاستصحاب انما يعتبر فيما اذا كان قضية الشيء المستصحب عادة او شرعا بقاؤه
الا طرو المانع ومنع الطاري اذ يمكن القول ان المقام منه فان قضية ثبوت التقليد والاحكام الثابتة شرعا بقاؤها الى ان يتحقق الرافع له

من النوع الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فيستصحب البقاء عند الشك في حصول الرافع لانا نقول انما انعقد الاجماع على جواز تقليد غير المطلق والمتجزي
فاذا زال الوصف زال موضوع الحكم الثابت بالاجماع وليس من مقتضى هذا الحكم بقاؤه بعد زوال الموضوع حتى يجري فيه التمسك بالاستصحاب لانا نقول الذي
يظهر من مقالة القائلين بجواز التجزي انهم يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه لولاه لالتزموا ببقاء الحكم للتقليد في حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل في
كون حكم التقليد عندهم مما من شأنه البقاء لولا الرافع ولا يقدح كون مستندهم في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل على الخلاف هو الاستصحاب ان ثبت
لان مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذي قررنا فلا ريب في تحقق الشهرة القوية القريبة منه عليه وهي
مفيدة للظن فيكفي في اثبات المنع كما سنشير اليه هذا ويمكن النقض على الاول بالمتجزي المتنازل عن درجة الاجتهاد المطلق بل قضية الاستصحاب منع حجية
نظره للشك في ارتفاعها بالتنازل وعلى الثاني بالمتجزي الذي وافق نظره لنظر مجتهده اذا رجع المجتهد ولم يرجع ويمكن دفع الاخير بان ثبوت الحكم من حيث
التقليد غير ثبوته من حيث الاجتهاد ولا ريب في انتفاء الاول بالرجوع فيحتاج اثبات الثاني الى دليل ولا اثر للاستصحاب فيه ويتوجه على عكس التدليل عدم
شموله لمن بلغ متجزيا اذا لم يجب عليه قبل البلوغ شيء منها ليستصحب ولا يتأتى فيه القول باستصحاب التقليد في حق الصبي للقطع بارتفاعه بالبلوغ لوضوح فساد
الاحكام اللهم الا بالنسبة الى الاحكام التي يستحب التقليد فيها للمكلف فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب مع احتمال عدمه بناء على ان الاستحباب الثابت قبل
البلوغ مغاير لما ثبت منه بعد البلوغ وان الخطاب المفيد لاحدهما مغاير للخطاب المفيد للآخر ولا سبيل في المقابلين الى التمسك بالاجماع المركب في طرد
المنع لانقلابه بامكان التمسك به في طرد الجواز مع ان حجيته في الاحكام التي مبناها على الظن غير ظاهرة كما نبهنا عليه في محله ومنها ان المتجزي غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا
قطع بحجية مؤدى ظنه فظنه كالشك والوهم في عدم الاعتماد به عقلا فشأنه الرجوع الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفة الجاهل ويشكل بمنع
كلية الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا اليه بل فان احتج بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لتوجه عليه اولا ان المستفاد من سياق الآية
ما ذكره البعض سؤال العلماء او علماء اليهود عن كون الرسل الموحى اليهم رجالا او عدم كونهم ملائكة كما كان يتوهمه بعض الكفار وثانيا بان اهل الذكر
مفسر في اخبار اهل الذكر بالائمة عليهم وهو يظهر منها الحصر حتى استدل عليه في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في قوله ذكرا رسولا فاهله اهل الذكر فيجب تنزيل الآية
على ذلك لو قدر ظهورها في المعنى الاول ودعوى ان المستفاد منها على هذا التقدير والتقدير الاول وجوب رجوع كل جاهل الى العالم في محل المنع اذ لعل
السائل كان يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كما كان يجاب بنقل الرواية على تقدير كونه مجتهدا وليس في الآية ما يعين الاول في حق المتجزي مضافا الى ما مر
من انه خطاب للمشافهين وقد عرفت الحال بالنسبة اليهم ووجه الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل مبنية على صحة اجتهاده في
جواز التجزي وصحة اجتهاده في جواز التجزي مبنية على صحة اجتهاده في المسائل لان جواز التجزي من جملتها وبيان آخر يبنى حجية ظنه في جواز التجزي على
حجية ظنه مطلقا وهي تتوقف على حجية ظنه في جواز التجزي ورجوعه في جواز التجزي الى فتوى المجتهد المطلق يوجب خلاف الفرض اذ المفروض الحاقه بالمجتهد اولا وبالذات
لا ثانيا وبالعرض والجواب ان المتوقف صحة اجتهاده في المسائل الفقهية وهي مبنية على صحة اجتهاده في مسائل الاصول غاية ما في الباب انه يعتبر كونه مجتهدا
مطلقا في مسائل الاصول المعتبر اجتهاده في مثله جواز التجزي ولا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا في الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه لتغاير العلمين نعم
لو كان متجزيا في الاصول توجه اشكال الدور الى اجتهاده في جواز التجزي هذا وللقائل ان يقول انه لم تثبت حجية ظن من كان مجتهدا مطلقا في الاصول ثبت فيه
بالنسبة الى المسائل الظنية منها ما لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق ولان العمل بالظن حيث لا دليل عليه بالخصوص

بتني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف والدليل على ان من لا يكون مجتهداً مطلقاً في الفقه مكلف بالبناء على حجية الادلة الظنية وجواز الاخذ بمقتضاها نعم لو ثبت
جواز التجزي من الفقه لزم منه جواز التعويل على الظن فيما يفتقر اليه فيه لكن يبقى معه اشكال الدور بحاله ولا يخفى ما فيه فان ظنيات علم الاصول كظنيات سائر
العلوم العربية فكما يصح تعويل العارف الخبير بتلك العلوم على الظنون المقررة منها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه كذلك في الاصول ثم لا اثر ان رجوعه
في ذلك الى فتوى المجتهد يوجب الخروج عن محل الفرض لان المقصود اثبات جواز التجزي باي وجه كان كما يساعد عليه اطلاق العنوان وهذا وتحقيق المقام ان
المتجزي ان قطع بحجية ظنه تعين عليه البناء عليه كما انه لو قطع بعدم حجيته تعين عليه التقليد لكن يبعد فرض القطع له في ذلك لانتفاء ما يوجبه و
لتصادم الادلة من الجانبين فغاية ما يمكن فرضه في المقام حصول ظن له باحد الامرين او قيام ما يظن حجيته عنده وعليه فالتحقيق حجية هذا الظن
في حقه لانسداد باب العلم عليه مع قطعه ببقاء التكليف فان ذلك يوجب فتح باب الظن عليه فيعول على ظنه باحد الامرين او بدليله ان عثر به والمعتمد هو
الثاني وقد مر تحريره في بحث خبر الواحد وقد عرفت مما حققناه رجحان امارة التقليد في حق المتجزي بعد التقليد ورجحان امارة جواز التجزي في حق
المجتهد المطلق المتنازل الى درجة التجزي قضاء لحكم الاستصحاب في حق كل منهما واما من بلغ متجزيا فقد عرفت تعارض الادلة في حقه مطلقا او بالنسبة الى الحكم
التكليفي وقضية ذلك التخيير في مورد التعارض ثم ان اصاب المتجزي في فكره وساعد نظره على ما ذكرناه بنى عليه والا فاللازم عليه الاخذ بمقتضى نظره
ولو عجز عن الاجتهاد في مسئلة التجزي تعين عليه الرجوع فيها الى المجتهد المطلق لان ذلك وظيفة امثاله العاجز ولا يجوز له العمل بالاجتهاد والتقليد حتى
فيما يمكنه الاجتهاد فيه قبل المراجعة كما لا يجوز له ذلك في الفرض السابق قبل الترجيح فان قلد من افتى له بالتقليد قلد ولا اشكال وان قلد من افتى
له بجواز التجزي فالظاهر جواز تعويله على نظره فيترتب اخذ الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد وظهر من صاحب [illegible] لم استبعاد ذلك من حيث
انه غير معروف وعلى تقديره فليس لمن قال بجواز التجزي ان يفتي لمقلده به بل يتعين عليه ان يعين التقليد فيرجع قوله بجواز التجزي
ان ساعد نظره واصاب فكره رجح جواز التجزي او انه يجوز له التجزي على تقدير اصابته لذلك من غير طريق التقليد ولو علم المتجزي بذلك ولو بظن
معتبر عنده سقط عنه التقليد في ذلك وتعين عليه التقليد في الفقه ابتداء الثالث في حجية نظره في غيره والحق عدم حجيته له بناء على حجيته في حق
نفسه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق للاصل ويظهر من رواية ابي خديجة المتقدمة بناء على فهم انها جواز المرافعة اليه في الحكومات
وهو يستلزم جواز المراجعة اليه في الفتوى ايضا فيما يظهر من الاصحاب لكن قد عرفت ضعف الرواية سندا ودلالة وعدم نهوضها دليلا وحجة نعم لو تنازل
المجتهد المطلق الى التجزي وقلد حين الاطلاق اتجه القول بجواز بقائه على تقليده ما لم يرجع عنه للاصل السليم عن المعارض وفي بقائه عليه مع رجوعه عنه
حال التجزي وجهان ولو دار الامر بين تقليده المتجزي او الميت قدم المتجزي لانه اقرب الامارتين لمصير جماعة الى القول بحجيته ثم بخلاف الميت
وكذا الكلام في المتجزي اذا دار الامر بين عمله باجتهاده او تقليد ميت في ما هو فقد يجب عليه التقليد فيما يعتبر فيه فتواه بالنسبة الى غيره كما اذا سبق
منه تقليد حي او قلد من ثبت عنده اجتهاده او عدالته ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره فتدبر فصل يعتبر في المجتهد المطلق ان يكون متمكنا من استنباط
الاحكام الشرعية الفرعية من ماخذها وذلك يتم بامور منها معرفة اللغة والنحو والصرف لان من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان لا يمكن
معرفة معانيهما الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها قدر ما يتوقف معرفة مواضع الحاجة منها عليه ولا يلزم استحضار مباحثها المحتاج
اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو بمراجعة كتاب معتمد عليه ويدخل في معرفة اللغة معرفة المعاني العرفية الثابتة في زمن النبي ص والائمة ع ثم هذا الشرط

في شرائط الاجتهاد

انما يعتبر غالبا بالنسبة الى امثالنا فاما حيث اندرس فيه اللغة العربية وانحصر سبيل معرفتها في المراجعة الى الكتب المدونة واما بالنسبة الى العرب الموجودين
في زمن النبي ص والائمة ع فلا حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحررة وكذا الى في جملة من الشرائط الآتية ولو اريد بهذه العلوم غاياتها اشترك وصح الى حاجة
بين الجميع وزاد بعضهم معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي لها مدخل في معرفة المعنى وتميز الافصح عن الفصيح والفصيح عن غيره لتفصيح
في مقام التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يستغنى بوجدانه الزكي المندرب في طرق المحاورات عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة
ما يبتني عليه صورة الاستدلال من المباحث المنطقية تميزا بين صحيح الدال وفاسده وشبه وعقيمه وربما يقال لا حاجة اليه لان الغالب في مقام الاستدلال
الدليل على هيئة الشكل الاول او القياس وكلاهما مقتضى الانتاج فيندر موارد الاحتياج ومنها معرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة من علم الكلام كوجوده تعالى وعلمه
وحكمته وتعاليه عن فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم المراد منه مع عدم البيان ورسالة الرسول وخلافة اوصيائه وعصمتهم وحجية اقوالهم وذلك مما يتبين في علم الكلام
ولا يقدح في توقف الاجتهاد عليها توقف الاسلام والايمان على جملة منها لعدم المنافات بين كونها اصول الاسلام او الايمان وكونه مقدمة للاجتهاد
غاية ما في الباب ان تكون واجبة نفسية وغيرية عند وجوب الاجتهاد وهو مما لا غبار عليه كما نبهنا عليه في محله ولو علم هذه المباحث او ما يحتاج اليه من مباحث المنطق
من غير مراجعة الى كتبها او الى الطرق المقررة فيها جاز اذ المقصود مجرد تحصيل تلك التصديقات باي وجه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة
بعض مباحث الامور العامة او الجواهر او الاعراض والقول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل وكرد شبهة
الكعبي ببقاء الاكوان مثلا الى غير ذلك الا ان طريق التخلص منها لا ينحصر في ذلك ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الاصول وهي اكثر مسائله
لان مقاصد الفقه نظرية مستنبطة من ادلة مخصوصة فلا بد من تعيين تلك الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلاهما نظريان قد وقع النزاع في كثير
من مباحثهما فيتوقف معرفة مداركها والعلم المتكفل لذلك علم الاصول وزعم جماعة من قاصري الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور مما
لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بشبه ضعيفة اقواها امران الاول ان الضرورة قاضية بوجوب العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها
ونواهيها ولا ريب ان من علم العلوم العربية فهم المراد بتلك الاوامر والنواهي فيجب عليه العمل بها اذ الجهل بمسائل الاصول لا يصلح مانعا وعذرا والعدم
دليل عليه الا ترى ان العبد المامور باوامر مولاه اذا ترك الامتثال واعتذر بجهله بمسائل الاصول لم يكن عذره مقبولا عند مولاه ولا عند احد من العقلاء
والجواب منع قضاء الضرورة بوجوب على كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة الى امثالنا بما ورد في الكتاب والسنة المأثورة بطريق الاجتهاد
منها والاستبداد وهذه الا مكابرة ومصادرة كيف والاصوليون مطبقون على اعتبار شرط آخر بشروط اخر فمن اين تحققت الضرورة
مع مخالفة هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من مباحث الادلة لا تحرر الا في علم الاصول فما الباعث على عدم الاعتداد بها مع انها من جنس بقية مباحثها
النزاع فيما يتوقف الاجتهاد عليها واما التمثيل بالعبد فقياس مع الفارق اذ عرف الموالي في حقه غير مستقر وطريق البلوغ الى المقصود غير مستنكر
فلا مدخل لعلم الاصول في الوصول الى مراده وتعيين لفظه ومقاله وليس كذلك بالنسبة الينا فان تباعد الزمان وتعدي اهل البغي والعدوان و
تعارض ما وصل الينا من الاخبار واندراس جملة من الشواهد والآثار مع ما نرى من اختلاف الاقوال والتباس الاحوال في كثير من الرجال او غير
ذلك اوجب خفاء الادلة وما لها من الشرائط المعتبرة وان علمنا بها على سبيل الاجمال فان ذلك لا يجدي في مقام الاستدلال فوجب علينا البحث عن
تعيينها والاجتهاد في تحصيلها وتبيينها ولو فرض في المثال المذكور كون العبد المامور نائيا عن مولاه وانه كان امرا اياه بالاخذ بما يصل منه اليه

من الاخبار والنصوص والترجيح بين ما تعارض منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة مما يحتاج اليه من المسائل الاصولية بطريق خطاب المشافهة
ولو كان مثله محققا في حقنا لاكتفينا به ولم نحتج الى البحث واما ما دل على حجية اخبار الآحاد وطريق العلاج عند تعارضها في المفاد فجملة الدلالة غير متضحة
الافادة لا سيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين الادلة وشرايطها المقررة المعتبرة كما لا يخفى على ذي بصيرة او واقف على الطريقة وبه ينكشف
الفرق بيننا وبين الحاضرين لمجلس الخطاب ومن في حكمهم فان حكمهم حكم العبد المذكور في المثال فان قلت لعل الخصم لا يريد عدم الحاجة الى المطالب المذكورة
في الكتب الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر في كتبها ومعرفة الخيالات المودعة فيها ولا ريب ان معرفة تلك المطالب لا يتوقف على الرجوع الى تلك الكتب
بل يمكن تحصيلها من ممارسة العرف واللغة والاخبار المأثورة كما تداول عليه طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع عليها
شرطا في الاجتهاد لزم عدم تحقق مجتهد فيهم وهو واضح الفساد من وجوه شتى مع ان الخيالات المتعلقة بتلك المقاصد مما تزايد بتطاول الزمان فلو كان
العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم تحقق مجتهد في اصحاب تلك الكتب ايضا لحدوث خيالات لم ينتبهوا لها قلت لما كان العبرة في الاجتهاد على ما يظهر
من طريقة الاصحاب ويعاضده اصالة عدم حرمة العمل بالظن السالم عن المعارض غالبا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عرفا وعادة ولا ريب
ان ذلك مما يختلف باختلاف الازمان ففي امثال زماننا لا يتحقق الاستفراغ الا بعد استقصاء النظر في علم الاصول والاطلاع على خيالات القوم
على قدر يحصل معه الوثوق والاعتداد به عادة فان الذي يستنبط من العرف والاخبار حكما اصوليا من غير مراجعة الكتب لا يؤمن من ان يكون مبنيه
الفاسد في تلك الكتب بوجوه لو تنبه لها لا رجع عن بنائه فلا يحصل له الوثوق به الا بعد المراجعة والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة بجميع الخيالات بل
بما يحصل معه الوثوق والاعتداد والركون والاعتماد عادة فظهر سقوط الوهم المذكور الثاني ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة ع وانما احدثه علماء
العامة ثم تسرى منهم الى اصحابنا الامامية في زمن الغيبة وخفاء الحجة فهو اذا من البدع المستحدثة والطرق المخترعة التي يجب علينا التجنب عنها في
امر الشريعة او انه مما لا حاجة اليه في معرفة الاحكام والالمام بها اهل العصمة عليهم والجواب ان جملة من مباحث الاصول كانت واضحة في ذلك الزمان غنية
عن البيان كجملة من مباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد لكونهم من اهل العرف والاستعمال عارفين بطرق المقال مستغنين عن
البحث والجدال في ذلك المجال ومنها ما يختص الحاجة اليه بالمتاخرين عن زمن الظهور كالبحث عن حجية ظن المجتهد عند تعذر طريق العلم والطرق العلمية
عليه ومنها ما يقل الاحتياج اليه ويندر التعويل عليه كمسئلة الحقيقة الشرعية وتعارض العرف واللغة وربما كان في البيان الواصل اليهم ما فيه غنية عنه
وكفاية ومنها ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرقة مبين في كلام اهل العصمة كحجية الكتاب والسنة وجملة من المدارك العقلية ووجوه
التراجيح عند تعارض الادلة وحكم النسخ الوارد في السنة والقرآن وتحريم العمل بالقياس والاستحسان الى غير ذلك مما اصطاده المتتبع
العارف والاقدمون وان اقتصروا على تدوين اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم في علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان المتاخرين عنهم لما خفي عليهم
جملة من الآثار وتزاحمت عندهم الافكار وكثر اليهم وصول الخلاف والاختلاف احتاجوا الى تدوين تلك المباحث في فن مستقل والبحث عن صحيح
تلك الاخبار وفاسدها وذكر بقية الشواهد التي عثروا عليها والاعتبارات التي تنبهوا لها واضافوا الى تلك المباحث مباحث اخر مست حاجتهم
الى البحث عنها فلم يزل يزداد تحريرا وتدقيقا ويتزايد تنقيحا وتحقيقا ويكثر من جهة ذلك اشكالا ويصعب تحصيلا لتعميق الاعاظم فيها النظر وصرف
الافاضل فيها الفكر حتى انتهت النوبة الى جماعة قصر باعهم عن الوصول الى مباني تلك الخيالات وانتهى نظرهم دون البلوغ الى نهاية تلك التحقيقات فعظم

عليهم الاعتراف

عليهم الاعتراف بان فيهم قصورا فرموا به النبي ظلما وزورا وليت شعري كيف يجوز من له ادنى مسكة ودربة ان يكون المباحث الدائرة بين النفي
والاثبات بكلا شقيها باطلة وفاسدة وبالجملة فمن زعم من ان علم الاصول شطط من القول او فضول فقد قصر نظره عن الوصول الى حقيقته
ولم يساعد وسعه على العروج الى ذروة معرفته فعجزه دعاه الى الاعراض عما جهله فهو كما قيل المرء عدو لما جهله وربما كان الباعث في حق بعضهم
حب الانفراد واظهار الخروج عن تبعية التقليد بالوصول الى مقام الاستبداد ليكون مرجعا للعباد ومحلا للاعتماد ولقد اطال الكلام بعض علمائنا
الاعلام في ابرام النقض عليهم ونقض الابرام ولعمري ان وضوح المقام وظهور المرام يغني عن كلفة البحث لذوي البصاير والافهام ومنها معرفة احوال
الرجال ولو بالرجوع الى النقلة في الكتب المعتمدة لان اخبارنا المدونة في الكتب الاربعة وغيرها التي بايدينا معتبرة فيتوقف معرفة ما هو معتبر في نفسه
وما ليس بمعتبر كذلك عليه كل من يتوقف عليه معرفة ما هو راجح من حيث السند مما ليس كذلك في صورة التعارض ومن زعم من الفرقة المذكورة
انفا ان اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور عن الائمة ع وان السبب في تعارضها ليس الا التقية فلا حاجة الى العلم المذكور فقد جاء بما يخالف العيان
ويكذبه كل مستقيم الذوق والوجدان اذ مرجع كلامه الى دعوى القطع بعصمة النقلة في نقلهم عن الكذب والسهو والنسيان مع ما يرى من كثرتهم واشتهار
كثير منهم بقلة الضبط او بالفسق والعدوان وتعدد الوسائط والطبقات في البين وتطاول العهود والازمان وهل هذا الا بهت وعناد
يقام عن مسالك الحق ومنهج السداد ولا بأس بالتنبيه على ما تمسكوا به على ذلك فهي شبه عديدة واهية منها تعاضد بعض اخبارنا ببعض وفيه
ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن ملاحظة السند مما يندر حصوله في الاخبار جدا ونحن لا ندعي الحاجة الى علم الرجال بالنسبة
اليه بل الى غيره ومنها نقل الثقة العالم الورع لها في الكتاب المؤلف للارشاد وفيه انه ان اراد بالناقل الثقة المشافه للامام ع فبعد تسليم حصول
العلم باتصافهم بالاوصاف المذكورة وحصول رواياتهم الى كتبهم لم يصل اعيانها الى ارباب الكتب الاربعة بل بواسطة النقلة وفيهم الفطحي و
الواقفي والكذاب ووضاع الحديث وغير ذلك مضافا الى اختلاف النقلة في نقل جملة من كتب الرواة فذكر النجاشي في ابن ابي عمير ان نوادره كثيرة تختلف
باختلاف الرواة وذكر في محمد بن عذافر ان له كتابا يختلف الرواة فيه وذكر ايضا مثله في محمد بن الحسن بن الجهم وحسن بن صالح الاحول وحسين بن علوان
وان اراد به مثل الكليني والصدوق ففيه ان بينهم وبين الامام ع وسائط عديدة ولا علم لنا بعدم تعويلهم في الرواية التي لا يعلم صحة صدورها
ان لم يعلم خلافه مع ان علمه بذلك لا يستلزم علمنا به وكون التاليف للارشاد لا ينافي ظنيتها اذ لا محيص عن العمل بتلك الاخبار ظنية كانت او قطعية
ولهذا نقلها المتاخرون في كتبهم الاستدلالية الموضوعة للارشاد مع اعترافهم بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال اذ الاطلاع
على وثاقة الراوي لا يتحقق غالبا الا به ومنها توثيق الامام ع للرجل في الامر بالرجوع اليه وفيه ان توثيقه ع منقول بخبر الواحد بوسائط عديدة
ولا علم لنا به سلمنا لكن يجوز ان يكون توثيقه مبنيا على الظاهر كما هو الظاهر سلمنا لكن التوثيق لا يستلزم العصمة عن الاشتباه والسهو مع ان
ذلك لا يتحقق الا في حق نادر من الرجال ولا يتحقق معرفته الا بعلم الرجال فكيف يستغنى به عنه ومنها كون الراوي ممن نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه
ومنها كون الراوي ممن نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع المذكور منقول في كتب الرجال فيتوقف معرفته على الرجوع اليها
ومع ذلك فهو منقول بخبر الواحد ولا علم به وقد وقع الاختلاف في تعيين جماعة من اهل الاجماع كما نبهوا عليه في كتب الرجال على ان الظاهر من
الاجماع هناك مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع فلا يستلزم العلم بصحة مورده مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحته

الصدور بل معناه مجرد الوثوق والاعتماد على الراوي او على الرواية التي بينت رواية لها ولو سلم فلا يلزم علمهم بصحة روايات رجل علمنا بذلك ايضا
ومنها شهادة ارباب الكتب الاربعة بصحة الاخبار التي اوردها فيها وانهم اخذوها عن الكتب المعتمدة والاصول المعمول عليها وفيه ان ما ذكروه لا يدل على
قطعهم بصحة صدورها تلك الاخبار عن الائمة ع بل انما يدل على صحتها عندهم وهي اعم من ذلك وقد صرح الشيخ بان الرواية اذا كانت محفوفة بامارات
الوثوق جاز التعويل عليها وان لم يبلغ درجة القطع بل يظهر من الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد على قول شيخه الحسن بن الوليد في تصحيح
الروايات وتضعيفها حيث نقل فيه عنه استضعاف رواية محمد بن موسى الهمداني ثم قال وكلما لم يصحح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا
متروك انتهى فمن هذا شانه في التصحيح والتضعيف فاين هو من دعوى العلم بصحة الصدور ولو سلم فالدلالة المذكورة ليست قطعية ولو سلم فلا
يلزم من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاخبارية من وجه مقالة اصحابه بحمل العلم في كلامهم على العلم العادي وفسره بما يطمئن به النفس قال وهو
يحصل باخبار الضابط المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا وزعم ان الاصولية لا ينكرون هذا المعنى لكنهم يسمونه ظنا فيحصل النزاع بينهم لفظيا وفيه
ما فيه وتوضيح المقام ان الاعتقاد قد لا يحتمل النقيض عقلا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا العالم حادث وقد لا يحتمله
عادة كعلمنا بعدم انقلاب بعض الحجر التي شاهدناها ذهبا وعدم انقلاب اشجارها انسانا فنحن وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها
من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدور امثالها من الانبياء والاولياء في الازمنة السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم وقوع
ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثاله قطعا لا يحتمل النقيض عندنا وليس ذلك لغفلتنا عن ملاحظة امكانها في ذاته وامكان وجود اسبابه كما زعمه بعض
حيث ادعى زوال العلم بعد التنبه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة للنقيض بعد التنبه لذلك ايضا فان الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع الغيري
كالايناف وجوبه وبالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب فيما مر للقطع بعدم حصول اسبابها قطعا مستندا الى الحدس الناشي من ملاحظة الاحوال المعلومة و
القرائن المكشوفة ومن هذا الباب علمنا بانا في الآن الحاضر لسنا بغير الذي كنا في الآن السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتي ومرجع
ذلك بالنظر الى الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتي ووقوع نظائره فقد تاتي في ذلك باب حيفة الالة لا يكفيه وجوه القلادة وقد لا يحتمل النقيض ما دام
المعتقد غير متفطن للنقيض او لما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب علمنا ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان
موته فجاءة او سقوط شيء عليه ونحو ذلك لم نقطع ببقائه كثيرا ما نذهل عن ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه وقد لا يحتمل النقيض احتمالا لا يعتد به عرفا
وان احتمله عقلا وعادة كالمرتمس في الماء عند عدم وجود حائل على البشرة لاسيما بعد دلك جسده فان اهل العرف يحكمون بوصول الماء
الى تمامها ولا يعتدون باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض البشرة مانع من وصول الماء اليها وان امكن وقوعه عقلا وعادة ولهذا يعد الاعتداد
بهذا التجويز من باب الوسواس ولكن ان تسمي مثل ذلك علما عرفيا وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا وذلك
كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد الكذب بالاعتبارات الثلثة الاولى لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد بهذا الاحتمال في ترتب الاحكام
عليها وكذا الكلام في سائر الطرق الشرعية فان اراد الموجه المذكور ان اخبارنا علمية بالاعتبار الاخير فهو مما لا نزاع لنا فيه كيف وهو بقية
قولنا بحجيتها الا ان كلمات الاخبارية غير صالحة للتنزيل عليه وان اراد انها علمية بالمعنى الثالث على تقديره غير مستقيم في حقنا قطعا حيث
ثبتنا للنقيض وجوزنا وقوع اسبابه مع ان الاخبارية لا يريدون انها علمية بهذا الاعتبار فالتوفيق بهذا الوجه بين القولين حكومة من

بغير تراضي

بغير تراض الخصمين وان اراد انها علمية بالاعتبارات الاخر فمكابرة جلية وفي اخبار العلاج ولا اعتبار بالعدد في الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى
المدعي التقية ما ينبه على فساده والنزاع على هذا التقدير معنوي وزعم بعض متاخريهم ان اخبار الكتب المذكورة ماخوذة من كتب واصول معتمدة معول عليها بين
قدماء الاصحاب محفوفة بامارات الوثوق والصحة كما يقتضيه شهادة مصنفيها بذلك في اوائلها فلا حاجة الى ملاحظة رجال السند في غير مواضع التعارض
نعم يحتاج فيها الى العلم المذكور للاخذ بقول الاوثق والاعدل كما جاء في اخبار العلاج وضعفه ظاهر لان قولهم في حق الكتب التي اخذوا منها كتب مشهورة
عليها المعول واليها المرجع ونحو ذلك فانما يدل على توثيق اربابها ومصنفيها والاعتماد عليها دون جميع من تقدمهم من الرجال الا ترى انا نقول ايضا بان
الكتب الاربعة كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مع انا لا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواياتها ورواتها وانما حكم بعضهم بصحة رواياته كالصدوق
فلا خفاء في انه لا يقصد به توثيق رواتها كيف وهو لا يجامع ما ذكروه في كتب الرجال من تضعيف كثير منهم بمجرد كونها معولا عليها معمولا بها عنده
كما هو مصطلح المتقدمين ولا ريب ان تعويلهم كثيرا ما يبتني على امور اجتهادية ومرجحات استنباطية بدليل اختلاف فتوى الواحد منهم في الكتاب الواحد فضلا عن
المتعدد وليس وظيفتنا تقليدهم في ذلك بل يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما نراه او ثبت بالتسدد واقرب الى الشرع فان الدلائل موجودة
والامارات غير مفقودة ووقوفهم على جملة منها لم يصل الينا معارض بوصولنا الى جملة اخرى لم يقفوا عليها ولو جاز لنا التعويل على ما عول عليه ارباب تلك
الكتب من الاخبار لجاز لنا التعويل عليهم فيما اتوا به من الاحكام بل وعلى غيرهم لاسيما المتقدمين اذ ليس لارباب هذه الكتب خصوصية ممتازون
بها عن جميع من عداهم ولا للاخبار خصوصية ينفرد بها عن سائر الادلة او الاحكام وهذا راجع الى القول بجواز تقليد المجتهد بغيره من الاموات
وهو باطل اجماعا ومنها معرفة الدلائل الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والعقل نقلا او قوة قريبا فيكفي التمكن من تحصيلها ولو بالمراجعة
الى الكتب المعهودة والمصنفات المعروفة واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وخمسمائة آية تقريبا ولا يجب العلم بما عداها
ولا بما هو منسوخ منها ما لم يتوقف معرفتها عليه فيجب العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق تلك الآيات ما يغني عن المراجعة الى غيره
وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها عليه وكذا لا بد من العلم بمواقع الاجماع محققا و
منقولا ومواضع عدم الخلاف والشهرة ان قلنا بحجية الثلثة الاخيرة او حيث ينهض جابرا او قادحا وعلى هذا القياس الادلة العقلية الا في
موضع بيانها علم الاصول ومنها ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه الذي يعتد بها عند اهل الصناعة من الفقهاء
الماهرين وهي المعبر عنها بالقوة القدسية وتحصيلها اصعب من تحصيل بقية الشرائط بل يتعذر في حق كثير من الناس بخلاف بقية الشرائط فانها
قد تتيسر لهم وللمعاشرة اربابها والمجادلة معهم مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد الثاني وكثيرا ما يتوهم فاقدها انه واجد لها لتسارع النفوس
الى حسن الظن بانفسها فينبغي المراجعة الى اهل الخبرة حذرا عن الاشتباه والالتباس ولقد نرى في ابناء زماننا من ليس له اهلية هذه القوة فضلا عن حصولها
له وهو يزعم بنفسه انه قد وجدها وظفر بها بل ربما يزعم بنفسه انه بلغ منها الدرجة القصوى وهو عنها بمراحل لا تحصى وانما اعتبرنا في بيان هذه القوة
ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل الصناعة احترازا عن القوة التي يتمكن من الرد على وجه لا يعتد به عندهم فانه لا يكفي في صدق عنوان الاجتهاد واقعا
وان اكتفى بها صاحبها مع اشتباه الامر عليه واعلم انه ان عرف الاجتهاد بفعلية الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بالملكة فقد يستشكل في المقام بلزوم
اتحاد الشرط والمشروط فان المراد بالملكة القوة والقوة التي يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول هي قوة الاستفراغ المذكور في حد الاجتهاد

واجاب عنه الفاضل المعاصر بان المراد بالملكة المعتبرة في حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على جميع شرايط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني من تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات في الفروع الى الاصول ورد جزئيات الفقه الى كلياته في الحلال والحرام يريد بالملكة العامة الطبيعة المستقيمة وقد فسر القوة المذكورة عند بيانها بها ولا يخفى بعده فان استقامة الطبيعة منشاء لتحصيل هذه القوة لا نفسها مع ان استقامتها امر فطري لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة فانها من الامور الكسبية كما ترى من حصولها بالمجادلة مع اربابها بل التحقيق في دفع الاشكال ان المذكور في الشرط قوة رد الفروع الى الاصول ومرجعه الى التمكن من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولا ريب ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن الاتيان معه فان من لم يتحقق مباحث الاصول تمام التحقيق لم يحصل له بمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفرع لعدم تمكنه من تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا ومنها ان يكون عالما بجملة يعتد بها من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى في العرف فقيها كما في النحوي والصرفي فانهما لا يصدقان عرفا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لا بد معها من الفعلية المعتد بها عند اهل الصناعة وهذا الشرط قد ذكره بعض افاضل متاخري المتاخرين والتحقيق ان الملكة المعتبرة في الاجتهاد المطلق اعني الملكة الكلية لا تحصل غالبا الا بالممارسة المستلزمة للفعلية المذكورة وكذلك العلم بحصولها لا يحصل غالبا بدونها فهي طريق الى حصول الملكة ومعرفتها غالبا لا شرط في الاجتهاد بها لا يبعد اعتبارها في صدق اسم الفقه وقد نبهنا عليه في حد الفقه ولا ملازمة بين الاجتهاد بالملكة وبين صدق الفقيه على صاحبها فان كان في المتجزي بالنسبة الى نادر من المسائل عند من يعتد به وقد نبهنا عليه في حد الفقه ايضا فان اراد الفاضل المذكور بهذا الاشتراط ما يرجع الى احد هذه الوجوه فلا كلام وان اراد به المنع عليه جلي وتظهر الثمرة فيمن يحصل له المعتبرة وعلم بها بالممارسة الناقصة والتامة مع طريان النسيان بحيث لا يكون المعلوم له بالفعل الا قليلا من المسائل الفقهية والظاهر ان اصحابنا مجمعون على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة وان تجردت عن الفعلية المعتد بها فان لم يقطع باتفاقهم على ذلك ولم يستند منه القطع بالحجية فلا اقل من ثبوت الشهرة العظيمة المفيدة للظن القوي بالحجية مضافا الى مساعدة الاعتبار المستند الى قضاء المناط به وهو كاف في اثبات حجية نظره لقطعه بانه مكلف بالاحكام اما بطريق الاجتهاد او التقليد تعيينا او تخييرا ولا علم ولا طريق علمي اليه ابتداء باحدهما فيتعين عليه التعويل في التعيين على الظن او الطريق الظني ولا ريب انه حاصل في جانب الحجية ولا يتوهم ان هذا الظن معارض بظن التقليد المستفاد من الاستصحاب وبظن وجوب العمل به بدليل ان الاستصحاب لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة وخصوصا اذا كانت قوية كما في المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي اعتراه زوال الفعلية بعد قضية الاستصحاب فيه بقاء الحجية واما دليل الاستصحاب فهو وان كان في حقه مظنون الحجية في نفس معلومها بالنظر الى دليل الانسداد الا ان مقتضاه الظن او العلم بحجية الاستصحاب عند عدم دلالة امارة او دليل على خلافه وقد بينا في المقام قيام الامارة التي علم بوجوب الاعتماد عليها بدليل الانسداد على الخلاف فلا يبقى ظن بجواز العمل بدليل الاستصحاب فيه فلا يحصل العلم بهذا ولكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل فعلية الاجتهاد في رؤوس المسائل المتداولة تحصيلا ودفعا للشبهة اللايحة من كلمات بعض الاصحاب كما عرفت مما في بحث التجزي ولتندرج في عموم قوله في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا بجميع محتملاته فانه كما يحتمل ان يكون المراد بالمعرفة فيها ملكتها فيصح حمل الاحكام على عمومه كذلك يحتمل ان يكون المراد بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما يعتد به بالنسبة الى زمن صدور الرواية فان فقهائهم كانوا فقهاء بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفقه هنالك

مبتنيا على مزاولة

مبتنيا على مزاولة شيء من العلوم بل على السماع من المعصوم ع او تتبع الاخبار والاطلاع على ما فيها من الاحكام مع مظانه يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول المقررة ويؤكد ذلك قوله ع ونظر في حلالنا وحرامنا اذ ليس المراد به قوة النظر والا لم يحسن بل العلم بل النظر الفعلي فيكون المراد بالجمعين المضافين احد هذين المعنيين لاستحالة الحمل على العموم الحقيقي وبعد الحمل على الجنس الصادق بالفرد الواحد لبعده عن العموم وانما اكتفينا في الاجتهاد بالملكة مع دلالة الرواية على ما قررنا على اعتبار الفعلية لعدم انحصار دليل الحجية فيها ثم على تقدير ان يعتبر فيه فعلية معرفة رؤوس المسائل ينبغي القطع بعدم قدح طريان نسيان البعض لتعذر دوام التذكرة للكل غالبا واما على تقدير اعتبار فعلية جملة يعتد بها فالظاهر اعتبار بقاء الفعلية وعلى هذا فالجمع بين الاعتبارين كمال الاحتياط واعلم ان الحكم والفتوى مقصوران على مقام الفقاهة وهو مقام العلم بالحكم واقعيا كان الحكم المعلوم او ظاهريا فمرجعهما في الاول الى بيان الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد الحكم والفتوى الا بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل مجتهد مكلف بالقول بمؤدى نظره فالعلم بالامرين شرط في حجية نظره ظاهرا اذ في صدق عنوان المجتهد عليه وكما يتوقف جواز حكمه على علمه بالامرين كذلك يتوقف جواز تقليده على ذلك فان التقليد اخذ بمعلومات المجتهد وان استندت الى ظنيات ومثله لزوم حكمه واعتباره في المرافعات وعلى هذا فلو قطع المقلد باجتهاد من يشك في اجتهاد نفسه لم يجز له اخذ بظنياته وكذا لا يجوز له تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها وان قطع المقلد بحجيتها اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا يظهر ان المتجزي لو ادى نظره الى عدم حجية ظنه لم يجز لمن يرى حجية ظنه ان يقلده في ظنياته واعلم انه كما لا يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره كذلك يجوز للمقلد ان يفتي بما علم به بطريق التقليد اذ لا يزيد مفاد الفتوى على اخبار العلمي بالحكم الشرعي لكن في جواز قبول غيره عنه اشكال واما القضاء والحكم بين الناس في مرافعاتهم فذلك منصب الفقيه المستجمع للشرائط فلا يجوز للعامي ان يتصدى ذلك وان علم بحكم الواقعة بطريق التقليد وهو موضع وفاق بين الاصحاب على الظاهر وقد حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني في كتاب القضاء حكى نقل الاجماع عليه ذلك في مواضع ثلثة ويدل عليه بعد الاتفاق ونقل الاجماعات الاصل السالم عن المعارض مضافا الى رواية عمر بن حنظلة ورواية ابي خديجة وامثالهما الدالة صريحا على جواز التحاكم الى الفقيه المستجمع للشرائط وبالفحوى على المنع من التحاكم الى غيره ويؤكد ذلك رواية التثليث المعروفة ومن العجب العجاب ما نقله بعض افاضل الاصحاب عن الفاضل المعاصر من مصيره الى جواز تصدي المقلد للقضاء مستدلا بان النبي ص ارسل معاذا قاضيا الى اليمن ولم يكن مجتهدا اقول ان الوهم المذكور بجعل من القصور او من الواضح ان معاذا وامثاله لم يكونوا ياخذون الاحكام من غيرهم على سبيل التقليد ويقضون بها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين من رد فروعها الى اصولها ولا نعني بالمجتهد ولا الفقيه الا هذا المعنى ثم لو سلم عدم ثبوت الاجتهاد فلا سبيل لاثبات التعميم غاية الامر اختصاص الامرين دفعية الاصل وما مر من وجوه الاقتصار على مورد اليقين

فصل لا خلاف في عدم تصويب المختلفين في العقليات مطلقا بمعنى عدم مطابقة ارائهم جميعا للواقع لادائه الى وقوع المتناقضين او المتنافيين في الواقع ولا فرق في ذلك بين ما يتعلق منها بالشريعة وبين ما لا يتعلق بها وان اختلفوا في تاثيم المخطي منهم في الاول كالمخطي في اصول الاسلام فالاكثر على ان المخطي فيها اثم وخالف فيه الجاحظ وابو عبدالله العنبري فذهبا الى نفي الاثم احتج الاولون بانه مكلف بالعلم بدليل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه دليل قاطع والا كان تكليفا بالمحال فغير الواقف عليه منهم مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض بان الخطاب في الاية الى الرسول ص وهو لوفور عقله وقوة حدسه متمكن من تحصيل العلم ولا دليل على تعميمه الى غيره واجيب بان اية التاسي تدل على تعميم الحكم الى غيره ويشكل بان حكم التاسي انما يثبت في حق

القادر كما في غيره من الاحكام والمقصود اثبات حصول القدرة بالآية وليس لها دلالة عليه ولو احتجوا باطلاق قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله ونحوه مما دل
على وجوب الايمان مطلقا كان اولى وادل من ذلك قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث دل على تقصير غير المهتدي في المجاهدة والاظهر
ان يحتج على ذلك بانا نرى ادلة المعارف الحقة بالوجدان والعيان واضحة جلية بحيث لا يكاد يشتبه امرها على منصف سلمت فطرته من العناد والعصبية
وهو قضية الحكمة الالهية الداعية الى خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الدينية فان ذلك لا يتم مع خفاء البرهان الموصل
الى الايمان والاذعان مع ما نرى من قصور اكثر الناس عن ادراك المدارك الخفية وتحصيل المطالب الدقيقة وعلى هذا فالمخطي مقصر لا محالة لكنه لا يكون
آثما اذا لم يقطع التقصير ولو بطريق التجويز والاحتمال كما هو الغالب واما المختلفون في الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فان كان
عليها دليل قاطع فلا خلاف في تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل كانت المسئلة اجتهادية فقد اطبق اصحابنا على عدم اصابة
الكل فيها وخالف فيها جماعة من مخالفينا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه هل لله تعالى في كل واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد
ان يطلبه ويبذل وسعه في تحصيله ان اصابه فقد اصاب وان اخطأ فقد اخطأ او لا بل احكامه تعالى في تلك الوقائع تابعة لآراء المجتهدين فما ادى اليه انظارهم وانتهى اليه افكارهم فهو
حكم الله في حقهم وانه ليس الا فلا يتصور فيهم مخطئ اصلا وتصوير هذا على تقدير عدم قيام قاطع على الواقعة اصلا واضح واما على تقدير قيامه عليها في
الجملة كالاجماع المركب بناء على حجيته كان المستفاد منه ان حكم الواقعة عند الشارع مغاير لما يخالفه من غير تعيين لما يخالفه فيجري الامر في التعيين الى نظر
المجتهد ويكون مصيبا فيه ولو ادى نظره الى ما يخالفه كان مخطئا ثم اختلف القائلون بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة
حكم الا ان فيها ما لو حكم الشارع فيها لحكم بمقتضاه يعني مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا اقرب الى القول بالتخطئة بل ربما كان راجعا اليه و
منهم من انكر ذلك فهم من التخطئة من ذهب الى ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا قاطعا واختلف اصحاب هذه المذاهب في المخطي فيه
فذهب كثير منهم الى ان المخطي فيه بعد بذل وسعه واعمال نظره معذور ونقل عن بشر المريسي انه آثم مستحق للعقاب والمعروف بين المخطئة انه ما من واقعة الا
وفيها حكم معين وانه ليس من حكم الا وقد نصب عليه دليلا اما حجة قاطعة او امارة ظنية وان المجتهد لم يكلف بالاصابة في الظن لخفاء الطريق وغموضه وقال
قوم هو مأمور بطلبه فان اخطأ او غلب على ظنه غيره انقلب التكليف وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه واتفق الفريقان على معذورية المخطي فيه وصرح
كثير منهم بان للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا لما تحمله من الكد والمشقة والتحقيق ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا مخزونا عند اهله وهم اهل
العصمة فالمجتهد ان ادرك فقد اصاب والا فقد اخطأ وانه بعد بذل وسعه وان كان عليه دليل قاطع اذا لم يصادفه ولم يكن عنده قاطع و
لو شبهة سبقت اليه وانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني في الظن فضلا عن القطعي لنا على اصل التخطئة وجوه منها اجماع اصحابنا الامامية على ذلك
وقد تقرر في محله انه حجة قطعية لكشفه في مثل المقام عن قول الحجة وايضا قد اجمع الصحابة والتابعون على تخطئة المخالف وقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر
او قريب منه واحتمال ان يكون تخطئتهم من حيث علمهم باجتماعهم للشرائط من عدم اهلية الاجتهاد او التقصير في النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك
يحكى عن اكابر مخالفينا في موارد لا قاطع فيها غالبا وهم لا يلتزمون في حقهم بعدم الاهلية والتقصير فتدبر ومنها تواتر الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام
الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه وبينه النبي صلى الله عليه وآله لوصيه عليه السلام الى ان انتهى الى آخر الاوصياء عليهم السلام فجميع الاحكام محفوظة عنده مخزونة لديه حتى
ارش الخدش فما دونه وهذه الاخبار وان كانت واردة بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرنا فهي متواترة معنى

بالمعنى وقد يستدل

بالمعنى وقد يستدل بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فان هذه الرواية قد تلقاها الامة بالقبول وتشكل
بانها انما تدل على ما علم من تحرير محل النزاع الا اذا قيل بان المخطي فيما عليه قاطع غير معذور وهو غير مرضي ومنها انه قد تقرر عند العدلية ان احكامه
تعالى تابعة لمصالح ملحوظة واقعية في مواردها لاحقة لها لذواتها او لوجوه واعتبارات طارية عليها وان كان لحوق تلك الاحكام لها مشروطة بعلم
المكلف او ما في حكمه وح فما من واقعة الا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على زوال جهله به ولا نعني بالحكم الواقعي الا ذلك ومنها انه لو
اصاب كل مجتهد لزم الجمع بين المتنافيين وهو قطعه بالحكم ما دام ظانا والقطع والظن متنافيان لا يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على
المخطئة لتغاير المحل عندهم اذ مورد الظن نفس الحكم الشرعي ومورد القطع وجوب البناء عليه ومورد الظن الحكم الواقعي ومورد القطع
الحكم الظاهري وهما متغايران فان قيل مورد الظن على التصويب كون الدليل دليلا وموضع القطع الحكم المستفاد منه فيتعدد المحل ايضا قلنا
فيتوجه الاشكال الى الدليل فيلزم كونه قاطعا به ما دام ظانا فان كون الدليل دليلا من الاحكام الشرعية الوضعية وان كانت اصولية الا ان يقال
انما يقول الخصم بالتصويب في المسائل الفرعية فقط فيندفع عنه الاشكال بالبيان المذكور ويمكن دفعه على الاول ايضا بعد المنع من عموم وروده لاختصاصه
بالقاطع بالتصويب المتذكر لحجية الاجتهاد بان المعتبر في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعلية الظن بل كان ظنا مع الاغماض عن ادلة التصويب ومنها ما ذكره
العلامة ره من ان الاختلاف في الحكم يتبع الاختلاف في اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى ولا يخلو اما ان يكون لاحدهما رجحان على الاخرى او لا فان
كان الاول كان القول برجحان المرجوح خطأ وان كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطأ وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا وتشكل بان الترجيح
انما يتحقق اذا لاحظ كل منهما امارة صاحبه ولاحظ النسبة التي بينهما لامتناع حصول الاعتقاد برجحان احدهما بدون ذلك وذلك غير لازم لامكان الغفلة
عن امارة صاحبه او عن نسبة امارته اليها سلمنا لكن الخطأ في اعتقاد الرجحان لا يوجب الخطأ في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما هو في الثاني ان حققنا
موضع النزاع فيه والا كان الدليل مصادرة اذ القائل بالتصويب لا يسلم رجحان احدى الامارتين في نفس الامر وانما يسلم رجحانها في نظر المرجح وهو لا يوجب
كون الاخرى خطأ في حق من يترجح في نظره كيف وهو ينافي البناء على التصويب ومنها ما ذكره العلامة ايضا وهو ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم
عن الدليل اولا والثاني باطل لانه ان كان مكلفا بحكم معين في الواقع كان مكلفا بالمحال وان كان مكلفا بحكم لا على التعيين كان قولا في الدين بمجرد
التشهي وهو فاسد فتعين الاول وح فالدليل ان كان خاليا عن المعارض كان تاركه مخطئا وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الآخر كان الآخذ
بالمرجوح مخطئا وان تساويا كان الآخذ بكل منهما مخطئا لتعيينه ما ليس بمعين وعلى التقادير لا يكون الجميع مصيبا وتشكل بان القائل بالتصويب ان عمم
الدعوى الى المباحث الاصولية كان الدليل المذكور مصادرة ان يكون كل مجتهد مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده وليس في نفس الامر سواه فيكون الآخذ باعتبار
خلوه عن المعارض عنده او رجحانه عنده ومع التساوي يتخير ويكون ذلك هو في نفس الامر فلا يلزم التخطئة وان خص الدعوى بالمباحث
الفقهية فلا يلزم من خطأ في الترجيح خطأه في الحكم بحجة المصوبة وجوه منها انه لو كان لله تعالى في الواقعة المبحوث عنها حكم معين لكان ما انزل
الله فيها ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند الخطأ في الاجتهاد كافرا وفاسقا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شانه ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والتالي باطل للاجماع على عدم كفره وفسقه فيبطل المقدم ايضا واما اذا تجردت الواقعة عن الحكم لم يصدق عليه
انه لم يحكم بما انزل الله اذ لم ينزل في الواقعة ما يغاير مؤداه بالنسبة اليه ليصدق انه لم يحكم به والجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطأ المجتهد بعد بذل وسعه في الاحكام

التي عليها قاطع فانه لا نزاع في خطائه ح مع انه لا يكون بذلك كافرا ولا فاسقا واما ثانيا فبالحل وهو انه تع حيث انزل مدارك المجتهد كان حكم تلك حسب
المدارك حكما بما انزل الله ولا العبرة الايصال الى الحكم الواقع كما لا يقدح وقوع الخطاء في الشهادة ونحوها ذلك مع انه تع قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها
وبالجملة فقد انزل الله تع احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم بما حاكم بما انزل الله سلمنا لكن عموم الآية معارض بما دل على حجية مدارك الاجتهاد كالايات الدالة
على حجية خبر الواحد فيجب تخصيصها بما عداه ومنها انه لو اخطاء المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه وح فاما ان يلزمه ذلك مع بقاء الحكم الواقعي في حقه فيلزم التكليف بالمحال
او اجتماع الضدين وكلاهما محال او بدونه فيلزم ان يكون حكم الخطاء واجبا والصواب حراما وهو محال والجواب اما اولا فالنقض بالخطاء في الاحكام التي
قام عليها قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص والتتبع فانه يجب عليه مخالفته للواقع مع انه خطاء واما ثانيا فبالحل وهو ان حسن متابعة الصواب او قبح
متابعة الخطاء او حسن مخالفته ليس من لواحقهما الذاتية بل يختلف بالوجوه والاعتبار كالعلم والجهل فقد يقبح الحسن في حق من اعتقد قبحه ويحسن القبيح في حق من
اعتقد حسنه فيصح في المقام ان يحسن العمل بالخطاء عند الجهل بكونه خطاء ويقبح العمل بالصواب عند الجهل بكونه صوابا فيصح حكم الشارع في الاول بوجوب
العمل وفي الثاني بحرمته ومنها قوله صاصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه لو كان بعضهم مخطاء لما حصل الهدى في متابعته اذ العمل بغير حكمه تعالى ضلال والجواب
بعد تسليم صحة الرواية وارادة المجتهدين منها ان الاهتداء عبارة عن الاخذ بالوظائف الشرعية سواء كانت ظاهرية او واقعية ولا ريب ان من
جملة تلك الوظائف المدارك المقررة كالظنون الاجتهادية فالاخذ بمقتضاها اهتداء لا ضلال ويمكن ان يحتج على التصويب بوجوه اخر نقلية وعقلية
وان لم اقف على من نبه لها فالنقلية كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها فان نفي ماهية التكليف عند عدم الايتاء يفيد نفي نوعيه من الظاهري
والواقعي وكقوله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء وما لا يعلمون فان الظاهر رفع ما لا يعلمون رفعه بالكلية ظاهرا وواقعا وكقوله ع لا تكليف الا بعد البيان
فان المستفاد منه نفي التكليف عند عدم البيان مط وكقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان الظاهر منه انه مطلق اي مباح ظاهرا وواقعا حتى يبلغ
النهي واما العقلية فلان التكليف امر جعلي وفعل اختياري يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة وحيث يعلم ان المكلف لا يعلم به لا فائدة في وضعه
واعدادته في حقه لظهور ان ثمرة التكليف انما هي الاختبار والحث على فعل الجميل وترك القبيح ولا يتصور ترتب شيء من ذلك على تقدير عدم العلم ولان التكليف
عند العدلية مشروط بالقدرة على الامتثال وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال فينتفي التكليف لان المشروط عدم عند عدم الشرط ولان الامر
بالشيء المشروط مع علم الآمر والمامور بانتفائه ممتنع عند معظم الاصوليين والمقام منه اذ التقدير علم الآمر بعدم علم المامور به وعلم المامور بعدم علمه بما
يخالف مؤدى نظره على تقدير ثبوته واقعا والجواب اما عن الوجوه النقلية فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا بل تكليف شانى فتسمية تكليفا
مجاز في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا فنفي التكليف في الآية انما يتوجه الى التكليف الفعلي دون الشاني اذ عموم النكرة
المنفية عند عدم القرينة مقصور على افراد مدلولها التحقيقي والظاهر من رفع ما لا يعلمون عن الامة رفع الاحكام الفعلية عنهم فلا يقتضي رفع حكم المشروط
فعليته بعلمهم وكذلك نفي التكليف عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان كيف وقضية
الاستثناء ثبوته عنده وكذلك اباحة الاشياء عند عدم بلوغ النهي لا يفيد الا اباحتها عند بلوغه بل عمومها انتفائها عنده وبالجملة فالتكليف الواقعي عندنا
هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا على العزم بشرط علمه وليس في هذه الوجوه ما يدل على نفي ذلك واما عن الوجوه العقلية اما عن
الاول فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا مط بل مشروط بعلم المكلف به بحيث علم التكليف لكن شانية التكليف متحققة في حقه اذ ليست شانية

بفعلية

مخالفته للواقع

بفعلية العلم بل شانيته وهذا التكليف الشاني لازم لما دل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته في
حق الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له ولا حاجة الى وروده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو والعبث وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني
ايضا اذ التكليف المشروط بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف واما عن الثالث فبان البحث هناك في
الاوامر الاستقلالية دون اللازمة على وجه التبعية لخطابات اخر وتوضيح ذلك ان الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضياتها
فقد اراد ذلك من الجاهل بها ايضا بشرط علمه بها بمعنى انه اي الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقتضيات مرادا منه ايضا فان قلت العلم شرط من شرائط
التكليف كالقدرة فاذا كان التكليف المشروط بالعلم عند عدمه تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا كان التكليف المشروط بالقدرة عند عدمها تكليفا
واقعيا وعدمه ظاهريا فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعيا في حق العاجز وغير المستطيع وغيره وجب عليهما في الظاهر مع ان فساده ظاهر قلت ليس التكليف
المشروط بشرط كان عند عدمه تكليفا واقعيا وانما هو التكليف المشروط بالعلم عند عدمه فقط فان للشرط للعلم خصوصية يمتاز بها من بين
الشرائط بعض الاحكام كصدق فوات العقل في حق فاقده بخلاف فاقد بقية الشرائط فيثبت القضاء ان كان لفواته قضاء كما في الصلوة ولا يلزم مما
حققناه في تفسير التكليف الواقعي ان لا يتعين في الواقعة حكم واقعي نظرا الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف اي قطعه به ولو بطريق معتبر عنده
لكان ثابتا في حقه مثلا يصدق ان صلوة الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها ومحرمة بشرط علمه بتحريمها وهكذا وذلك لانا نعتبر العلم شرطا في ثبوت
التكليف الواقعي لا سببا له وهو في غيره سبب لا شرط وتحقيق ذلك ان احكام الشرع تابعة لحسن تشريعها وهو قد يستند الى جهة علم المكلف وقد يستند
الى جهة اخرى مشروطا بعلمه به فان من معظم جهات حسن التشريع حسن الفعل بمجرد العلم فان القبح قد يحسن لعلم الفاعل بجهته ويقبح الحسن لعلم الفاعل
بقبحه فالاحكام الواقعية هي اللاحقة لمواردها لجهات مقتضية لها بشرط العلم والاحكام الظاهرية هي الاحكام اللاحقة لمواردها لجهة العلم ولا ريب ان الحكم
الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعة لا يختلف بحصول العلم وعدمه وان توقف فعليته على حصوله ويعرف الكلام في تابعية الجهل وسببيته بالقياس
الى شرطية العلم وسببيته ثم اعلم ان المراد بالحكم الظاهري ما وجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع او لا وبالحكم الواقعي ما كان تعلقه
مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط وتعلق او لا فالنسبة بينهما عموم من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الحكم الواقعي فيكون بينهما التباين ثم
الحكم الظاهري ان طابق الواقع بان كان هو الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي ايضا والا فواقعي ثانوي فالاحكام الظاهرية عند التحقيق باسرها احكام
واقعية اذ لا يثبت في حق المحل العذر للمقصر ثبوتا فعليا سواها واعلم ايضا ان الاحكام الواردة على وجه التقية ظاهرية ان كان التقية في بيانها فقط والا
فواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي فصل اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى مواردها المتاخرة عن زمن
الرجوع قطعا وهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ولا بين
تذكره لمدارك قطعه او ظنه السابق وبين عدمه وان احتمل ان يتوقف فيما لو لم يتذكر لمدارك قطعه السابق انه بنى على مقتضى قطعه ما لم يعارضه مستند
اقوى لانه لا يقصر عن نقل الاجماع بناء على حجيته ان لم يكن اولى لكنه لو عول على هذا الاحتمال خرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع واما
بالنسبة الى مواردها الخاصة التي بنى فيها قبل رجوعه عليها فان قطع ببطلانها واقعا فلا ظهور وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملا باطلاق
ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لاحقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية فيترتب عليها آثاره الوضعية ما لم يكن مشروطة بالعلم ولا فرق في

انك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع ببطلان دليله واقعا وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه لقطعه بان
حكمه الواقعي الواقعي حال الافتاء لم يكن ذلك ولان ثبوت الحكم الشرعي يتوقف على قيام دليل ثابت الحجية عليه فاذا انكشف عدم الدليل انكشف عدم الحكم
مع احتمال ان يق يكفي في ثبوت الحكم كون الدليل ثابت الحجية حال التعويل عليه لاسيما ولا يكفي ما فيه وفي الحاق القطع بقول المعصوم المحمول للتقية في المقامين كما قد يستكشف
عنه في بعض اقسام الاجماع وجهان وان لم يقطع ببطلانها ولا ببطلانه فان كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذا بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على
مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو وجب نقضها لعدم دليل عليه ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين
عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا على راي واحد فيؤدي الى الاختلال فيما بنى فيه عليها من الاعمال ولانه يرفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه
محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه ولاصالة بقاء اثار الواقعة اذ لا ريب في ثبوتها
قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تاثير الاجتهاد المتاخر فيها فان القدر الثابت من ادلته جواز الاعتماد عليه بالنسبة الى غير ذلك وينبغي
واما عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا يستصحب الى الموارد المتاخرة عن زمن الرجوع فلمصادفة الاجماع مع اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققناه
بما يكون قضيته البقاء على تقدير عدم طرو المانع وليس بقاؤه بعد الرجوع منه لان الشك فيه في تحقق المقتضي لا في طرو المانع فان العلة في ثبوته هي ظنه به وكونه
مؤدى نظره وقد زالت بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعده والا لاحتاج الى علة اخرى وهي حادثة فيتعارض الاصلان اعني اصالة بقاء الحكم واصالة عدم حدوث
بقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون العلة اعدادية واستغناء بعض الحوادث في بقائها عن علتها الاعدادية غير مجد لان الاصل بقاء الحاجة لثبوتها
عند الحدوث فيستصحب ولا يتوجه مثله في استصحاب بقاء الاثار بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها متحقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا
لاستتباع اثارها وانما الشك في مانعية الرجوع فيتوجه التمسك في بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مر حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن
موارده المتاخرة عنه وبقاء اثار موارده المتقدمة ان كان لها اثار وعلى ما قررناه لو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة او عدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي
بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلوة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك او بنى على صحتها
في شعر الارانب والثعالب ثم رجع ولو في الاثناء اذ شرائها قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيها او رجع ولو في الاثناء وكذا لو تطهر بما يراه
طاهرا او طهورا ثم رجع ولو في الاثناء فلا يلزمه الاستيناف وكذا القول في بقية مباحث العبادات وفي ساير مسائل العقود والايقاعات فلو عقد
او اوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها واستصحب احكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة والحرية ونحو ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم والظاهر ان
عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ولا فرق بين بقاء حكم مستواه التي فرع عليه الحكم وعدمه فمن الاول ما لو ترافع اليه المتعاقدان بالفارسية في النكاح
فحكم بالزوجية او في حكم البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم مستواه التي يتفرع عليها الحكم وهي صحة ذلك العقد يبقى بعد الرجوع ومن الثاني ما لو اشترى
احد المتعاقدين لحم حيوان بعقد الحاكم بحليته مرافعا اليه فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى المشتري ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد وانتقال
الثمن الى البايع يبقى بحاله ولا يبقى الحكم بحليته في حق المشتري بحاله وهكذا وقد يتخيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لاقاه نجاسة او ما اشبه ذلك ثم رجع لم
ينقض حكمه بالطهارة بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان الحكم لا ينقض بالرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم هناك ما يتعلق بالدعاوي والمرافعات
ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة ولو كانت الواقعة مما لا يتعين احدهما بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكاه

ثم رجع

ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره او على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده او على
عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته كذلك ثم رجع بنى على تحريمها الان وذلك لان الرجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده
فان رجع ارتفع كما يظهر من نظيره ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة اما من متفرعات عنوان الموضوع
كالملاقات ومن المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد فلا اثر لها في بقاء حكم الموضوع وربما امكن التمسك في بقاء الحكم في هذه الصورة بلزوم الحرج
ارتفاع الوثوق في العمل الان ذلك مع انتقاضه بصورة الجهل والنسيان والتعويل على الظواهر التي ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرده دليلا اما
الاول فلان الحرج المقتضي لسقوط التكليف قد يكون شخصيا فيدور سقوط التكليف مدار ثبوته وقد يكون نوعيا وهذا وان لم يكن سقوط التكليف دائرا
مدار ثبوته لكن يعتبر تحققه في النوع غالبا والا فما من تكليف الا وقد يتحقق الحرج على بعض تقاديره وانتفاء الغلبة في المقام معلوم واما الثاني فوضوح
السنخ لا ينهض دليلا وانما تمسك بذلك في المقام السابق على وجه التاييد لا الاستدلال وبما قررنا يتضح الحكم فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم او
النجاسة ثم رجع فانه يبني على مقتضى رجوعه لكن لا يبعد القول ببقاء حكم على السابق اذا كان مما يعتبر في وقوعه الاخذ بالاجتهاد كما لو بنى على تحريم حيوان
فذكاه ثم رجع امكن القول بتحريمه لا من جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان التذكية صدرت منه حال عدم الاعتداد بها في مستواه في التعويل فلا يعتد بها بعد
الرجوع للاصل وكذا لو عقد على من يحرم عليه في مذهبه ثم رجع فلا يستحلها بذلك العقد واما لو بنى على الفتوى ولكن لم يبن عليها في خصوص الواقعة اما لعدم
علمه بها او لعدم تذكره فيها للفتوى كما لو تزوج بمن ارضعته عشر رضعات وهو يقول فيها بنشر الحرمة او بعدمه ولم يعلم بالواقعة او لم يتذكر لفتواه فيها
الا بعد الرجوع ففي البناء على مقتضى الفتوى السابقة وعدمه وجهان مبنيان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد هل يثبت في حق صاحبه او مع بنائه
في موارده عليها فيعتبر علمه بها مع تذكره لفتواه فيها والثاني اقرب اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين وربما يؤيده او يدل عليه ان الاحكام
الثابتة بالاجتهاد احكام ظاهرية وهي لا تثبت مع الجهل والغفلة ومما قررنا يظهر حكم التقليد بالمقايسة فان المقلد اذا رجع مجتهده عن الفتوى
او عدل الى من يخالفه حيث يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه يتصور في حقه الصور المذكورة ويجري فيه الكلام المذكور تتمة
اذا افتى المفتي لمقلديه بحكم ثم رجع ففي وجوب اعلامهم اياهم بذلك وجهان بل قولان يدل على الوجوب ظاهر قوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى وان ترك اعلامهم اغراء لهم بالجهل وترك لهم فيما هو باطل عنده ويدل على نفيه الاصل واستناد المقلد في عمله الى طريق شرعي وهو استصحاب عدم الرجوع
فلا يجب ردعه كما لو قلد مجتهدا اخر يخالفه في المذهب وجريان طريقة السلف على الكف على خلاف ذلك وتعذره غالبا لانتشار المقلدين ولو قيل بالفرق بين
ما لو قطع بالبطلان فيجب الاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا لم يقطع به فلا يجب كان قريبا ثم ما يقع من المقلدين بعد رجوع المفتي وقبل علمه برجوعه مما ياتي
به على وجه التقليد السابق هل يلحق بما لو وقع منه قبل الرجوع او لا وجهان قضية الادلة التي قررناها في البحث السابق تعين الاول ولو سهى المجتهد في
تعيين مؤدى نظره فعمل بغيره لم يعتد به مطلقا قضاء لحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد ولعدم كون السهو من الطرق المعتبرة وكذا لو سهى
المقلد في الحكم الثابت في حقه بالتقليد ومثله ما لو سهى في اصل الاجتهاد او التقليد ولا يتعين على المقلد ان ياخذ بقول من يوافق زعمه السابق للاصل

القول في التقليد

القول في التقليد مقدمة التقليد في اللغة تعليق القلادة في العنق وعرفوه عرفا بالاخذ بقول الغير من غير حجة وينبغي ان يراد بقوله فتواه في الحكم الشرعي
ولو ابدل بذلك لكان اولى فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والمبحوث عنه في المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء

الا نمی تقليد في معرفة الوقت والقبلة ولعله مجاز في المعنى المتقدم وعليه فيخرج الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ايضا فان شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا قال العضدي بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول ص والاجماع ولا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى الشاهد تقليدا لقيام الحجة على ذلك كله ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة انتهى ملخصا اقول قولهم في الحد من غير حجة معناه من غير حجة على القول كما هو الظاهر لا على الاخذ كما زعمه العضدي على ما يظهر من تعريفه وعلى هذا فلا اشكال في دخول اخذ العامي بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله من غير حجة على قوله وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقول النبي ص لان برهان العصمة حجة على حجية قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايضا ومثله الكلام في الاخذ بقول الامام ع بل كل من ثبت عصمته وبقول المجمعين على طريقة اهل الخلاف لا يقال يجري مثل هذا البيان في اخذ العامي بقول المفتي فيلزم خروجه ايضا فان ما يدل على وجوب اخذه بقوله دل على ثبوت فتواه عليه بمعنى انه حكم الله في حقه ولو ظاهرا فيكون له حجة على القول ايضا لانا نقول انما ثبت قول المفتي على العامي في تقرير حقه حكما شرعيا بعد اخذه به فهو ياخذ ما لا دليل عليه حال الاخذ وان قام عنده الدليل عليه بعده بخلاف الاخذ بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على حجية قوله سواء اخذ بقوله ام لا وكذلك الاخذ بحكم الحاكم وقول الشاهد واخبار ذي اليد وما اشبه ذلك فان ما دل على حجيتها دل على ثبوت مقتضاها في الظاهر اخذ بها او لم ياخذ ويمكن اخراجها عن الحد ايضا بتفسير القول بما ذكرناه هذا وقد استشكل الفاضل المعاصر بعد البناء على ما ذكره العضدي في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بانه ان اريد به الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز فيهما وان اريد الاخذ به مع الحجة جاز فيهما ثم تفصى عنه بحمل التقليد هناك على معنى اخر وهو الاخذ بقول الغير مجردا عن اعتبار القيدين وقد اتضح لك ضعفه مما قررناه واعلم انه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه ولئلا يلزم الدور في العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل في لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول والا لزمه حكمه مطلقا هذا وقال العلامة في نهايته بان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بيان لمعناه اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه واطلاقه على هذا شايع في العرف **فصل** لا ريب في جواز التقليد لغير المجتهد في الفروع مع عدم حضور المعصوم ع في مجلس التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام وانسداد طريق تحصيلها في حق غيره بغير طريق التقليد غالبا ولجريان طريقة السلف عليه من غير نكير ولان في امر الكل بالاجتهاد حرجا على الانام والزاما بما فيه اختلال النظام ولعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القران من العلماء كما نص عليه جماعة وقد مر الكلام فيه ولقوله تعالى في اية النفر ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم المتناول للانذار بطريق الفتوى ايضا وللاخبار المستفيضة الدالة عليه صريحا وفحوى فمنها قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك ومنها انهاك عن خصلتين الى ان قال وان تفتي الناس بما لا تعلم ومنها اياك ان تفتي الناس برايك ومنها من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة الحديث ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما دل على جواز الفتوى وقبولها من اهلها وربما خالف في ذلك شرذمة شاذة فحرموه واوجبوا على العامي الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان ساعد لغته على معرفة مدلولها والا ترجم له معانيها بالمرادف من لغته واذا كانت الادلة متضادة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له اخبار العلاج على نحو ما مر ولو احتاج الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال زماننا مما يستغني لوضوحه عن البيان لظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام

على فهم قليل

على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة اكثر اوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل على حجية ظن العامي من الادلة المنقولة والايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات الدالة على حرمة عمل الظن مع انها واردة في التقليد الذي لا دليل على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى اولو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واما رواية الثقلين فلا ينافي جواز التقليد لان الاخذ بقول من يتمسك في قوله بهما تمسك بهما حقيقة كالتمسك بالرواية ويؤيد ذلك انه قد يتوقف العامي في نظر المجتهد واستنباطه اقوى من وثوقه بنظره غالبا فعدوله عنه اليه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره في المسائل الشرعية التي اجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب اليه كثير من حجية الاجماع المنقول من حيث نقل المنكشف وما ذهب اليه قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكتفاء في اثبات السنن بالفتوى وان اتحد المفتي من حيث النص لا من حيث الاحتياط فان ذلك كله يجب الظن تقليدا اذ لا نعني به الا الاخذ بفتوى الغير من حجة قطعية كانت الفتوى او ظنية اتحد المفتي او تعدد وان كان الاخذ بحجة وهي الادلة الدالة على جواز التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريق المعتبر عندنا فليس منه لانه اخذ بالمنكشف لا بالكاشف وبالجملة فحال المجتهد في اخذه بقول غيره في هذه الموارد كحال العامي في اخذه بفتوى مجتهده في كونه اخذا للحكم من غير دليل عليه وان كان له دليل على الاخذ ولعل القائلين بحجية المذكورات غفلوا عن كونها مندرجة تحت عنوان التقليد فيمكن ابطال قولهم لها بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون الغفلة من ناقل الاجماع في المقام حيث اطلق الدعوى ولا سبيل الى الفرق بان تعويل المجتهد في المذكورات على الظن الحاصل منها ولهذا يبحث عن المعارض ويلاحظ في العمل بها عدمه بخلاف اخذ العامي بقول المفتي فانه من حيث انه قوله بدليل جعله من باب التعبد لان بعض القائلين بحجيتها ربما يعول عليها من حيث التعبد بالنص كما يرشد اليه بعض ادلتهم وبعضهم يجعل حجية التقليد من حيث الظن لا التعبد نعم يمكن التفصي عن ذلك في نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكاية الناقل لقول المعصوم لا باعتبار رايه فانه كما في الرواية فان الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومذهبه ويمكن الجواب بان ما دل على حجية تلك الامور دل على ان مؤداها هو الحكم الظاهري في حق المجتهد فهو اخذ ما قامت الحجة عليه مع قطع النظر عن الاخذ ولهذا يلزمه مقتضاه وان لم يعمل به بخلاف فتوى المفتي فانها انما تثبت في حق المقلد بعد اخذه به لا مطلقا ولهذا لو عصى ولم ياخذ ثم وجد مفتيا اخر جاز له الرجوع اليه بل قد يتعين واما المسائل التي لم يجتهد فيها وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايضا وان كان قد قلد فيها قبل الاجتهاد ولا اظن ان احدا من اصحابنا يخالف في ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وربما كان مستندهم اصالة بقاء جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة السمعية الدالة عليه والكل ضعيف في مقابلة الشهرة العظيمة ان لم يثبت اجماع مع انصراف الاخير الى غير المتمكن فيبقى اصالة الاشتغال بالعمل بالاحكام مستدعيا للفراغ اليقيني وهو انما يحصل بالاجتهاد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد عن الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد في مسئلة لضيق وقت او عدم كتاب او عدم تمكن من مراجعة تعين عليه التقليد في موضع الحاجة ويستمر ذلك باستمراره الى ان يتمكن من الاجتهاد ويمضي على مقتضى التقليد فيما وقع على وجهه وان ادى نظره بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كما في العامي ولو قلد ثم تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لانتفاء موجبه فلو اعتراه المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له تقليد غير من قلده سابقا وان منعنا من العدول لانه تقليد ابتداء ولو اضطر الى مسئلتين ثم تمكن من الاجتهاد في احديهما على البدلية ففي سقوط حكم التقليد فيهما فيجوز له العدول بعد التعذر منه وعدمه وجهان واما المسائل التي تردد فيها فان كان تردده لعدم امعان النظر فيها فحكمها كما مر من عدم جواز التقليد

مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر وتكافؤ الادلة في نظره فحكمه التخيير في العمل بايهما شاء او طرحها والرجوع
الى الاصول الظاهرية على خلاف يأتي في بحث التعادل ولا سبيل له الى التقليد ويجوز له التقليد في المسائل التي لا سبيل الى الاجتهاد فيها كمباحث اللغة لكن
جواز التقليد فيها من حيث الظن لا التعبد هذا كله في المجتهد المطلق واما المتجزي بناء على جوازه فلا يبعد الحاقه بالمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل التي
يتمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع سبق التقليد فيها مع احتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم يدور مدار نظره او نظر من يرجع اليه في
ذلك واما اصول الدين فقد اختلفوا في التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب النظر وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه المعروف
اعني الاخذ بقول الغير من غير حجة اي من غير حجة على القول كما نبهنا عليه في بيان الحد ومعنى الاخذ بقوله هنا الالتزام به اذا كان مفيدا للاعتقاد فيرجع النزاع
الى ان طريق تحصيل الاعتقاد المعتبر في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتماد فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتماد على الاعتقاد الحاصل عن التقليد
او منحصر في التقليد فيجب الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه فلا يجوز النظر او لا ينحصر في احدهما بل يتخير بينهما وانما اعتبرنا حصول الاعتقاد بالتقليد في محل النزاع للاجماع
على ان الايمان لا يتحقق بدون الاذعان ولم نعتبر حصول القطع ليتم القول بكفاية الظن ولا ريب ان كلا من النظر والتقليد طريق في نفسه الى تحصيل
الاعتقاد وان اعتبر بلوغه مرتبة القطع ولهذا تراهم يعتبرون الثبات في تعريف العلم بعد اعتبار الجزم احترازا عن الجزم المستند الى التقليد
نعم قد يتعذر تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الاذكياء المتفطنين لعدم تعويلهم على غير الدليل كما قد يتعذر تحصيله بطريق النظر في حق القاصرين عن مرتبة
النظر بالكلية كبعض ضعفاء العقول ان قلنا بانهم مكلفون بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان الكلام في صورة الامكان وكون
الاعتقاد في حد ذاته غير مقدور لا ينافي كونه مقدورا بواسطة القدرة على اسبابه من نظر او تقليد وترك النظر فيما يؤدي الى التشكيك وزوال الاعتقاد
فاتضح مما قررنا انه لا سبيل الى ما يتوهم من ان حصول الاعتقاد بقول الغير امر غير اختياري فلا يصح جعله هذا النزاع الى اشتراط القطع في الاصول فان اعتبرناه
مورد التكليف لما عرفت من انه اختياري بواسطة كون اسبابه اختيارية ولا الى ما يتوهم من ان مرجع
تعين القول بعدم جواز التقليد لما عرفت من ان التقليد قد يفيد القطع اذا عرفت هذا فقد استدل على القول الاول بوجوه منها انه تعالى ذم
الكفار في تقليد آبائهم في مواضع عديدة كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد آباؤهم وقد حكى سبحانه حكاية عنهم في غير موضع انا وجدنا آباءنا على امة الآية الى غير ذلك فلو كان
التعويل عليه سديدا مرضيا لما توجه اليهم ذم ولكان المعارضة بجوازه في شرع الاسلام فيتحقق الافحام ولا سبيل الى دفعه بالفرق بان هذا تقليد لاهل الحق فيجوز
بخلاف تقليدهم لآبائهم لان كلا من المقلدين يعتقد بالتقليد انه مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى المعتقد بها وتحققه بحسب الواقع لا يجدي
في رد الافحام ويشكل بان هذه الآيات انما تدل على ذمهم باتباعهم طريقة آبائهم في الكفر وعبادة الاوثان وهذا يوجب تحريم الاعتماد على الاعتقاد الحاصل عن
التقليد كما هو محل البحث لجواز ان يكونوا غير معتقدين بحقية طريقة آبائهم وانما التزموا بها تعصبا وعنادا كما يدل عليه قوله تعالى كفارا حسدا من عند
انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الى غير ذلك وايضا من
البعيد عادة ان يكون الكفار المذمومون في هذه الآيات على التقليد معتقدين بحقية طريقة آبائهم ولو بالتقليد لوضوح فسادها خصوصا بعد
تنبيه الانبياء لهم على ذلك بالدلائل والمعاجز ولو التزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو الحق فالاشكال اوضح وقد اعترض على الاحتجاج بهذه الآيات
انها من باب العام المخصص وحجيته محل كلام ولو سلم فغايته افادة الظن والمسألة كلامية لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال بها انما يتم على
مذهب الاشاعرة دون العدلية اذ اثبات وجوب معرفته تعالى بالنظر بقوله دور ويمكن الجواب عن الاول بجعل الدلالة قطعية بمعونة سوق الكلام

او جعل

او جعل حجية ظاهره قطعية لندرة المخالف مع انا لا نسلم عدم حجية الظن في المقام لانا ان جعلنا النظر معتبرا في صحة الايمان فلا ريب ان قاعدة دفع الضرر المظنون
قاضية بوجوب النظر للشك في حصول البرائة بالاعتقاد التقليدي فيجب النظر تحصيلا لليقين بالبرائة واما ما يقال من ان القدر المعلوم وجوب احد الامرين فالاصل
برائة الذمة عن التعيين فواضح الضعف لان القدر المعلوم وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل فيجب الاقتصار عليه وان لم يعلم وجوبه
على التعيين للشك في وجوب الآخر نظرا الى الاحتمال وقيامه مقام الاول بناء على عدم الاعتداد بالاعتقاد التقليدي مع ان العمل بالاصل لا يجوز عقلا او شرعا
الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه واجبا مستقلا فالمنع عن حجية الظن فيه غير سديد اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلوضوح
جريان الدليل المذكور في مطلق التكاليف سواء تعلقت بالجنان او بالجوارح ولا اختصاص للقاعدة المذكورة بالثاني كما زعموا واما عند غيرهم فلقطعهم بحجية
ظواهر الكتاب والاختلاف فيه بين من يعتد بمقالته منهم وعن الاخير بان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تعالى على من كان مؤمنا بطريق التقليد او مطلقا تحقيقا
للمسألة وبيانا ان الذي حصل الايمان بطريق النظر قد ادى ما يجب عليه مع امكان الاستدلال بها على غير المؤمن اذا جوز ان يكون ذلك كلامه تعالى او
يجب عليه النظر حينئذ في طلب الحق دفعا للضرر المظنون ومنها الآيات الدالة على وجوب العلم كقوله تعالى واعلم انه لا اله الا هو وتتم الاحتجاج به بضميمة آية التأسي
وكقوله تعالى واعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وغير ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع واحترزوا بالثابت عن
الاعتقاد الجازم المطابق الناشي عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل في العلم ويشكل بان هذا ان كان تفسير العلم باعتبار الاصطلاح فنزول الآية عليه
غير سديد وان كان تفسيرا له باعتبار اللغة والعرف فمساعدة كلمات اللغويين على ذلك غير واضحة كما يظهر بالرجوع اليها والظاهر من المحاورات العرفية
ان معناه مطلق الجزم او الجزم المطلق خاصة هذا واعترض على الآية الاولى بان المراد التثبت على العلم لانه تعالى كان عالما قبل نزول هذه الآية اذ لم يقل احد
انها اول ما نزلت عليه صلى الله عليه وآله وبانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل اثبات للعلم اي انه من قبيل قول المعلم اعلم كذا وهذا يتجه على الآية الثانية ايضا ويمكن الجواب عن الاول
بان وجوب التثبت على العلم يستلزم وجوب تحصيل العلم فيثبت المقصود وبان قول المعلم يجوز ان يكون امرا بتحصيل العلم وذلك بصرف التوجه فيما يقوله
والاصغاء اليه وان جاز ان يكون بمعنى علمك بان الامر كذا فيكون معناه اي العلم وح فاخراج الآية عن ظاهرها بمجرد الاحتمال غير سديد ومنها الآيات
الدالة على وجوب النظر كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله جل شانه اولم يتفكروا في انفسهم وقوله تعالى افلا تتفكرون الى غير ذلك ولقائل ان يقول
بان الظاهر من هذه الآيات توجه الامر فيها الى الكفار وكانهم خصوا بالامر بالنظر والتفكر ليطلعوا على عظم قدرة الله تعالى واحاطته بالامور ملاحظة عجائب صنعه
ودقائق حكمته المودعة فيما شاهدوه من خلقه ليتبين لهم انه تعالى قادر على اعادتهم بعد الموت اذ لم يدعوا عن نحلتهم وتكذيب رسله بعد ما اتضح لهم الحق وانكشف
لهم الواقع وح فلا دلالة لها على المقصود ومنها انه يجب تحصيل العلم بالمعارف بالاجماع والتقليد لا يفيده لجواز كذب المقلد فلا يكون مطابقا فلا يكون علما او
لان قول الغير لو افاده لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية كحدوث العالم ولانه لو افاد العلم لكان العلم بكونه صادقا اما بالضرورة وهو باطل قطعا
واما بالنظر فيستدعي الحاجة الى الدليل والتقدير عدمه والا لم يكن تقليدا ويمكن الجواب بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشي عن الدليل فدعوى الاجماع
على وجوب تحصيله ممنوعة مع انها لو سلمت فبقية المقدمات مستدركة وان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا يفيده ممنوعة و
الوجوه المستدل بها فاسدة اما الاول فلان تجويز كذب المقلد ان كان بالنظر الى زمن جزمه فغير معقول لان كل جازم حال جزمه لا يجوز ان يكون
مخالفا للواقع والا لم يكن جازما وان كان بالنظر الى غيره فغير مفيد والا لكان الدليل ايضا غير مفيد للعلم لجواز كذبه لو لم عند غير المستدل كالمسبوق

بالشبهة ونحوه واما عن الثاني فبانا لا ندعي ان قول كل احد يفيد العلم للمقلد حتى يلزم منه اعتقاد المتناقضين في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي
ان قول الغير قد يفيده ومع ذلك نمنع استفادة العلم من اقوال المختلفين في زمان واحد بل اما ان لا نعلم بشيء منها او نعلم باحدها واما عن الثالث
فبان علم المقلد بصدق من يقلده ناش عن اعتقاد كلمته والاستيناس بطريقته مع الغفلة او التغافل عن عدم مدخلية ذلك في اصابة الحق وقد
لا يزيد علم المقلد بمجرد التنبيه عن الاستحكام المنشأ في نفسه ولهذا يحتاج الى مزيد ايضاح باقامة معجزة او ايراد حجة جلية ولو فرض ان علمه بصدقه
ناش عن الدليل كعلمنا بصدق المعصوم المستند الى برهان العصمة فليس من التقليد في شيء كما اشرنا اليه سابقا ومنها ان الاعتقاد الحاصل بالتقليد في عرضة
الزوال فصاحبه غير مامون على زواله فيجب عليه النظر دفعا للضرر المظنون ويشكل بانه ان اريد ان الاعتقاد المذكور عند غير صاحبه في عرضة الزوال فغير مفيد
في ثبوت التكليف عليه اذ لا يجب على المكلف دفع الضرر الذي يظنه الغير في حقه اذا لم يوجب ظنه به وان اريد انه عند صاحبه في عرضة فهو على اطلاقه ممنوع بل التحقيق
ان اثبات عقائد الحقة ورسوخها في النفس كثيرا ما يستند الى ملكات القلب وكيفياته الاصلية والاكتسابية وليس للاستدلال والتقليد كثير مدخل في ذلك
ولهذا يتزايد قوة الايمان واليقين بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع لصاحبه الى درجة من الايمان بحيث يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص
وقد يشير اليه قوله تعالى وتثبيتا من انفسهم وقد يكون المولع في المعاصي والشهوات على خطر في بقاء ايمانه وان كان حكيما متبحرا ويقع مثل ذلك في جانب الباطل ايضا
وهذا من الامور الواضحة عند ارباب القلوب والمكاشفة ولا ينافي ذلك ما ذكروه من ان الاعتقاد المستند الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت لان
المراد ان الاستدلال والتقليد من شانهما ذلك وان جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها ما دل من الاخبار على ان الايمان هو ما استقر في القلب
من التصديق بالشهادتين ووجه الدلالة ان الاستقرار لا يتحقق الا بالدليل والايمان معتبر به اذ لا ثبات للاعتقاد الناشي من التقليد وما دل على ان
المؤمن اذا جعل في قبره وسئل عن ربه ودينه ونبيه وامامه اجاب بالصواب فيقال له كيف علمت عن ذلك فيقول امر هداني الله اليه وثبتني عليه فيقال له
نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها وان الكافر اذا جعل في قبره وسئل اجاب كما يجيب المؤمن فيقال
له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون ذلك فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص فلو كان
التقليد مجزيا لاكتفى منه بذلك ايضا ويمكن الجواب اما عن الاول فبان الظاهر من الاستقرار مجرد التحقق او التحقق على وجه الدوام لا ان يكون بحيث
لا يزول بالتشكيك مع ان الاعتقاد التقليدي قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال كما عرفت من
بياننا المتقدم فالاستقرار والثبات لا ينافي التقليد ولا يستلزم الاستدلال واما عن الثاني فبان قول المؤمن امر هداني الله لا يختص بالهداية بطريق
الاستدلال وقول الاخر سمعت الناس يقولون ذلك يدل على عدم كونه معتقدا ذلك لانه اقرب المجازات الى العلم لان هذه الكلمة كثيرا ما يقع تعويلا
على ما هو الظاهر من الاخبار المظنون بزواله واحتج المنكر لوجوب النظر اولا بانه لو وجب النظر لدار فان وجوب النظر انما يثبت بالشرع وثبوت الشرع
يتوقف على وجوب النظر فيكون النظر دورا وهذه الحجة كما ترى مبنية على مذهب الاشاعرة والجواب المنع من توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت
به بل على مجرد حصوله وثبوته بالعقل فلا دور وثانيا بان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام من اقر بالشهادتين وكان يكتفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال
والنظر وذلك آية عدم وجوبه والا لكلفهم به والجواب انه لا يراد بالاستدلال تحصيل الادلة التفصيلية على الوجه المقرر في علم الكلام او كتب الحكمة بل
تحصيل ما يطمئن به النفس من الدليل وان كان اجماليا وهذا مما لا يكاد ينفك عنه منصف متفطن وقد يتفق ان تدل المعجزة على صدق صاحبها دلالة

ضرورية فان

ضرورية فان تم فلعل عدم امرهم بالاستدلال للاستغناء عنه بدلالة المعجزة واما ما يقال من اكتفائه صلى الله عليه وآله بمجرد الاقرار بالشهادتين انما كان من باب
المماشاة ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع لاكتفائه بذلك من المنافقين ايضا مع عدم كفايته في ايمانهم واقعا فضعيف ظاهرا لانه لو كان الايمان المعتبر
هو الايمان عن الدليل لوجب عليه صلى الله عليه وآله ان يبين لهم ذلك وان لا يكتفي باقرار من اقر بالشهادتين الا ان يدعى ان اقراره عن الدليل لان الاقرار شرعي
لا يدل الا على الجزم به وهو لا يستلزم الاستناد الى الدليل ولا ينافي ذلك قبوله اقرار المنافق لانه صلى الله عليه وآله انما كان مكلفا بالظاهر لا بما هو مكنون في السرائر وبالجملة
ففرض وجوب الايمان عن الدليل مع تسليم عدم بيانه يوجب نسبة التقصير في التبليغ اليه وعدم اتمام الحجة على العباد وهو ظاهر السقوط وتتضح الفساد
وثالثا بان مسائل الاصول اغمض من مسائل الفروع فاذا اجاز التقليد في الثاني جاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من اغمضية
مسائل الاصول من الفروع بل الامر بالعكس كما يشهد به الوجدان مع ان التقليد في الاصول قد يفضي الى الدور بخلاف التقليد في الفروع
فلا يتم الاولوية ايضا قيل ويمكن الاحتجاج عليه رابعا بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه بعمومه يتناول الاصول ايضا ويمكن الجواب عنه
بانه عام فيحمل على غير الاصول جمعا بينه وبين الآيات السابقة وخامسا بان المعتقد بالتقليد مصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم في قوله تعالى
وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري الآية فان الايمان هو التصديق كما صرح به ويمكن الجواب عنه بانا لا ننكر ايمان المعتقد بالتقليد وانما ندعي عصيانه
بترك النظر على تقدير تفطنه لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد بعدول المؤمنين وسادسا بقوله آمنوا بالله ورسوله
وغيره من الآيات الآمرة بالايمان فانه يصدق مع التقليد ايضا ويمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا نفسه واجب والنظر واجب آخر وليس شرطا
في صحته والآية انما تدل على وجوب الاول ولا دلالة لها على نفي الثاني ثم الوجوه المذكورة مشتركة بين القولين الاخيرين ولعل القائل منهما بالجواز تمسك
بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على الناظر في المعارف فهو اجماع منهم على عدم تحريمه وبالآيات السابقة اذ لا اقل من دلالتها
على الجواز واما القائل بالمنع فقد احتج عليه بوجوه منها قوله صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز فان العجائز انما يدين بالتقليد والامر به يدل على ايجابه والجواب بعد تسليم
الرواية المنع من تدين العجائز بالتقليد بل بالدليل مجردا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكاية كف يدها عن تحريك دولابها واحتجاجها
بان الدولاب اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف يتحرك السموات من غير محرك فكان المقصود المنع من الالتفات الى ما يوجب الارتياب
والوسوسة كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله لا ترتابوا فتشكوا وقد يجاب بان هذا الكلام من قول ابي سفيان حين اثبت منزلة بين الايمان والكفر فقالت عجوز
في رده ذلك قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز ولا يذهب عليك انا لو صدر هذا الكلام في ذلك المقام
عن سفيان لا ينافي صدوره منه في المقام المروي عنه من حكاية الدولاب ومنها انه بدعة في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة والا لنقل الينا لتوفر الدواعي كما
نقله في الفروع والجواب ان الذي لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه المقرر في علم الكلام لا الاستدلال مطلقا ولو سلم فغاية ما يلزم
من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم ايقاعه على وجه المشروعية والرجحان ليلزم كونه بدعة ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة
والخروج من الدين لكثرة الشبهات التي يتطرق اليها فيجب ترك النظر دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر
مظنة للوقوع في الشبهة نعم ربما يؤدي الى ذلك التوغل في المسائل الحكمية لا سيما بالنسبة الى صاحب التشكيك من ذوي الانظار الغير المستقيمة خصوصا
اذا كانوا غير مستانسين بالشريعة والتزام التحريم فيه على هذا لا ينافي المقصود ومنها انه صلى الله عليه وآله خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه

وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه وقال ع اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب بعد تسليم الرواية انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في المعارف الاصولية وليس مسئلة القدر منها مع انه ص نهى عن الخوض فيه وهو لا يدل على جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم لامكان ارادة الاعراض عن القول فيه بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا ثم على هذا القول بحرمة التقليد في الاصول هل يكتفى بعد الاسلام بصحته اذا حصل الجزم به او لا قولان اظهرهما الاول وقد مر في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم نقف للقول الاخر على دليل اذا عرفت هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد في الاصول انما يناسب طريقة العوام فان ساحة العلماء بعيدة عن ذلك وح فالبحث يتعلق بالتقليد تارة باعتبار ما يلزم المقلد العامي عند نفسه ولو بعد تنبهه عليه واخرى باعتبار العالم عند رجوعه اليه وتمكنه من ردعه اما بالنسبة الى المقام الاول فان تفطن العامي واذا علم بوجوب النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقايده وجب عليه النظر والا كان وظيفته ذلك الرجوع الى العلماء لان المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العامي غالبا ولو تمكن العامي من معرفتها فنفي وجوبها عليه نظرا واما بالنسبة الى المقام الثاني فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئا في العقايد ويمكن من ردعه وجب عليه ردعه عنها ولو بالتنبيه على عدم الاعتداد في المعارف بالتقليد وان كثيرا من ذوي الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد في اثبات مللهم فلو كان التقليد مفضيا الى الصواب لزم ان يكونوا جميعا مصيبين مع انه مح وان وجده مصيبا في تقليده للعقايد الحقة ولم يخف على عقايده من طريان التشكيك عليها فالظ عدم وجوب الزامه بالنظر لان المقصد من النظر انما هو تحصيل العقايد الحقة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب المقدمة يسقط عند الوصول الى ذيها والادلة التي تمسكوا بها على وجوب النظر في نفسه مخدوشة بما مر ولو خاف على عقايده ترك النظر والظ وجوب الزامه بالنظر لانه تكليف ولي اتقاد ان جهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ بقول المعصوم او بقوله مجردا عن دليل يدل على صدقه والا فالاخذ بقوله في المعارف بعد اثبات كونه صادقا مما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل الاسلام بالتوحيد والمعاد فانهم انما يستندون في اثباتها الى قول النبي ص وهذا مما لا غبار عليه والتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما نبهنا عليه في الحد

فصل محل التقليد في الاحكام الفرعية ما لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت مما يحتاج اليها المقلد في العمل سواء كانت من المباحث المحررة في الاصول كمسائل التقليد او لا كمسائل الفقه ومثلها مسائل علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم علمه بها من غير جهة التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع او دليل قاطع ولو بالمال كما في المتجزي العالم بحجية ظنه ونظره فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم ببطلان ما افتى به مفت بالخصوص ولم يتعين عنده احد الاقوال المتخالفة فيقلد غيره وان كان مفضولا ومتابعا للاكثر وانما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يتمكن من العمل بالاحتياط والا تخير بينه وبين التقليد فان التحقيق ان الاخذ بالاحتياط مسلك اخر يغني عن الاجتهاد والتقليد في كثير من موارده والحصر فيهما كما وقع عن البعض لا ماخذ له والادلة الدالة على وجوبهما لا تدل على تعينهما بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة في العمل بها في مواضعها قطعي بل يقول قضية الاصل الابتدائي هو لزوم السلوك بطريق الاحتياط بقدر الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية عن الشغل الثابت بالضرورة الدينية لكن وسعة الشريعة السمحة قضت بعدم تعينه لادائه الى الضيق والعسر وقصور كثير من الناس عن ادائه فليلا او سقوطه بالكلية فلا شاهد عليه بل في الاخبار دلالة على عدمه نعم لا بد للعامي بهذا الطريق من علمه بحصول التخلص ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا يؤدي الى التشريع وليحصل به اليقين بالبراءة من الشغل المقطوع به ثم من الموارد ما لا يتمكن عليه من الاحتياط ومنها ما يحتمل فيه الصورة الاولى ما اذا احتملت الواقعة التي علم باهليتها بعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة

التشريع

التشريع او من جهة قبل مراجعة الادلة والفتوى والعلم بان المقام مقام الاحتياط فلا يجوز الاحتياط بالفعل في الاول مط وفي الثاني مع قصد قربة من جهة نفس الفعل ومن جهة الاحتياط على اشكال في الاخير ومنها ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان يكون مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط هنا الا بالقيود المتقدمة مع علمه بعدم العبرة بنية الوجه ومنها ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها وندبها كغسل الجمعة وكان العامل ممن يعتبر نية الوجه اجتهادا او تقليدا اذ لم يثبت في حقه عدمه فليس له الاحتياط بالفعل متقربا به ومتعينا لاحد الوجهين للزوم التشريع المحرم فانه عبارة عن ادخال ما لم يعلم دخوله في الدين فيه على ما هو التحقيق ويدل عليه قوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك وتخصيص بعض الافاضل بادخال ما علم خروجه من الدين ليس بجيد ومن الصورة الثانية ما اذا دار الامر بين الوجوب لا بوجه العبادة وبين ما عدا التحريم من الاحكام الثلثة فله ان ياتي بالفعل لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل تخلصا عن الاجتهاد والتقليد ولو قصد به الوجوب التخييري حيث يؤدي الاحتياط الواجب فمتجه ان قلنا بوجوب الاحتياط على وجه التخيير بينه وبين الاجتهاد او التقليد ولو جعلناه مسقطا للوجوب لم يتجه ذلك ومنها ما اذا دار الامر بين التحريم لا بوجه العبادة وبين ما عدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل لا بقصد التحريم كما مر ومنها ما اذا دار الامر بين الاباحة والندب او بينها وبين الكراهة وبينها وبين الندب فله ان يأتي بالفعل او يترك لا بقصد الرجحان ومنها ان يدور الامر بين كون الفعل واجبا ومندوبا ولو على وجه التقليد مع العلم بانتفاء بقية الاحكام كما في غسل الجمعة والاحرام بناء على عدم وجوب نية الوجه فيمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل متقربا ومنها ان يدور الامر بين الوجوب على وجه العبادة وتحريم من حيث التشريع فيصح الاحتياط بالفعل على وجه التعبد مع العلم بدليل واضح على نفي الوجوب ثم اعلم انه يجب التقليد على المقلد في المسائل المحتملة للوجوب او التحريم ولو على وجه التخيير حيث يتيسر الاحتياط وجوبا موسعا لا يتضيق الا بخوف فوات الامتثال على تقدير الوجوب او التحريم ولا يجب فيما عداها وان جاز نعم لا يجوز له الاتيان بالفعل بنية الوجه الا بعد التقليد وكذا الكلام في الاجتهاد الا انه قد يجب ايضا لحاجة المقلد اليه

فصل يعتبر في اعتقاد التقليد شرايط يرجع بعضها الى المستفتي وبعضها الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتى به اما الشرايط المعتبرة في المستفتي فامور منها ان يكون عاقلا حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور التقليد وعقد قلبه عليه لعدم الاعتبار بفعله نعم لو قلد حال العقل ثم جن استمر التقليد في حقه وتظهر الثمرة في حق وليه وفي حقه بعد الافاقة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وان كان مميزا ان جعلنا اعماله عرفية ولو جعلناها شرعية يلزم ثبوته في حقه لانه منها ولتوقف شرعية غيره غالبا عليه وتظهر الثمرة فيما لو بلغ عشرا وقلد من يقول بصحة عتقه فاعتق مملوكه فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك وان جعلناه للتمرين لم يلزم الانعتاق عليه وفي عدوله عند من يمنع عنه فيجوز على القول بكونه تمرينيا ولا يجوز على القول بكونه شرعيا وكذا الكلام في استصحاب تقليده الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبله عند من يقول به ويعتبر في تقليده كون تقليده شرعيا او تمرينيا وقوعه بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله اشكل اعتباره لكونه دوريا ولا فرق في ذلك بين تقليده في الوجوب والتحريم وغيرهما اذ لا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم والا لم يثبت بالنسبة الى فاقد الشرط ومنها ان لا يكون مجتهدا متمكنا من تحصيل ما قلد فيه بالاجتهاد على الوجه المعتبر وقد مر بيان ذلك بتفصيله ومنها ان يكون عالما بجواز تقليد من يرجع اليه في الفتوى وسيأتي بيان طريق علمه بذلك فلو قلد من لا يعتقد التقليد مط او قلد من لا يعتقد جواز تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاخذ في حقه حقيقة وتظهر الثمرة فيما لو انكشف الخلاف ومنها ان يكون المقلد مؤمنا حال التقليد اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر والمخالف لعدم كونه اخذا بقوله حقيقة لكونه على خلاف معتقده نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالجحود ومهتك الشعاير والمرتد الذي لم يقبل منه الاسلام

لم يبعد ان يترتب احكامه عليه وتظهر الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته وملكه لما اخذه عملا بقوله وفي ارتفاع الاثم عنه اذا قلده في اباحة
ما اختلف في اباحته اذا كان في الواقع محرما وفي جواز عدوله بناء على عدم جوازه وفي استصحابه على تقدير موت المفتي لا سيما اذا استبصر بعده ونحو ذلك ولو قلد
الكافر في احكام وضعية من ملكية او صحة او فساد لاهل مذهبه ممن يصح تقليده في مذهبه لزمه تلك الاحكام بالنسبة الى الوقايع التي قلد فيها حال كفره فيحكم
بصحة عقوده وايقاعاته ويستمر تلك الاحكام الى حال اسلامه ولو اسلم ما لم يمتنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح المحارم او ما فوق النصاب ومن هذا
الباب بقاء على النكاح زوجة لاط باخيها قبل النكاح ولا يقدح في ذلك كونه عندنا معاقبا على الفروع اذ لا منافات بين صحة عقده وحرمته ولا بينها وبين
تحريم الاستمتاع كما قد يتفق مثله للمسلم ولو في صورة النذر ويشهد لثبوت الصحة هناك لحوق الولد به واستحقاق الزوجة عليه ما لم يحرم عليه من الحقوق
المقررة نعم لا يبعد اختصاص ذلك بالكافر المعتقد لحقية دينه واما الكافر المعتقد لحقية دين الاسلام فجريان ذلك في حقه غير واضح وكذلك المخالف اذا قلد لاهل
مذهبه ويزيد على الكافر بالحكم بصحة عبادته اذا استبصر بعد فعلها عدا ما استثني واما الشرايط المعتبرة في المفتي فمنها الاسلام والايمان اذا كان المستفتي
مؤمنا فلا يعتبر فتوى الكافر والمخالف وان احاط بالادلة المعتبرة عندنا وتمكن من الاستنباط منها بل وان علم بالقرائن ان ما افتى به هو مؤدى نظره
في الادلة بعد الفحص المعتبر للاصل وعدم ما يدل على حجيته نظرا لاختصاص بعض الادلة بالمؤمن وانصراف اطلاق البواقي اليه نعم يجوز التعويل على فتوى
المخالف في المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى معرفتها بغير التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقله في ذلك لكن لا عبرة في حق المؤمن بفتوى
غير المؤمن من فرق الشيعة وان اجتمعت فيه بقية الشرايط حتى العدالة في مذهبه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ولعدم الوثوق بفتواه
غالبا لانه انما يكون قائلا بحجية قول من لا يقول المؤمن بحجية قوله فربما يستند في فتواه اليه مع القطع بفساده او ينكر حجية قول من يقول المؤمن بحجية
قوله فربما يعدل عنه الى غيره مع القطع بعدم جواز العدول عنه ولان الناس مامورون بالتمسك بالعترة والتمسك بمن يتمسك بهم متمسك بهم
بخلاف من يتمسك بهم وبغيرهم او يقتصر على التمسك ببعضهم فانه ليس متمسكا بهم واما ما قيل في شان ابان مع كونه ناووسيا من اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه غير مناف لما حققناه لان المراد تصحيح ما يصح عنه من الروايات دون الفتاوى ولا يلزم من جواز تعويل
المفتي على روايته جواز تعويل المقلد على فتواه لان تعويل المفتي على الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب القدح في العمل
بها فيتدارك ضعفها من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل المقلد على الفتوى فانه تعبدي محض فيبقى التعويل في حقه بلا تدارك وليس
في اقرارهم له بالفقه ما يدل على حجية فتواه عندهم لعدم الملازمة بين الامرين فان قبول الفتوى مشروط بالعدالة وليست الفقاهة مشروطة
بها ومنها ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى الصبي وان وجدت فيه بقية الشرايط لعدم شمول الادلة ولانه لا يقبل روايته فلا يقبل فتواه
بطريق اولى ويعتبر قطعياته في حق نفسه وفي ظنياته وجهان ومنها العدالة فلا يعتبر فتوى الفاسق وان وجدت فيه بقية الشرايط لجواز قوله
بخلاف معتقده او تقصيره في الاجتهاد ولاية النبأ بناء على شمولها للفتوى ولو علم تحرزه عن التقصير في الاجتهاد والقول بخلاف المعتقد مطلقا
او في خصوص فتوى ففي حجيتها وجهان من الشك في حجيتها لعدم قيام قاطع عليها فيقتصر على حجية ما قطع بحجيته وهي فتوى العادل ومن ان العدالة انما تعتبر
للوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد وكلاهما منتف في محل الفرض فيندرج في عموم الادلة لا يقال لعل لوصف العدالة مدخلا في حد ذاتها
او لجهة اخرى لم نعثر عليها كما في الشهادة فان قبولها مشروط بعدالة الشاهد فلا يقبل بدونها وان علم تحرزه عن تعمد الكذب والشهادة بدون العلم

نعم لو علم

نعم لو علم بمطابقة شهادته للواقع قبلت عنه كما يقبل في المقام لو علم بمطابقة الفتوى للواقع لانا نقول قد تقدم الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة فيها
مطلقا ولا دليل هنا على اعتبارها فيبقى عموم ايتي اهل الذكر والانذار وفحوى الاخبار الدالة على حجية فتوى من افتى بعلم بلا معارض في محل البحث والفرق بينه
وبين غير المؤمن بعد وضوح الايمان المصحح للتعويل عليه في الجملة شمول العمومات المذكورة له بخلاف غير المؤمن ويشكل بوضوح المعارض وهو اطلاق اية
النبأ بناء على شمولها للفتوى كما هو الظاهر ويدل عليه قوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله فالذكرين حرم ام الانثيين فان مرجع الفتوى الى
الاخبار عن حكمه تعالى بل لا حقيقة لها سواه وان كان تسميته فتوى باعتبار زائد على كونه خبرا وهو كونه مؤدى الدليل عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقا دليل
ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان الفاسق ظالم لقوله تعالى والفاسقون هم الظالمون والتعويل عليه في الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله تعالى ولا تركنوا الى
الذين ظلموا وفيه تامل ثم على تقدير عدم جواز التعويل على فتواه فهل يجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتي واقعا ولا يعقل لوصف
العدالة مدخل في ذلك وان ظنياته فانها انما يعتبر في حق المستفتي على تقدير عدالته واقعا على ما هو المفروض فافتاؤه في قوة بيان ثبوت الحكم في جهة
والفرض عدمه لعدم شرطه فيكون اغراء له بالجهل وصدا له عن طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى المعتبرة في حقه نعم لو كان فسقه بما لا يوجب الفسق في مذهب
المستفتي جاز له الافتاء مطلقا لثبوته في حق المستفتي ولو شك المفتي في عدالة نفسه فان كان لعدم علمه بمعناها وجب عليه معرفتها وان كان للشك في ثبوتها
فان ثبت عنده قبل الشك استصحبها والا اتجه الحاقه بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسقه لان الشك في وجود الشرط المخالف للاصل بحكم العلم بعدمه للدلالة
الاصل عليه هذا والتحقيق ان العدالة شرط في الاستفتاء لا في الافتاء لان اية النبأ انما تدل على منع قبول نبأ الفاسق بناء على شمولها للفتوى كما هو الظاهر
لا على منع الافتاء واما المفتي الغير العادل اذا لم يتصف بعد بالفسق فالوجه الحاقه بالعادل في جواز التعويل على فتواه ولا حاجة هنا الى اشتراط الوثوق
بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد اذ الفرض عدم اتصافه بالفسق واقعا لكن الفرض مع بعده مما يبعد اطلاع غيره عليه عادة فالحكم المذكور انما
يثمر في حق نفسه في جواز افتائه بناء على منعه في حق الفاسق واما مجهول الحال فالوجه الحاقه بالفاسق كما في الرواية ولو تعذر الوصول الى فتوى العادل مطلقا
حيا وميتا جاز التعويل على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول الظن بعدم تقصيره وموافقة قوله لمعتقده ولو دار الامر بينه وبين عمل المتجزي بظنه
رجح عمله بظنه ومنها ان يكون ضابطا فلا عبرة بفتوى من يكثر عليه السهو الا مع الامن منه فيما يرجع اليه ووجهه واضح مما مر في الخبر الواحد ومنها
ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون عنده ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتد به في عرف الفقهاء فلا يجوز تقليد غيره وان
كان عالما بالحكم عن طريق معتبر كالمقلد والمتجزي المعتقد بحجية ظنه او القاطع بالحكم اقتصارا فيما ثبت الاشتغال به وهو التقليد على ما يقطع بحصول البراءة
به وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان قضية اية الانذار جواز التعويل على فتوى كل عالم بالحكم بطريق معتبر شرعا فيتناول المقام ويمكن دفعه بان عمومه
معارض بظاهر اية اهل الذكر بناء على عدم تخصيصها بالائمة عليهم السلام فان المستفاد منها تعيين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها للمقلد اذا كان عالما وللمتجزي
اذا كان عالما بنادر من المسائل بعيد جدا وحيث لا قائل بالتفصيل ولا مرجح لتحكيم احدهما على الاخر تعين التوقف والرجوع الى فتوى المجتهد المطلق
تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها ان يكون حيا فلا يجوز تقليد الميت مع امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا للاخبارية فاجازوا الرجوع
اليه مطلقا ولا يتوهم مما مر حكايته في مسئلة الشهرة عن بعض الاصحاب من ان الذين نشاؤا بعد الشيخ كانوا يقلدونه في الفتوى لحسن ظنهم به انهم
كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور هو الجواز لما بيناه سابقا من ان متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ومع التنزل

فلابد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند الفقيه للاجماع على عدم جواز التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد مطلقا ومع ذلك فلعلهم كانوا يقولون باجتهاد احد في
زمانهم ولا ريب في جواز تقليد الاموات حينئذ مع ان الكلام في مخالفة من يعتد بمخالفته وهؤلاء على تقدير كونهم غير مجتهدين لا يعتد بمخالفتهم وكيف كان
فالاقوى هو الاول لنا وجوه الاول الاصل السالم عن المعارض لعدم شمول الادلة الدالة على حجية فتوى المفتي للمفتي الميت فان منها الاجماع وانتفاؤه
في محل النزاع واضح ومنها الضرورة وهي تندفع بجواز الرجوع الى الحي مع ثبوت المرجح في حقه وهو اليقين بالبراءة معه دون غيره ومنها آية اهل الذكر
وهي ظاهرة في الاحياء منهم بقرينة الامر بالسؤال ومنها آية الانذار والمفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو لا يكون الا حال حيوتهم ومنها
حديث ابان وهو انما يدل على حجية فتواه ان استفتاه فيختص بظاهره بمن قلده حال حيوته ومنها الاخبار الدالة بظواهرها على حجية فتوى من افتى الناس بعلم وهي
انما تدل على حجيتها في حق مستفتيهم فيختص بظاهرها بمن استفتاهم في حيوتهم ولو سلم بان عموم بعض هذه الادلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان انعقاد
الشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا على خلافه مما يوهن شموله ويقدح في حجيته فيجب الرجوع الى المجتهد الحي تحصيلا للبراءة اليقينية الثاني الاجماع المنقول
على المنع حكاه غير واحد من اصحابنا وهو حجة في مثل المقام على ما مر تحقيقه لسلامته عما يوجب الوهن فيه فان الغالب تطرق الوهن اليه من جهة وضوح الخلاف
وقد مر ان الخلاف في المسئلة شاذ جدا فيحصل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن التمسك ايضا بالشهرة بناء على حجيتها كما ذهب اليه جماعة فان هذه الشهرة
من اظهر افرادها واجلاها لقربها من الاجماع لكن قد مر ان المختار عدم حجيتها ولهذا لم نذكرها في عداد الادلة والعجب من الفاضل انه مع مصيره الى حجية
الشهرة والاجماع المنقول ذهب في المقام الى الجواز واجاب عن الاحتجاج بها بوجوه منها ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول الظن بعدم
الجواز وقاعدة انسداد باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن الحاصل منها اقوى
من الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديمه عليه اقول اما الاول فستأتي بيان ما فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة واما الثاني
ففيه ان القاعدة المذكورة اذا كانت ظنية فاثبات حجية الظن بها واضح البطلان ومنها ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل هذه المسئلة
في غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة عليهم السلام وانما هي من المباحث الحادثة اقول كثير من المسائل الاصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين الموجودين
في زمن النبي صلى الله عليه وآله كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البراءة وغير ذلك فاستبعاد انعقاد الاجماع على المسائل الاصولية بقول مطلق
مقطوع الفساد لان الحاجة الى العمل بالاحكام تبعث على البحث عن الطرق المقررة اليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالبا وهذا امر مشترك بيننا وبين
اكثر اهل تلك الاعصار لا سيما عند اشتداد امر التقية وتعذر الوصول الى الامام كما كان يتفق في حقهم غالبا ولا خفاء في ان اخذ الاحكام من العالم
بها بطريق التقليد ليس من الامور الحادثة في الاعصار المتأخرة بل كان متداولا في زمن الائمة عليهم السلام كما اعترف به الفاضل المذكور وغيره ويدل عليه الاخبار
الواردة في باب التقليد كما عرفت ولا ريب ان هذه المسئلة من الجزئيات الظاهرة لتلك المسئلة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها لكثرة
المقلدين في تلك الازمان ووقوفهم كثيرا على فتوى الاموات فان زماننا وزمانهم متقاربان في ذلك ومع ذلك فانا نجد في اتفاق اهل تلك الاعصار على
المنع من تقليد الاموات بحيث يستكشف به عن قول رئيسهم حتى نحتاج في تطرق المنع الى الوثوق بنقلها قله ومنها المنع من حصول الظن
بالاجماع المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا الوجه كما ترى يجري في جانب الشهرة ايضا وكانه ترك التصريح به للوضوح وفيه انه
ان كان وجه المنع ان دليل حجية ظن العامي وان كان من قول الميت وهو قاعدة انسداد باب العلم اقوى من الشهرة والاجماع المنقول

على عدم

على عدم الحجية فلا يحصل ظن بها فسيأتي الكلام فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة وان كان وجهه تنافي الظنين في نفسهما فضعفه ظاهر لتغاير
موضوعهما فان الظن باصابة الطريق لا ينافي القطع بعدم جواز التعويل عليه فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو
بقول المفتي ورأيه وهو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الرأي حال الاخذ ضرورة ان المقيد يزول بزوال قيده الا ترى انه لا يصدق اخذ مال زيد الا على اخذ
ما هو له حال الاخذ لا ما كان ماله قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما يرجع عنه المفتي فان الوجه فيه عدم صدق الاخذ بفتواه حقيقة وثبوت
رأيه الثابت حال الحيوة بعد زواله ممنوع من وجهين الاول ان طريق اثباته منحصر في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع فانه كان في حال
حيوته لاحقا له وهو نوع مخصوص اعني كونه انسانا وبعد الموت يزول عنه هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الحيوانية التي كانت من مقومات
حقيقة الانسانية عنه فلا يقصر هذا التغيير عن التغير الحاصل في ساير انواع الاستحالة فاذا ثبت تغير الموضوع للاصل فلا سبيل الى الاستصحاب وصفه الثابت قبل
التغير الثاني ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد الموت لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشأة بل اما ان يصير جاهلا بالحكم بالكلية او ينكشف
له الواقع ويعلم بحقيقة الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف كان فلا يبقى له الظن الذي علم ثبوته في حال الحيوة والعلم الطاري كما يحتمل الموافقة لظنه
السابق كذلك يحتمل المخالفة له ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكنه تقليده لعدم طريق له الى معرفة رأيه الفعلي ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجتهد بمجرد الموت
وانكشاف واقع الاحكام له بها مما لا قاطع عليه من عقل ولا نقل فيتوجه عليه المنع نعم ينكشف ذلك له في القيمة لكن البحث في تقليده قبل قيامها سلمنا
لكن الاعتقاد الراجح المتحقق في ضمن الظن مما يمكن بقائه بموافقة العلم الطاري له فيستصحب بقائه لعدم القطع بزواله اذ التقدير تجويز موافقة
علمه لظنه وزوال تجويز النقيض لا يقدح في حجيته لان حجية الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجويز النقيض لا يقال الاعتقاد الراجح جنس للعلم
والظن يتقوم في الوجهين بما فيهما من فصل المنع من النقيض وتجويزه فاذا ثبت زوال الفصل يثبت زوال الجنس لامتناع بقاء الشيء عند انتفاء ما يتقوم
به فثبوته في ضمن العلم الموافق للظن المتقدم عليه ثبوت حادث لا استمراري فلا يمكن اثباته بالاستصحاب بل قضية الاستصحاب نفيه لانا نقول
العبرة في البقاء والحدوث في الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون التدقيقات الحكمية ولا خفاء في ان الاعتقاد المانع من النقيض عرفا هو الاعتقاد
الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اثرت فيه المنع فحكمه حكم اللون الضعيف اذا تكامل واعترته الشدة فان العقل وان اقتضى فيه بزوال الضعيف
بالكلية وحدوث الشديد مكانه لكن اهل العرف لا يساعدونهم على ذلك بل يرون الشديد هو الضعيف السابق مع لحوق تكامل وشدة
به ويزعمون بقاء ذات الضعيف في ضمن الشديد ولا ريب ان حجية الاستصحاب بجميع انواعه سمعية وان عاضده العقل في البعض فيجري حيثما
يحكم بوجود الشيء في الحال ليس عرفا وان تعدد عقلا ولقائل ان يقول انما يجدي هذا البيان في استصحاب الاعتقاد اذا ثبت كون الطاري بعد زوال
تجويز النقيض هو المنع من النقيض لامتناع تحقق الاعتقاد بدونهما عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوته فلا اذ كما ان الاصل بقاء الاعتقاد كذلك
الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونه اعني المنع من النقيض فيتعارض الاصلان ويتساقطان ولا يقدح العلم بتحقق المنع من النقيض لان الكلام
في ثبوت منع خاص مقوم للاعتقاد السابق وهو غير معلوم قطعا فان الاستصحاب لا ينقض اليقين الا بمثله في غير ما قام دليل على انتقاضه سلمنا
لكن المفتي قاطع بالاحكام من حيث الظاهر وان كان ظانا بأكثرها من حيث الواقع ومبنى الفتوى على القطع ومرجع التقليد اليه وهو مما
يمكن بقائه بعد الموت فيصح ان يستصحب للشك في زواله اذ التقدير عدم العلم بمخالفته للواقع والقطع بزوال طريق خاص اعني الظن بالواقع

لا يقدح في بقاء العلم بالمبادي لجواز قيام طريق آخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه والسر في ذلك ان الطرق
سبب اعدادي للعلم والاسباب الاعدادية يجوز ان يتعدد ويقوم بعضها مقام بعض ويمكن دفعه بمثل ما مر فان بقاء العلم السابق مشروط
بموافقة الطريق الحادث له فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم حدوث الثاني لكن لا نم ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو فتوى
المفتي حال الاخذ بل عبارة عن الاخذ بما هو فتواه ولو قبل الاخذ مجازا او اصطلاحا لان النزاع معنوي لا لفظي وزوال القيد انما يوجب زوال
وصف التقييد لا زوال ذات المقيد وعدم جواز التقليد بما رجع عنه المفتي للاجماع فيقتصر على مورده سلمنا لكن المفتي قد يكون قاطعا بالحكم
الواقعي في حيوته والدليل المذكور انما يمنع من التقليد في ظنياته ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم القول بالفصل لانعكاسه من الجانبين ومما حققنا
في المقام يظهر الحال فيما لو علم المقلد بان مفتيه ظان في مسئلة معينة بحكم مخصوص ثم علم بانه قد قطع بعد ذلك فيها ولم يعلم بماذا قطع وكذا
لو علم بانه ظن ظنا اقوى من ظنه السابق او قطع قطعا اقوى من قطعه السابق بناء على ان الضعيف والقوي متغايران بالنوع وان لم
يتعين عنده للمورد الرابع ان المجتهد الحي اقرب في نظر الى اصابة الاحكام الواقعية من المجتهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا باقرب الامارتين
والدليل على كونه اقرب الى الاصابة امران الاول ان الحي يقف غالبا على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يبلغ اليها نظر الميت فان العلم يتكامل
بتمادي الاعصار وتلاحق الافكار فيكون اقرب الى الاصابة الثاني ان المجتهد الميت ان كان مخطئا لم يمكن في حقه الرجوع والاعلام به بخلاف الحي فانه
اذا اخطأ امكن في حقه الرجوع الى الحق والاعلام به فكان اقرب الى الحق من الميت ويمكن دفع الاول بمنع الكلية فان المجتهد الميت قد يكون
افضل من المجتهد الحي واحوط منه بالمدارك واعرف منه بوجوه الاستدلال فيصل الى ما لا يصل اليه الحي والثاني بالنقض بصورة الاصابة فان الميت
في ابعد من الخطاء لعدم امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي فانه قد يعدل عنه لشبهة يصادفها هذا مع ان حجية التقليد تعبدية وليست دائرة مدار الظن
فلا يجب تحري الاقرب الى الواقع الخامس ان المفتي اذا مات سقط اعتبار مقالته بدليل ان الاجماع ينعقد على خلافه ويضعفه ان عدم اعتبار قوله في
انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكلية حتى بالنسبة الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا لا يستقيم على طريقة اصحابنا في الاجماع من انه
الاتفاق المشتمل على قول المعصوم او الكاشف عنه اذ لا يعتد على الاول بقوم معلوم النسب مع حيوته ايضا ولهذا لا يقدح مخالفته فيه وعلى الثاني لا يعتد
بقول من يحصل الكشف بقول غيره مطلقا ولو قرر الدليل بان الاجماع قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والمقلد
لا خبرة له بمواقع الاجماع فقد يؤدي تقليده للاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب عليه التحرز عن ذلك لكان اولى ومع ذلك فهو كما ترى
وقد يستدل على المنع بوجوه اخر ضعيفة لا جدوى في التعرض لها ولحجة القائلين بجواز تقليد الميت امور منها الاصل ومرجعه الى استصحاب جواز تقليده
الثابت حال الحيوة فيستصحب وهذا قد يعتبر وصفا للمفتي نظرا الى كونه ممن ثبت جواز تقليده حال الحيوة فيستصحب وقد يعتبر وصفا لقوله نظرا
الى كونه مما ثبت جواز التقليد فيه حال الحيوة فيستصحب وحيث ان الوصف الاول من عوارض النفس والثاني من عوارض القول القائم بها لم يلزم
من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم لنا في جريان الاستصحاب والجواب ان القدر الثابت في حيوته جواز تقليد معاصريه له لامتناع تحقق الجواز
في حق المعدوم وبهذا يمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو قرر الاستصحاب في الحجية اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرائط جاز ثبوته في
حق المعدوم وبين الآن بمجرد الجواز لا يكفي في الحكم بالثبوت فان الادلة انما تساعد على الاثبات في حق المعاصرين فقط ولو اقتصر في التمسك

بالاصل على

بالاصل على اثبات الجواز في حق من عاصر المجتهد ثم اراد تقليده بعد فوته لدفعناه بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة باعتبار كونها موضوعات
خاصة لا تستصحب بعد زوالها كما مر تحقيقه في محله ولا خفاء في ان الآيات والاخبار الدالة على المقام انما تدل على جواز تقليد الحي فيختص موردها بحال الحيوة
فلا تستصحب الى حال الموت والاجماع الثابت هنا لا كاشف عن حجية تلك الظواهر اذ مستنده اليها فلا يزيد مفاده على مفادها ومثلها الكلام في الضرورة
والضرورة الى التقليد انما تنهض حجة اذا قطعنا النظر عن تلك الادلة لابتنائها على انسداد باب العلم واما مع انفتاح بقيام تلك الادلة فلا سلمنا لكن
بالشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعتضدة باصالة الاشتغال قد قدحت في التعويل على الاصل هنا فلا سبيل الى التمسك به مضافا الى ما مر
ذكره آنفا في الدليل الثالث وبهذا يظهر الجواب ايضا عن ظاهر بعض الروايات الدالة على جواز الاخذ بقول الميت قد مر التنبيه عليه عند بيان حجية فتوى
المجتهد ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من ان قول الميت مفيد للظن في حق العامي وكلما يفيد الظن في حقه فهو حجة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان و
اما الكبرى فلانها قضية انسداد باب العلم في حقه مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد العامي في الجملة امر معلوم بالضرورة من المذهب بل
من الدين كسائر الاحكام الضرورية لتحقق موجبها من جريان طريقة السلف والخلف من العالم والجاهل والشريف والوضيع عليه ومسيس حاجتهم
اليه ولو تفرد واعبهم عليه وان كان بعض من لا يعتد به لا يقدح في كونه ضروريا لان انكارهم مستند الى شبهة واهية وقد اتفق مثله لجماعة من المنتسبين
الى الاسلام حيث انكروا ثبوت التكاليف الشرعية في حق الواصلين الى درجة اليقين لشبهة فاسدة خلجت اوهامهم فكما ان انكارهم ذلك لا
يقدح في ثبوت التكاليف في حق الكل بالضرورة فكذلك انكار البعض لجواز التقليد لا يقدح في ثبوته بالضرورة ثم وظيفة المقلد اولا انما هو الرجوع الى
من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق الضرورة كالمجتهد المطلق الافضل الاورع الحي المتذكر لمستند فتواه المعلوم اجتهاده وعدالته وفضليته
بالتواتر او بالخبر المحفوف بقرائن الصدق او بالمعاشرة الكاشفة عن ذلك فان جواز التعويل على مثله في الاحكام معلوم ايضا بالضرورة والمراد
بالمجتهد كل متمكن من معرفة الاحكام عن الطرق المقررة بوجه يعتد به في عرف العلماء سواء سمي اصوليا او اخباريا والغالب وجوده وتمكن
العامي من معرفته والعلم به بل حصول العلم بذلك للعوام في غاية السهولة جدا فانا نريهم يسكنون في مثل ذلك الى اخبار جماعة يثقون بهم من اهل
الخبرة لا سيما مع مساعدة بعض الامارات الخارجية عليه ولا يجوز له الرجوع الى من لم يجتمع فيه الصفات المذكورة حيث لا يقطع بجواز الرجوع اليه
الا بتقليد من اجتمعت فيه الصفات حتى انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل الاعدل الغير المتذكر لمستند الفتوى الا بعد الرجوع اليه في جواز الاخذ
منه مع عدم التذكر للمستند ان لم يقطع المقلد بعدم اعتبار هذا القيد فيعتبر ان يكون متذكرا للمستند بهذه الفتوى بالخصوص في جواز
الرجوع اليه نعم قد يسبق الى ذهن المقلد شبهة يقدح في وضوح بعض هذه المقدمات المذكورة عنده او يقع الاختلاف في تعيين المجتهد او
الاعلم الاورع فيتعين عنده تحصيل العلم به مع الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية ومع تعذره يعول على الظن بذلك على الوجه الآتي فسقط
بما حققناه ما زعمه بعض المعاصرين من انسداد طريق العلم على المقلد بالكلية لعدم علمه بجواز التقليد ولا ممن يجوز تقليده من الاصولي والاخباري
والمطلق والمتجزي والحي والميت ومن جدد النظر في الواقعة او اكتفى باستصحاب الاجتهاد السابق فتعين عليه التعويل على الظن كالمجتهد وذلك
لما عرفت من قضاء الضرورة بجواز تقليد المجتهد المطلق الافضل الاورع المتذكر لمستند الفتوى وان المراد بالمجتهد هو المتمكن من معرفة
الاحكام عن مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا كان او اخباريا وقد عرفت ان الغالب وجوده في كل عصر وتمكن المقلد من العلم به

دالرجوع اليه فلا يتم فرض انسداد باب العلم في حق المقلد غالبا حتى يتفرع انفتاح باب الظن عليه سلمنا لكن قضية انسداد باب العلم على المقلد جواز
تعويله على قول العلماء بانه مكلف بالاحكام بطريق مخصوص وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بمؤدى طريق مخصوص فوظيفته التعويل على الظن في معرفة ذلك
الطريق دون تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم كما زعمه الفاضل المذكور وقد مر تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية كلامه هو عدم جواز تقليد
الميت مع عدم حصول الظن بقوله وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه احد على الظ نعم لو فرض حصول ظن المقلد بجواز تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم جاز
التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق لكن يكون حينئذ مخطئا في هذا الظن اذ الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو جواز التقليد من حيث التعبد لا من حيث
حصول الظن به فالحكم المذكور ان لم يكن قطعيا لكونه اجماعيا فلا اقل من ان يكون مظنونا لكونه مشهورا فكيف يحصل الظن بخلافه ومنها ان التقليد انما شرع
للاستكشاف به عن الحكم الشرعي من حيث انه تعويل على قول من تتبع الادلة وعرف مفادها حال كونه ممن له اهلية ذلك وهذا مما لا يعقل لبقاء المتتبع وعدمه
مدخل فيه فينتفي المناط ويثبت الجواز في الحالتين وايضا اذا ثبت الجواز اتى ما ادى اليه نظر المفتي هو الحكم الشرعي وان كان بالنظر الى الظاهر لزم ثبوته مط فان
حكم الله في الاولين والآخرين سواء ولانه لو ارتفع عند موت المفتي لاحتاج الى رافع شرعي فيكون نسخا له وهو باطل اذ لا نسخ بعد النبي ص اتفاقا
والجواب اما عن الاول فبمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه من احاطة المتاخر غالبا بما لا احاطة للمتقدم به واما عن الثاني فبان
الاولين والآخرين انما يتساويان في الاحكام الواقعية دون الظاهرية كما يشهد به اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد وتقليدهم
واما عن الثالث فبان جواز تقليد المفتي مشروط ببقائه فبزواله لا يكون نسخا في انتفاء كل حكم مشروط بزوال شرطه واعلم ان ما قررناه من المنع من
تقليد الميت انما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظ واليه ينصرف اطلاق كلام المانعين واما استدامة تقليده المنعقد حال حيوته الى حال موته فالحق
ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل لثبوت الحكم المقلد فيه قبل موته فيستصحب الى ما بعده لظاهر الآيات بل الاخبار الدالة على جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت
الحكم المقلد فيه في حق المقلد مط اذ لم يشترط في وجوب الحذر بقاء المنذر والمستفاد من الامر بمسئلة اهل الذكر التعويل على قولهم وقضيته اطلاقه
عدم الفرق بين بقائهم بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذلك الكلام في البواقي ولمنافاة الالتزام باستيناف التقليد من الحرج او الضيق على المقلدين
لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل لا سيما مع تقارب موت المفتين وذهب بعض افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتي واحتج
عليه بان التقليد لا يفيد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يفيده جواز العمل به بالنسبة الى الوقايع الخاصة وباطلاق كلامهم في المنع من تقليد
الميت وفي نقل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد الابتدائي والاستدامي والجواب اما عن الاول فبان المستفاد من آيات المقام واخباره جواز
التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق فيستلزم ثبوتها في حق المقلد بقول مطلق وهذا ايضا هو الظ من الاجماع والضرورة القائمين
على جواز التقليد واما قضية انسداد باب العلم فهي وان امكن نهوضها بضميمة اصالة العدم على ما ذكره القائل المذكور لكن قد عرفت عدم ثبوته
لقيام غيره من الادلة على جواز التقليد واما عن الثاني فبما عرفت من ان اطلاق المنع من تقليد الميت ينصرف الى التقليد الابتدائي دون الاستدامي
وهو ظ ولو تغافل المجتهد عن الاجتهاد وصار مجنونا مطلقا ففي الحاقه بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما ذلك لعموم بعض الادلة السابقة
واما الجنون الادواري والسكر والاغماء فلا يقدح في جواز التقليد مط ثم اعلم ان بعض المتاخرين قد توهم في المقام تفصيلا ركيكا فذهب
الى ان الفقيه اي مع الشرائط المعتبرة ان اقتصر في الفتوى على حكايات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته كما يجوز في حيوته والا لم يجز الرجوع اليه.

بعد موته

بعد موته واستدل على الاول بان فتواه على الفرض المذكور يكون من قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته غير منوط ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقبول رواية
رواتهم والرجوع اليهم وبان عدم قبولها منه رد عليه وقد ورد ان الراد عليه كالراد عليهم ع وبان اصحابنا الذين تأخروا عن علي بن بابويه كانوا يرجعون
الى فتاواه عند اعواز النصوص وذلك لما ظهر من حاله من عدم تخطيه في الفتوى عن حكايات الاخبار فكانوا ينزلون فتاواه منزلة الرواية ويعملون
هذا محصل ما نقل عنه وفساد هذا القول بمكان من الظهور وما تمسك عليه من الوجوه بمحل من القصور اما الاول فلان ظواهر الآيات والاخبار الدالة
على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بمنطوق آية النبأ المفيدة بعد ضميمة الاصل لعدم قبول خبر من لا يعلم عدالته ولو بطريق علم اعتباره شرعا والجمود
عليه في مبحث الاخبار يوجب ترك العمل بكلها او جلها وتنزيلها على وجه يجامع حجية اكثر الاخبار لتندفع بها الضرورة مما لم يقم عليه آية ولا رواية محكمة الدلالة
فان تمسك في ذلك بالاجماع فاشتغاله في المقام واضح فان لفقهائنا العاملين باخبار الآحاد في تعيين ما هو الحجة منها آراء مختلفة ومذاهب متشعبة فقد
ذهب بعضهم الى حجية ما كان محفوفا بامارات الوثوق مط وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي قد زكى رواته عدلان واخر الى حجية مطلق الصحيح وتعدى بعضهم
الى القول بحجية الحسن واخر الى المنجبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة الى غير ذلك من الاقوال ثم لهم في معرفة الترجيح وفي
وجوه التعادل والترجيح ايضا مذاهب عديدة وبالجملة فوجوه اسباب الاختلال في هذا المجرى واختفاء دليل قاطع الاجماع على احد هذه الاقوال مما لا يعتريه اثر
الاشكال والانكار فاتضح ان حكايات الكتاب والسنة ليست معلومة الحجية على الاطلاق فلا يصح له وللمقلد الاعتماد على ما ينقله الفقيه الميت منها بالمعنى بل التحقيق
ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بالاحكام الشرعية وبان اخذها بطريق التقليد لقيام الاجماع عليه والضرورة لزمه العمل بما يوجب البراءة اليقينية وليس
الا الرجوع الى قول الحي لاتفاق الكل على البراءة واما الثاني فلان مورد الرواية رد الحكم دون الفتوى والفرق بينهما ظ ولو سلم التعميم فالمقصود تعين العمل
بقول الحي هو المستلزم للرد على غيره ولو فسر الرد بمجرد عدم الاخذ به لزم المحذور على تقدير جواز الاخذ بقول الميت ايضا لاستلزامه عدم الاخذ
بقول الحي فلا بد من تخصيص عمومه باحدهما ولا مرجح في اللفظ فيسقط الاحتجاج وان رجع الى المرجحات الخارجية فهي انما تساعد على الوجه المختار واما الثالث
فلان اخذهم بفتاوى علي بن [illegible] يمكن ان يكون فيما ثبت التسامح فيها من المندوبات قول جماعة ولا حجية فيه فان الذي يظهر من طريقة الاكثرين كالفاضلين
والشهيدين واضرابهم عدم الالتفات اليه وذلك مع ان المعقول منهم الاعتماد على فتواه عند اعواز النصوص خاصة فلا يدل على جوازه مع عدم الاعواز
كما هو الغالب في محل البحث على اشكال في الاول ومنها ان لا يكون مجتهد آخر افضل منه في الفقه والورع فلا يجوز تقليد المفضول في ذلك مع امكان الرجوع
الى الافضل وقد نسبه بعضهم الى الاصحاب مدعيا عليه الاجماع ويدل عليه بعد الاصل ظ مقبولة عمر بن حنظلة الآتية في اختلاف الحاكمين فان فيها الحكم
ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر فان ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الآخر مط فيدل على عدم جواز التعويل
على فتواه اما لانها داخلة في اطلاق الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالاجماع المركب وان العدول عن الافضل الى المفضول عدول عن اقوى الامارتين
الى اضعفهما وهو غير جائز وان من ادلة جواز التقليد الاجماع والضرورة وهما لا ينهضان الا على جواز تقليد الافضل ويشكل بمنع الاجماع لا سيما
بعد صرح جماعة بالجواز والاصل مدفوع بعموم آيات المقام ورواياته فان المستفاد منها عدم تعين الافضل متخيرا بين تقليده وتقليد المفضول
والرواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة في صورة التعارض في الحكم فلا يدل على عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضة فضلا عن الدلالة
على عدم الاعتداد بفتواه مط فان الحكم المذكور في الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها والاجماع المدعى على عدم الفرق مم وحجية التقليد

تعبدية وليست منوطة بالظن فلا يقدح قوة الظن في فتوى الافضل مع انها على اطلاقها ممنوعة فان المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيرجح في نظره فتوى المفضول
والحجة على جواز التقليد لا ينحصر في الاجماع والضرورة فلا يثبت المنع بمجرد عدم قيامهما على جواز تقليد المفضول مع قيام غيرهما عليه كما عرفت على ان
الظاهر من المانعين عدم جواز الرجوع الى المفضول مع امكان الرجوع الى الافضل ولو بالرجوع الى من يروي عنه الفتوى وهذا يؤدي الى عدم جواز التعويل
على فتوى احد في زمن المعصوم ع وما قاربه مع امكان الرجوع الى الرواية عنه بطريق الاولوية فيجب على المفتي العدول عن ذكر الفتوى الى نقل الرواية
عند حاجة المستفتي ولا اظن احدا يلتزم به ورواية ابان بن تغلب السابقة كالصريح في نفي ذلك والسيرة المستمرة شاهدة على بطلانه مع ما في تعيين
الافضل من الضيق القريب من الحرج وبهذه الوجوه يمكن القدح في كون الشهرة المدعاة قادحة في عموم الادلة فالقول بالجواز اذن اوضح وان كان
المنع احوط وقد خص المنع ببلد الافضل ووجهه غير ظاهر لامكان الاطلاع على فتاوى غير اهل البلد بالرجوع الى النقلة عنه والكتب التي حررها لبيان فتاواه
نعم يتجه ذلك في الحكومات لتعذر وصول غير اهل بلده اليه غالبا مع ما في تأخير الحكومة اليه من الضرر المنفي وكذلك الولايات حيث لا يوجد منصوبه على الكل
في ترجيح منصوبه على تقدير وجوده لا سيما اذا لم يكن اورع من المفضول ثم على تقدير المنع فهل يمنع من الرجوع الى المفضول مطلقا فيلزم المقلد
بالتفتيش والاستعلام او يختص بما لو علم بافضلية البعض وجهان ظاهر الادلة يقتضي الاول ثم على تقدير العلم بافضلية البعض فهل يمنعه من الرجوع
الى المفضول مطلقا او يختص بما لو علم بمخالفة الافضل له في الفتوى وجهان ايضا وظاهر بعض الادلة المذكورة يقتضي الاول ولو كان احد المفتيين افقه
من الآخر والآخر اورع منه فالظاهر التخيير مع احتمال تقديم الافقه لان مدخلية الفقه في معرفة الحكم اكثر من مدخلية الورع فيها وهل المعتبر في الافقه
ان يكون افقه في اغلب المسائل ابدا او يكفي كونه افقه ولو في المسئلة التي يرجع فيها وجهان اظهرهما في كلامهم هو الاول ومقتضى بعض الوجوه السابقة
هو الثاني وعلى تقديره فالظاهر تعين الافقه بالبعض بالنسبة الى البعض الذي هو افقه فيه حتى انه لو كان احدهما افقه في مباحث الطهارة والآخر
في مباحث التجارة تعين تقليد كل منهما فيما هو افقه فيه وتخير في الباقي في الرجوع اليهما والى من يساويهما فيه ولو كان احدهما افضل في بعض العلوم
التي يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلم الاصول والرجال فلا يبعد الحاقه بالافقه من هذه الجهة لما فيه من مزيد بصيرة في الفقه ولو كان
الآخر افضل منه في علم آخر من تلك العلوم لم يبعد الترجيح بزيادة الافضلية ويكون ما فيه الافضلية ادخل في الفقه كالاصول بالنسبة الى النحو والصرف
واما العلوم التي لا مدخل لها في الاستنباط كعلم الهيئة والحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها في الترجيح وقد يتحقق الافضلية في الفقه باعتبار قوة
الحفظ او الذكاء او كثرة التامل او كثرة الاطلاع او سعة الباع في الفكر والتصرف او اعتدال السليقة او زيادة التحقيق او التدقيق او اقدمية
الاشتغال او مزيد الاستيناس وقد يتحقق التعارض بين هذه الوجوه والتحقيق ان المرجع في ذلك كله الى ما يعد صاحبه افقه عرفا وضبطه على وجه
يستغنى معه من الرجوع اليه متعذر على الظاهر وكذا الحال في الاورعية فانها قد يطرد في جميع الاحوال والاعمال وقد يختلف باختلاف الاحوال والاعمال
والمرجع الى ما ذكرناه ولو قلد المفضول ثم وجد الافضل ففي جواز العدول اليه بناء على المنع منه وجهان وكذا لو قلد الافضل ثم تسافل وصار
مفضولا واعلم ان الشهيد الثاني ره ذكر في اوائل كتاب القضاء من جملة شرائط الافتاء الذكورية وطهارة المولد والنطق والكتابة و
الحرية وادعى الاجماع على الاولين والشهرة على الاخيرين فيمكن ان يريد بالافتاء القضاء وان يريد به مطلق الفتوى كما هو الظاهر وعلى تقدير
الثاني فهل يعتبر هذه الشرائط في اعتبار فتواه مطلقا او بالنسبة الى غيره خاصة وجهان اظهرهما الثاني ووجهه ظاهر واما الشرائط المعتبرة في الحكم

المستفتي

المستفتي عنه فمنها ان لا يكون معلوما للمقلد بطريق آخر غير التقليد فيه سواء كان معلوما عنده ابتداء كالاحكام الضرورية والاجماعية عنده او لقيام
الدليل القاطع عليه او علم بحجيته لا من جهة التقليد كما في المتجزي الظان بحجية ظنه عند انسداد باب العلم في ذلك عليه مع علمه بوجوب التعويل على الظن او
الشاك في حجية ظنه مع علمه بالتخيير واحتياطا التعويل على ظنه او علم بحجيته من جهة التقليد كما لو قلد في مسئلة المتجزي من يقول بجوازه حيث يكون وظيفته
التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك ومنها ان لا يكون المقلد قاطعا بفساده وقد مر ولا عبرة بظن الفساد ولا يلزم القائل بحجية التقليد من حيث افادة
الظن اشتراط عدم الظن بالفساد ايضا بل يلزمه اشتراط الظن به وعليه فلو لم يحصل له الظن بشيء من فتاوى المفتين لم يجز له العمل بها وهو كما ترى ومنها
كونه من المسائل التي يحتاج اليها في العمل سواء كان من المسائل المحررة في هذا الفن كمسئلة التجزي ومباحث التقليد او في غيره كمسائل الفقه ومباحث
الاخلاق دون مسائل اصول الدين ونحوها اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين نعم لو اكتفى بالتقليد اليقين جاز التعويل عليه في اصول
الدين وقد مر الكلام فيه ومنها ان لا يكون مسبوقا بتقليد مفت آخر اما بالنسبة الى الواقعة التي التزم فيها بتقليده فموضع وفاق على الظاهر
ويدل عليه الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفتي وان جواز العدول فيها يؤدي الى اختلال نظام الشريعة اذ يمكن ان يستحل المقلد بهذه الحيلة
ما فوق الاربع والجمع بين الاختين وان يستحل جماعة لامرأة واحدة ويستحل امرأة لعدة رجال وذلك بان يكون صحة العقد للبعض مبنيا على تقليد مفت
فرجع عنه في استحلال الآخر واما بالنسبة الى غير تلك الوقايع فمحل خلاف فذهب جماعة الى المنع فيه وربما كان مستندهم اصالة بقاء الحكم المقلد فيه في
حقه لثبوته بالتقليد فيستصحب ولاستلزامه البناء على حكمين في واقعتين يقطع بفساد احدهما ولان آية اهل الذكر دلت على جواز التقليد عند عدم
العلم بالحكم والمقلد عالم به بتقليده الاول فلا يتناوله عمومها وذهب جماعة على ما قيل الى جوازه وتبعهم فيه بعض افاضل العصر واحتج عليه بان التقليد لا يفيد
للمقلد العلم بالحكم الشرعي وانما يفيده جواز العمل بالنسبة الى ما التزم به فيه من الوقايع اي صحته فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا فيتخير في الواقعة التي
لم يقلد فيها في الرجوع الى اي مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين في حقه بالنسبة اليها ظاهرا وهذا عندي غير سديد بل التحقيق ان التقليد لا يكون الا في
الشرعي بقول مطلق كما هو الظاهر من ادلته وما بيناه على تلك الادلة التقليد انما يتحقق بالاخذ بقول المفتي اذا اخذ على الوجه الذي افتى به ومن الواضح ان مقتضى
فتوى كل مفت ثبوت ما يفتي به في كل مورد من موارد موضوعه لا من حيث خصوصية ذلك المورد بل من حيث تحقق عنوانه الكلي فيه فاذا اخذ بقوله
في مورد بهذا الاعتبار فقد اخذ به في ساير موارده حتى انه لو اخذ بالفتوى في خصوص واقعة ثبت في حقه بالنسبة الى بقية الوقايع التي يماثلها من غير
حاجة الى استيناف تقليد فيها والغى اعتبار الخصوصية ان لم يعتبرها شرطا للاخذ والا بطل تقليده لانتفاء ما علقه عليه ولو قلد مفتيين في
واقعتين متماثلتين دفعة واحدة بطل تقليده فيهما مع الاختلاف قطعا وربما يلزم على ما زعمه الفاضل المذكور جواز ذلك لتغاير الموردين وهو كما ترى
ويمكن ان يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير لثبوته قبل التقليد فيستصحب بعده فيترتب عليه اثره الشرعي من جواز الاخذ بقول الآخر وبهذا
يظهر الجواب عن الحجة الاولى للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة باصالة بقاء حال التخيير وهي محكمة عليها ويمكن الجواب عن الحجة الثانية بان مبنى التقليد
على الظاهر فلا يقدح العلم الاجمالي بعدم ثبوت الحكمين في احدى الواقعتين كما في صورة رجوع المفتي وعن الحجة الثالثة بان ادلة التقليد لا تنحصر في الآية
المذكورة فلا يقدح عدم شمولها للمقام على تقدير شمولها لغيره مع ان لنا في دلالة الآية على المقام كلاما سبق التنبيه عليه نعم يشكل التمسك باصالة
بقاء التخيير فيما اذا كان القول الآخر حادثا بعد التقليد اذ لا تخيير قبل التقليد ليستصحب واما كونه بحيث لو كان قبل التقليد تخير فيه ومن يقول

الآخر فغير كاف في اثبات التخيير بعده لجواز ان يكون لتحققه قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير الآن بدعوى القطع بعدم مدخليته في ذلك وبالجملة فالمسئلة
قوية الاشكال جدا والاحتياط فيها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان يعلم كون المفتي مفتيا به بالفعل ولو بمعونة الاستصحاب فلا يجوز تقليده فيما علم رجوعه
عنه والظاهر انه موضع وفاق ولا فيما لا يعلم باعماله النظر فيه وان علم بانه ان نظر فيه كان مؤدى نظره كذا لعدم طريقه في الاستنباط اذ لا عبرة بشأنية الفتوى
اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين واما اشتراط العلم بكونه متذكرا لدليل الحكم ولو بالاستصحاب فمبني على اشتراط الفتوى بتذكر الدليل وقد مر ان
المختار عدمه فصل يعرف اجتهاد المجتهد بالاختبار المفيد للعلم وبعترته المختبر علمه بما يعتبر في الاجتهاد ولو بتقليد من علم باجتهاده وبشهادة العدلين من
اهل الخبرة او مطلقا في وجه وبالاستفاضة المفيدة للعلم او بدونه بناء على حجيتها كالبينة وبحكم معلوم الاجتهادية بناء على تعميم مورد الحكم الى مثل ذلك
كما هو الظاهر لاطلاق قوله فانى قد جعلته عليكم حاكما وهذه الطرق كلها في مرتبة واحدة متى تمكن المكلف من تحصيل بعضها وجب عليه الاخذ به واذا
تعذرت جاز له التعويل على الظن على التفصيل الآتي لان ذلك قضية انسداد باب العلم عند القطع ببقاء التكليف وذهب العلامة في التهذيب الى جواز
الاخذ بقول من يغلب على الظن اجتهاده مطلقا ووافقه الفاضل متمسكا فيه بالاصل اذ لم يثبت شغل الذمة الا بالاخذ عمن هو مظنون الاجتهاد
لقيام الاجماع عليه ثبوت الاشتغال بهذا القدر ومن يدعي الزيادة على ذلك فعليه الاثبات لانه محل النزاع وبلزوم العسر والحرج في اعتبار ما زاد عليه
وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان النزاع في اثبات الطريق المعتبر الى معرفة المجتهد والا فالاجماع منعقد على جواز الرجوع الى من اتصف بالاجتهاد الواقعي
دون عدم جواز الرجوع الى من لم يتصف بذلك ومع ذلك لا سبيل الى التمسك باصالة عدم شغل الذمة بتحصيل ما زاد على الظن بالاجتهاد لانتقاضه باصالة عدم
البراءة مما علم اشتغال الذمة به واقعا من الاحكام او الرجوع الى المجتهد الواقعي واما الثاني فلان لزوم العسر والحرج منفي في المقام بان الغالب
امكان معرفة المجتهد باحد الطرق القطعية وفرض تعذر تلك الطرق بالكلية بالنسبة الى جميع مجتهدي العصر بعيد وعلى تقدير ثبوته لا ينحسم عن
التزام جواز العمل بالظن ح مع تعذر الرجوع الى فتوى الميت المعلوم اجتهاده واما مع امكانه فوجهان ولعل اظهرهما العدم وحيث يعول على الظن
فلا بد من تقديم الاقوى ظنا فالاقوى مع تعدد المفتين ويتخير مع التساوي وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بدعوى المدعي للاجتهاد مع عدالته
والذي يصلح مستندا له امور منها ان الاجتهاد من الملكات النفسانية الخفية التي صاحبها ادرى بها من غيره فينبغي التعويل في ثبوتها على دعواه
كما يعول في نظايره كاحتلام الصبي وحيض المرأة وطهرها وامثال ذلك وجوابه المنع من كونه من الامور الخفية اما بالنسبة الى العارف فظاهر لتمكنه
من الاستكشاف بالمعاشرة واما بالنسبة الى غيره فلتمكنه من الرجوع الى العارفين فلو سلم فكلية الكبرى ممنوعة اذ ثبوت حكمها في الامثلة المذكورة
لا يفيد الاطراد ومنها آية الانذار فانها تتناول الانذار بطريق الرواية والفتوى ولم يشترط في الفتوى العلم ببلوغهم درجة الاجتهاد اذ المراد بالتفقه
انما هو تعلم المسائل الشرعية لا تحصيل ملكة استنباط الفروع من الاصول كما هو معناه المصطلح عليه بين القوم لانه متاخر قطعا نعم لو علم بعدم
بلوغهم درجة الاجتهاد او لم يظن به في وجه لم يقبل لقيام الاجماع عليه وجوابه ان التفقه عبارة عن تحصيل الفقه وهو اما بطريق التقليد او
الاجتهاد والاول خارج عن محل البحث اذ ليس الكلام في فتاوى المقلد والثاني يتوقف على ثبوته وجواز التعويل فيه على مجرد دعواه في ذلك لا يستفاد
عن الآية واما تعلم الاخبار وضبطها فلا يعد تفقها الا في حق من يجوز له العمل بها وهو المجتهد اذ ليس لغيره العمل بغير القطعي منها والقطعي نزر قليل
ومنها آية اهل الذكر ووجه دلالتها انه تعالى امر بمسئلة اهل الذكر ولم يشترط فيه بشيء خرج ما خرج منه بالدليل وبقي فيما بقي صورة ما لو ادعى الاجتهاد ولم يقطع

بفساد دعواه

بفساد دعواه مع العدالة او لم يظن به في وجه اذ لا دليل على خروجه وجوابه بعد تسليم شمول الآية لمحل البحث انها انما تفيد جواز الرجوع الى اهل الذكر فلا بد
من ثبوت كون المسئول منهم في جواز الرجوع اليه والمفتي انما يثبت من كونه اهل الذكر اذا ثبت كونه مجتهدا فاذا توقف ثبوت كونه مجتهدا على ثبوت كونه
من اهل الذكر لزم الدور ومنها آية النبأ فانها تدل باطلاقها على جواز قبول انباء العدول فيما لو اخبر عن اجتهاد نفسه وقد تقدم المنع من دلالة هذه الآية على قبول
خبر العدل في مبحث خبر الواحد فلا نطيل باعادته فصل اذا قلد المقلد من ثبت عنده جواز تقليده في جواز الرجوع الى مفت جاز له الرجوع اليه وان كان
من مذهبه عدم جواز الرجوع اليه فمن قلد الافضل في جواز الرجوع الى المفضول مع التمكن من مراجعة الافضل جاز له الرجوع الى المفضول في بقية
المسائل مع التمكن وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع الى المفضول ومن قلد حيا في جواز تقليد الميت مع التمكن من تقليد الحي جاز له
تقليد الميت في بقية المسائل وان كان من مذهبه عدم جواز تقليد الميت ح وذلك لمغايرة كل من مسئلتي جواز تقليد المفضول والميت فيجوز الاخذ
فيهما او في احدهما بقول الافضل والحي وفي غيرهما بفتاوى المفضول والميت لا يق اذا كان من مذهب المفضول والميت عدم جوازه مع التمكن
من مراجعة الافضل والحي كان اللازم من ذلك عدم ثبوت فتاواه بحسب مؤدى نظره في حق من اراد تقليده ح لقصره لها في الحقيقة على غيره فان
التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبته المفتي في حقه ومتى لا اثر حكمه وبالجملة فكما انه اذا ادى نظر المجتهد الى ثبوت حكم في حق من اتصف بعنوان مخصوص كالمسافر
او الحاضر او المختار او المضطر فلا يتعدى الى غير المتصف به ولهذا ليس لغير المتصف به العمل به حال عدم اتصافه بتقليده فكذلك اذا ادى نظره الى ثبوت
الاحكام التي يستفيدها بالاجتهاد في حق العاجز عن مراجعة الافضل او الحي فلا يتعدى الى غير العاجز عنها وليس له الاخذ بها حال عدم اتصافه بالعنوان المذكور
لانا نقول ان اريد ان المقلد ليس له تقليد المفضول او الميت المانعين من تقليدهما بعد تقليد الافضل او الحي في جواز مراجعتهما ح فهذا فاسد قطعا
اذ وظيفة المقلد الاخذ بقول من ثبت حجيته عنده والعمل بما يفتيه له كائنا ما كان ما لم يقطع بفساده وانتفاء القطع به في المقام واضح وان اريد منع
الافضل او الحي من تجويز المراجعة اليهما ح فمع كونه خارجا عن محل الفرض اذ الكلام على تقدير التجويز مدفوع بان تعيين المفضول او الميت لحكم الواقعة
ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الافضل او الحي بل بالنسبة الى كل من جاز في حقه المراجعة بقول مطلق لان ذلك مقتضى نظره في معرفة الحكم الشرعي و
منعه من جواز مراجعة المتمكن حكم آخر والمقلد لم يتبعه في ذلك بل اتبع فيه من اجاز له المراجعة اليه وبهذا اتضح الفرق بين حكمه على عنوان كلي
باجتهاده وتعيينه له باجتهاد آخر وبين حكمه على عنوان خاص واجتهاد واحد وهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلد مجتهدا في حيوته في جملة من الاحكام
فانه يجوز له استصحاب تقليده بعد موته اذا قلد فيه حيا اجاز له ذلك على التعيين او التخيير ولا فرق في ذلك بين ان يكون من مذهب الميت استصحاب
تقليده بعد الموت وعدمه ولا في الثاني بين ان يكون قد قلده في حيوته في المنع وعدمه لبطلان تقليده في تلك الواقعة قطعا واما في القسم
الاول فلانه ان استصحب تقليده فيها بفتواه بالبقاء لزم توقف الشيء على نفسه او بالاستصحاب فالعمل به في الاحكام وظيفة المجتهد دون المقلد كما حققناه
في محله واما في الثاني فلاستلزام صحته بطلانه متعين عليه تقليد الحي فيه وان جاز له البقاء على تقليده كما هو محل الفرض جاز له ذلك في غير تلك الواقعة
من الوقايع المحتملة في الظاهر للبقاء وان منع منه بطل في الجميع لا يق حكم الحي بالبقاء على جميع فتاوى الميت حكم واحد لا يقبل التفصيل وقضيته مستنده ايضا
ذلك فتقليده فيه يستلزم البقاء على ما قلده فيه من المنع من البقاء ايضا فان التقليد على ما مر في الاحكام العامة لا في خصوص كل مورد من موردها
لانا نقول انما يصح حكم الحي بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن في حقها البقاء اذ تعميم الحكم الى المورد الذي يمتنع فيه البقاء غير معقول فان تلك تخصيص

فتوى الحي بالبقاء في غيره ما قلّد الميت فيه من المنع من البقاء نظرا الى لزوم التدافع فيه مع ان قضية كل من قوله ومستنده العموم لبيان ما دل من
تخصيص ما قلّد فيه الميت من المنع من البقاء بغير ما قلده فيه من مسئلة المنع وان كان قضية كل من قوله ومستنده العموم ومع ضيق تقليده له في هذه المسئلة
خاصة بتقليد الحي ببقائه وبطل تقليده الميت فيها في عدم بقائه في ذلك التدافع وبطل في غيرها ايضا ببقاء تقليد الميت فيها في المنع قلت حكم الميت بالمنع
من البقاء حكم واحد لا يختص ثبوته في نظره لغير مورد المنع من البقاء لعموم دليله فانتفاء المعارض في حقه بخلاف حكم الحي بالبقاء فان دليله عليه بعد
ملاحظة المعارض انما يقتضي البقاء بالنسبة الى المسائل التي يمكن في حقها البقاء ظاهرا وحيث قررنا ان مورد التقليد انما هو الحكم الشرعي بقول مطلق
دون خصوصية كل مورد مورد بانفراده فليس للحي القول ببقاء تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه تجويز الجمع بين تقليد مجتهدين في
حكم موضوع واحد بالنسبة الى فردين من افراده في زمان واحد وفساده واضح كما مر واما استصحاب حكم ما وقع بالتقليد السابق على رجوع المفتي وشبهه
فليس بتقليد لاحق ليلزم منه الجمع في التقليد بين حكمين متنافيين بل تقليد سابق ولا يتوقف استصحاب حكم التقليد على بقائه وبالجملة فالوجه الثاني
من السؤال تخصيص من المقلد ولو بفتوى المجتهد للعمل بقول المجتهد بالمنع مطلقا في مورد دون مورد والاول تخصيص من المجتهد للادلة الدالة على البقاء
لا تخصيص من المقلد لفتواه الثابتة بقول مطلق ببعض موارده فتثبت في المقام فانه من مزال الاقدام وكذلك الكلام في مسئلة البقاء على تقليد المفتي الذي
اعتراه زوال غير الحيوة من الشرايط كالايمان والاجتهاد والعدالة والعقل والافضلية بناء على تقديمه فان وظيفة المقلد في ذلك تقليد الجامع
للشرايط في البقاء وعدمه وان قلّد الفاقد قبل فقده في المنع ولقد قلده في البقاء لم يكف ذلك في الحكم بالبقاء لكونه دوريا بل يتعين عليه تقليد
الجامع للشرايط فيه فلو افتى له بالبقاء وقلده فيه فهل يبقى على تقليد الفاقد في مسئلة البقاء ايضا او يبطل تقليده فيها ويبقى على تقليده في غيرها من المسائل
وجهان من عدم التنافي بين تقليد الجامع في البقاء على تقليد الفاقد في مسئلة البقاء وبين تقليد الفاقد في البقاء على تقليده في غيرها ومن عدم جواز
تقليد مفتيين في مسئلة واحدة في زمان واحد ولو بحسب موردين وان لم يتنافيا كما مر وقد عرفت ما ترى ان الثاني اقوى فصل المعروف من مذهب
الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور الا في مقامين في الجهر والاخفات وفي الاتمام في محل القصر وكلامهم هذا يحتمل وجوها الاول ان الجاهل وان لم يكن مقصرا
غير معذور بالنسبة الى الحكم المجهول تكليفا كان او وضعيا بمعنى ان جهله لا ينافي فعلية الحكم في حقه في غير المقامين وهذا على اطلاقه لا يتم على طريقة العدلية
قطعا لظهور قبح تكليف الغافل وشبهه عقلا مضافا الى ما دل عليه من الكتاب والسنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثاني ان الجاهل بقسميه غير معذور بالنسبة الى الحكم
الوضعي بمعنى ان جهله لا يرفع الحكم الوضعي الثابت في حقه الا في المقامين وهذا الوجه وان امكن صحته في نفسه الا ان كلماتهم لا تساعد على ارادته لتخصيص
بالوضع الثالث ان الجاهل المقصر غير معذور فيما يلزمه من الاحكام تكليفية كانت او وضعية في غير المقامين وهذا امتن مما سبق والوجه في اطلاقهم
القول بعدم المعذورية وضوح امر القيد مع ما تراه هو الغالب في المكلفين من التقصير في تعلم الاحكام فانا نرى بالعيان ان اكثر الناس يعلمون
بثبوت احكام كثيرة في الشرع ويتسامحون في تعلمها ويعترفون بتقصيرهم في ذلك وربما يلتجئون في مقام الاعتذار بعدم مساعدة التوفيق اياهم
او بانهم متشاغلون باصلاح معيشتهم ونحو ذلك مع علمهم ببطلان معذرتهم الى غير ذلك ولا ريب ان العلم الاجمالي بالتكليف مع التمكن من استعلام
المفصل كاف في ثبوته على المكلف عقلا ونقلا ولهذا صح قول اصحابنا ان الكفار معاقبون على الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير
من فروع الاحكام فان علمهم الاجمالي بثبوت احكام كثيرة في هذه الشريعة كاف في توجه التكاليف الثابتة فيها اليهم وان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم من

معرفتها هذا

معرفتها هذا كله بحسب الاصل واما عند قيام دليل على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال في دورانه مدار حصوله كما في ساير الشرايط التي تعتبر
في التكليف ومن هذا البيان يظهر وجه المعذورية في مسئلة الجهر والاخفات وفي الاتمام في محل القصر لان وجوبهما لما كان مشروطا بعلم المكلف بهما تفصيلا
لم يحكم بعصيان الجاهل المقصر فيهما ولا ببطلان صلوته الا ان يكون تقصيره بحيث يفوت منه قصد القربة فيكون البطلان من جهة فواتها خاصة
ولو فرض كون الجاهل غافلا عن اجمال التكليف وانه حصل من الاحكام قدرا اطمئنت نفسه بان فيه الكفاية او علم بالكفاية او علم بالحكم على خلاف الواقع
او ما اشبه ذلك فلا ريب في معذوريته بالنسبة الى مرحلة التكليف ولا كلام في ذلك لاحد من العدلية لكن لما كان الفرض نادرا اوردوا الكلام على
ما هو الغالب ويرشدك الى ذلك تعليلهم عدم المعذورية بتقصير الجاهل في امر التعليم واعلم ايضا ان جماعة من اصحابنا صرحوا بان الناس في امثال
زماننا صنفان مجتهد ومقلد وان عبادة الخارج عن الفريقين باطلة وظاهرهم البطلان وان كان غافلا عن وجوب تقليد المجتهد وشك بعد
العمل في المطابقة بل وان علم بها وزعم بعض المعاصرين ان حكمهم بالبطلان هنا يرجع الى ما ذكره الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في المقامين
وهذا غير واضح لان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في صورة المخالفة لا الموافقة فان هذا هو المفهوم من المعذورية وقضية اطلاق
كلام هؤلاء البطلان وان وافق الواقع فكيف يستقيم دعوى رجوع احد العنوانين الى الاخر نعم لو ثبت اشتراطهم في صحة عبادة العامي اخذه من
من المجتهد مطلقا وان كان غافلا عن وجوب الاخذ منه اتجه اندراج محل البحث في عموم عنوانهم نظرا الى فوات شرطها التقليد فيكون احد جزئياته وهذا
على تقدير تسليمه لا يوجب توافق العنوانين وذهب المحقق الاردبيلي الى الصحة مع موافقته للواقع وذهب المعاصر المذكور الى الصحة وان علم بمخالفته
الواقع ما لم يكن ملتفتا لوجوب التقليد مقصرا في الرجوع الى المجتهد لحكمه ببطلان عبادته وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى بعبادة
على كيفية مخصوصة فهناك صور عديدة منها ان ياتي بها عالما بشرعيتها لكن بطريق معتبر كالاجتهاد او التقليد ولا اشكال في صحة عمله سواء بقي على علمه
وان اختلف المدرك او زال عنه ما لم يعلم الخلاف ومنه ما لو قطع ببطلان الطريق كما لو عول المقلد على نقل ثقة ثم انكشف له الخطاء في النقل او على
ظاهر كلام المفتي او غير ذلك وكذا الحكم فيما لو علم المجتهد ببطلان دليله الاجتهادي واقعا وقد سبق بيانه في مبحث الاجتهاد ولو شك العامل في اهلية الاجتهاد
وعدمها استصحب الحالة السابقة منهما والاحوط الرجوع الى اهل الخبرة ولو جمع بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بان اتى بالعمل معولا
فيه عليهما معا ففي جوازه اشكال منشأه عدم كونه حينئذ اخذا بشيء منهما بل بالمجموع وهو امر خارج ولا يقين بالبراءة معه ولو اتى بالعمل معولا
فيه على الاعتبار الثابت في حقه واقعا من الاجتهاد والتقليد فالوجه جوازه لاخذه بما يجب عليه الاخذ به واقعا وان جهل تعيينه ولم يعتبر ولا دلالة
للدليل على اشتراطه ومنها ان ياتي بالعمل بطريق لا نعلم باعتباره شرعا سواء كان معتبرا في نفسه اولا ولا ريب في بطلان العبادة حينئذ لفوات قصد
القربة ومنها ان ياتي بالعمل عالما بشرعيته بطريق غير معتبر كما لو عول على فتوى من زعم كونه اهلا للرجوع اليه مع عدم الاهلية كتعويل كثير من العوام
على ما يرشدهم اليه ائمتهم الغير المجتهدين مع غفلتهم عن وجوب الرجوع الى المجتهد او الناقل المعتبر وكتعويلهم على نقل الفاسق او المجهول او الناقل للفتوى
من غير طريق معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي او الناقل العدل العالم مع عدم حصول العلم لهم بنقله واما بالفعل معولا فيه على ظنه او وجد معتقدا
جواز التعويل عليه ثم ان استمر ذلك الى ان مات فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله وانما حسابه على ربه نعم ربما يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة الى ما يتعلق
بماله او بوصيته كما لو اوصى بان يقضي ما فات عنه من العبادات فيستعلم حكمه من القسم الاتي وان استبصر وتنبه وجب عليه ان يطلب حكم الواقعة

بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد وح فلا يخ اما ان يعلم بموافقة عمله السابق لمعتقده اللاحق او بمخالفته له او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول الحكم بصحة
عمله على الظ اذ التقدير اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه عنده حتى نية القربة وليس هناك ما يصلح ان يكون مانعا عن صحته بحكم الفرض الا عدم استفادة
العلم به من طريق معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة ويمكن استفادة ذلك بعد موافقته للشريعة السمحة من الاخبار الحاكمة بصحة عمل
السائل او غيره ونفي الباس عنه عند مطابقته للواقع وهي كثيرة متفرقة في ابواب كتب الحديث وسياتي التنبيه على بعضها فان العمل المطابق
لو كان فاسدا من حيث عدم تحصيل العامل له معه حيث عدم تحصيل العامل له من طريق معتبر لكان المناسب بل اللازم بيان التفصيل في ذلك
مع خلوها عن الاشارة اليه بالكلية وعلى الثاني لا اشكال في بطلان عمله فيما لو ثبت اغتفار الجهل فيه كالجهر والاخفات وسياتي بيان ذلك وعلى الثالث
لا يبعد الحكم بالصحة لا سيما مع خروج الوقت عملا بالاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت فان المقام مندرج في
عمومه ولنتعرض لادلة المتقدم فنقول احتج القائلون بمعذورية الجاهل بوجوه منها الاصل فان اريد به اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ
من المجتهد فهو راجع الى ما سياتي في الوجه الثالث وان اريد به اصالة برائة الذمة عن تعيين الرجوع الى المجتهد فان اريد ذلك مطلقا كما يرشد
اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسياتي التنبيه عليه في ادلة المانعين وان اريد ذلك بالنسبة الى غير المتفطن ما دام غير متفطن ثم كان بنى عليه
وان اريد عدم وجوب الرجوع اليه بعد التفطن بالنسبة الى ما وقع من الاعمال قبل التفطن وان بقي محل التدارك فهم اذ بعد الانكشاف
بطلان الطريق وعدم اعتباره لا بد من استعلام حال العمل ان كان واجبا بطريق معتبر ليتدارك على تقدير الفساد والتحقيق ان الوظيفة
الواقعية للعامي في امثال زماننا وهو زمن انسداد باب العلم بمعرفة الحكم الغير القطعي عليه بطريق معتبر غير التقليد انما هي الرجوع الى المجتهدين
فالواجب عليه واقعا انما هو الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهدين فغفلته عن ذلك واتيانه بفتاوى غيرهم لا يسقط عنه كلفة واقعا من
الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهدين اذا كانا مختلفين واما الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ او بعد خروج الوقت فهي واردة في
الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها مسوقة لبيان معرفة الموضوعات لا الاحكام وتحقيق المقام وتوضيحه ان التكاليف امور واقعية متعلقة بموارده
الواقعية وهي مستفادة غالبا من الالفاظ وهي موضوعة بازاء معانيها الواقعية ولا مدخل للعلم والجهل فيها وامتثال التكليف الواقعي لا يتحقق الا
بالاتيان بمورده الواقعي وحيث انه لا بد في الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطريق المعتبر اما ان يكون اعتباره واقعيا او ظاهريا مستندا
الى اعتقاد المكلف كونها طرقا معتبرة فمن القسم الاول العلم وما ثبت قيامه مقامه مطلقا او عند تعذره وهذا النوع من الطريق قد يستمر بقائه
وقد يزول مع انكشاف الخلاف وعدمه فان استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا ريب في عدم حصول الامتثال للامر الواقعي فيجب
التدارك ان كان واجبا وبقي المحل وحيث يقوم دليل على عدم وجوب التدارك فذلك مستلزم لاحد الامرين الاول التوسع في الامر بجعله مشروطا
بما اذا لم يتفق صدور ذلك من المكلف فيكون المأتي به مسقطا للامر الواقعي او مانعا من تعلقه لامتثاله ومن هذا الباب صلوة المخالف اذا
استبصر بعدها في وجه والثاني التوسع في الماهية المأمور بها بحيث يتناول المأتي به ويندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوة من تلبس بها
قبل الوقت واتمها فيه حيث يحكم فيه بالصحة وصلوة جاهل وجود النجاسة ومن سهى عن غير ركن الا ان تجاوز المحل ومن اتم في موضع القصر جاهلا
الى غير ذلك فان ما دل على صحة الصلوة في هذه الموارد يدل على عدم شرطية الامر المتروك او عدم جزئيته للماهية الواقعية عند طريان السهو

الجهل بالماهية

الجهل بالماهية الواقعية قد يختلف باختلاف المكلف من سهو او جهل وعدمهما كما انها قد يختلف بحسب اختلاف احوال الآخر كالقدرة والعجز والحضر والسفر وغير
ذلك وان زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كما لو ادى نظر المجتهد الى حجية الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر الموثق او المنجبر ثم شك او ظن العدم او
استظهر حكما من آية او رواية ثم شك او ظن عدم الظهور او قلد العامي لمن كان له اهلية الفتوى ثم خرج عنها بكفر او جنون او موت وقلنا بعدم
بقائه على تقليده او قلد المفتي في حكم ثم رجع عنه او قلد من علمه باستجماعه الشرائط ثم زال علمه ونحو ذلك فالمتجه في ذلك البناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال
السابقة على الزوال عملا باصالة بقاء اثر الطريق السابق فيما وقع من الاعمال على حسبه اذ لا دليل على زواله عنها بزوال الطريق وقد مر التنبيه على ذلك في
مسئلة رجوع المفتي عن فتواه ولا فرق في زوال العلم بين ان يعلم ببطلان مدركه وعدمه لان حجية العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن
بناء على حجيته في نفسه ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجتهد حجية دليل غير معتبر واقعا كالقياس وكذا اذا استظهر من آية او رواية ما لا ظهور لها فيه واقعا
في وجه او اعتقد العامي بان قول غير المجتهد حجة في حقه او اعتقد اهلية رجل للفتوى مع انتفائها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق الى
ان تعذر التدارك كصلوة العيد فلا ثمرة يعتد بها في البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه طلب طريق معتبر من العلم وما في حكمه مما ثبت قيامه مقامه
عند تعذره لينكشف به عن حكمه الواقعي فيبني على مقتضاه فان وافق الطريق السابق اتجه الحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل على وجهه وكونه حقا
لحين الوقوع من طريق معتبر واقعا غير معتبر في جهة العمل وانما المعتبر كونه معتبرا في نظره ليتمكن من قصد القربة فيما يتوقف صحته عليه وان خالف
مقتضاه لزمه التدارك فيما لم يثبت معذورية الجاهل فيه لانكشاف وظيفته الواقعية من العمل بمؤدى الدليل المعتبر ولا ينافي ذلك وجوب العمل بالامارة
حين عمله بها واقعية ايضا لان للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف ثابتة كل مرتبة بالنسبة الى سابقها ظاهرية
فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا انما هو الصلوة الواقعية وان كان فعليته مشروطة لمساعدة طريق معتبر عنده عليها ثم ما ادى طريقه
الواقعي الى كونها مطلوبة سواء كان الطريق المعتبر مطلقا كالقطع فان ما قطع بانها الصلوة واقعية صلوة ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهري فان طابقت
الواقع فهي صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعي ايضا فوجوب ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى من الواقع ووجوب ما قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة
الثانية من الواقع ان غايرت الاولى ويتداخل الامتثالان على تقدير المطابقة ويتفارقان على تقدير عدمها فيجب التدارك اذا انكشف الخلاف وبقي المحل
لارتفاع العذر المانع من فعلية التكليف الواقعي واصالة عدم سقوطه بفعل غيره ومثل القطع ما ثبت قيامه مقام القطع من ظ الكتاب فظ قول المعصوم
المعلوم او المنقول بواسطة عدل او عدول وكان معتبرا بعد تعذر العلم كالظنون الاجتهادية المتداولة في امثال زماننا كفتاوى اصحابه
الظنون بالنسبة الى المقلدين وحكمه حكم سابقه ثم ما ادى طريقه الظاهري الى كونها صلوة كما لو اعتقد حجية القياس او تقليد غير المجتهد فادى فعلها على وجه
فان طابقت الواقع تداخل الامتثالان والا افترقا ومتى انكشف مخالفته للمرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء المحل كما في المرتبة السابقة
اذا انكشف مخالفتها لسابقتها الا ان واقع تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما واقع الفعل والآخر واقع الطريق فكما يجب التدارك
اذا انكشف المخالفة لواقع الفعل كذلك يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل ومنها تعسر العلم بالمجتهد و
استجماعه الشرائط المعتبرة في حق كثير من العوام فتعيينه للمرجع اليه ينافي الشريعة السمحة ودفعه بهذا البيان جواز الرجوع الى غير المجتهد العاقل
والمتفطن وفساده واضح اذ لا عسر في معرفة المجتهد العادل غالبا لامكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاختبار او القرائن او الاشتهار او الشهادة

عدلين من اهل الخبرة ولو تعذر ذلك كله فالظن طريق الى معرفته وقد جاء في بعض الاخبار المنع من الرجوع الى العالم المقبل على دنياه لما لم تكن بالفاسق
وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع الى الوسائط الناقلين عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع اليه لظاهر العذر الغفلة ومنها ان المامور به متى
اوقع في الخارج على وجهه لزم حصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف والاصل عدم مدخلية كونه ماخوذا من المجتهد فيه وهذا الدليل يتجه في حق الجاهل اذا
لم يكن مقصرا بحيث ينتفي في حقه قصد القربة لامتناع صحة العبادة بدونه واما في حق غيره فلا يتم الا اذا قلنا بعدم تعين الرجوع الى المجتهد عليه وقد عرفت
ما فيه ثم التمسك بالاصل هنا انما يتجه على القول بجريانه في شرط العبادة والا فالتمسك بقاعدة الاطلاق ما مر الاشارة اليه من الاخبار عليه ومنها الاخبار الدالة
على نفي التكليف فيما لا علم به عموما وخصوصا فمن الاول قوله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
ومن من عمل بما علم ما لم يعلم ونحو ذلك والجواب ان الاحتجاج بهذه الاخبار على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي اشتراطه في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب
تقليد المجتهد بالكلية ومرجعه الى الاحتجاج بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى الغافل من وجوب المجتهد الى غيره فالاحتجاج بها غير سديد لعدم اندراجه
في عمومها لان الجاهل للمقصر غير معذور عقلا ونقلا ولولا ذلك لامكن سد باب التكليف بترك النظر في الشريعة وعدم تطلب احكامها وان اريد
التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العامي بقول غير المجتهد ففساده واضح لان دلالتها على ذلك انما تتم اذا لم يكن هناك دليل على تعين الاخذ بقول المجتهد
وقد نبهنا على وجوده ومن الثاني صحيحة عبد الرحمن الحجاج عن ابي ابراهيم قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا
اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه
ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في
الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فان شاء تزوجها الحديث وفي مورد هذه الرواية في الجاهل بالحكم الجاهل الصرف بقرينة
قوله لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل المتفطن يتمكن من الاحتياط وغاية ما يستفاد منها معذورية هذا الجاهل في المورد المسئول عنه
بالنسبة الى الحكم التكليفي والوضعي والاول مما لا اشكال فيه كما مر وكذا الثاني لقيام الدليل وهو النص المذكور ولولاه لكان قضية الاصل عدم معذوريته
فيه وربما كان ذلك منافيا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في المقامين وليس المقام باحدهما كما تقدمت الاشارة اليه ويمكن
دفع المنافات بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او العبادة او بالجاهل المقصر ولو قيل الاصل عدم معذوريته اي الجاهل في الاحكام الوضعية الا فيما قام
الدليل على معذوريته اي الجاهل في الاحكام الوضعية الا فيما قام الدليل على معذوريته فيه وبعد المقامان من الموارد الخارجة عن الاصل بالدليل
كان اسد واولى وكيف كان فان اريد بهذه الرواية اثبات جواز رجوع العامي غير المجتهد او عدم كون الاخذ منه في نفسه من جملة شرائط
عباداته فظاهر انه لا تعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عباداته الفاقدة لهذا الشرط حال الجهل بناء على شرطيته فالرواية لا عموم لها بالنسبة
الى ذلك احتج الاخرون بوجوه منها ان التكاليف معلومة للثبوت بالضرورة والاصل حرمة العمل فيها بغير العلم خرج العمل بقول المجتهد بالاجماع
فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب انه ان اريد بالعمل بقول المجتهد وقوع العمل موافقا لقول مجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فهذا لا ينافي
صحة العمل مع الموافقة للتقليد اللاحق وان اريد موافقته لتقليد متقارن فتحريم غيره في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول وتحريمه الواقعي
الشاني في حقه يستلزم اشتراط مطلوبية العمل بالتقليد وقضيته ما مر نفيه كما عرفت ومنها ان القول بمعذوريته اي الجاهل يستلزم احد المحذورين

فائدة

اما سقوط جل التكاليف او تاثير الامر الغير الاختياري في ترتب العقاب وعدمه والتالي بقسميه باطل اما الملازمة فانا اذا فرضنا جاهلين بشرط واجب
اصاب احدهما عند الاتيان بالواجب دون الاخر كما اذا كانا جاهلين باشتراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته فصلى احدهما فيه والاخر في خارجه
فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقاه او يستحقه احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر و
على الثاني المحذور الاول لان سقوط العقاب مستلزم لسقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان تطرق الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة و شرائطها
وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستواء الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال
وعدمها بضرب من الاتفاق الخارج عن المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل مفسدة واضحة لا تشرع
لاحد الاجتراء عليها واما بطلان الشق الثاني فلان تجويز مدخلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب مما اتفقت كل العدلية على فساده وبراهينهم قاضية
ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان متفطنا لاحتمال الشرطية ولوجوب المراعات ح ولتحريم الاقدام على العمل قبله فلا ريب في بطلان عبادته
من جهة انتفاء قصد القربة في حقه فيبطل فرض مطابقة الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب المراعات ولو بطريق
الاحتياط المنافي لقصد القربة فيختار القسم الاول وقد مر التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشرطية او تفطن لها لكن اعتقد عدم تحريم الاقدام على العمل
قبل المراعات اخترنا القسم الثاني وهو عدم ترتب العقاب عليهما ونسري ذلك الى ساير موارد الجهل مع الغفلة ولا مفسدة فيه اصلا بل ترتب العقاب على
الجاهل الغافل مما دل ضرورة العقل والنقل على قبحه وامتناعه وتحقق صحة من صادف الوقت ح مع استجماعها لبقية الشرائط فيترتب عليها ثواب الصلوة
الصحيحة واما من صلى قبل الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلها عليها ثواب الصلوة الصحيحة وان ترتب عليها ثواب الذكر والقرائة والخضوع
وح فربما تطرق الاشكال في الفرض المذكور في جانب الثواب نظرا الى ان التقديرات وهي الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر خارج
عن القدرة حيث ان التقدير غفلتهما عنه بالكلية فترتب ثواب الصلوة على فعل احدهما لمصادفته الوقت دون الاخر لعدم مصادفته يوجب تاثير الامور الغير
الاختيارية في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدلية على ما ذكر والجواب ان الفعل اذا استند الى الاختيار كان لوازمه وخصوصياته باسرها مستندة
اليه فيكون الجميع اختياريا باصداره عنه بحيثية الفعل وارادته ولا يلزم في كون امر اختياريا ملاحظته حين الاتيان به تفصيلا واصالة بل يكفي ملاحظته
ولو اجمالا وتبعا وتساوي العاملين في الاختيار لا يوجب تساويهما في العمل المختار الذي هو منشاء لترتب الاثار فان كل عمل من استحقاق المدح والثواب
او الذم والعقاب يترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الاثار التي يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه عنها في نفسها فالذي يقوى في النظر
ان هناك تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق يثبت اعتباره شرعا كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتب ثواب العمل بالطريق
عليه بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه لان العامل اتى برجائه فيؤتى ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن وان كان بطريق
غير معتبر فترتب الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان بالنظر الى الفضل نعم غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الاجر
لا سيما اذا كان من الكباير كما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الاوثان او المخالف وجوب اطاعة مشايخه فانه لا يستحق الثواب بعمله قطعا هذا اذا اعتقد
الوجوب او الندب واما اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاقه العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم
واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان

فيح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر فتجرى ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يفعل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث تحقق عند المتجري لا يجديه ان يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري ثم لو سلم ان مصادف الوقت غير اختيارية لعدم التفطن لها قلنا ان منع عدم تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب لانه ان اريد بالتاثير كون الامر الغير الاختياري مورد الترتب الثواب فلزومه في المقام ثم لان استحقاق الثواب على مصادفة الوقت بل على العمل المصادف له اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا وان اريد التاثير باعتبار كونه مشروطا في ترتب الثواب بان يثاب على الامر الاختياري بمصادفته امرا اختياريا فبطلانه ثم فان العاملين المختلفين في العقل قوة وضعفا وفي الخلق كمالا ونقصا تتفاوت آثار اعمالهم ثوابا وقبولا وان تساووا في الاختيار والاجتهاد مرتبة وقدرا مع ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجين عن قدر الاختيار غالبا وهذا هو السر غالبا في تفاوت مراتب الانبياء والاوصياء عم ولهذا كان نبينا صلعم اشرف مرتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر منه اعمارا وازيد اعمالا فاتضح مما قررنا صحة صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحها عليها اذا كانت مستجمعة لبقية الشرائط وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قضية فوات الشرط فوات المشروط اذ لا مدخل للعلم والجهل في ذلك فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة يتبع وعده تعالى وهو في الواقع مقرر على الآتي بالفعل فاذا كان الوعد على الصحيح فلا استحقاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر عبده باصطياد ظبي ووعده على ذلك ببذل جارية فاصطاد العبد ارنبا معتقدا انه ظبي تمثالا لما امره به مولاه وطمعا فيما وعده به فانه لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصرا اصلا ويرشد الى ذلك اجماع الاصحاب على عدم استحقاق العامل الجعل على غير العمل الذي بذله اي عين عليه وان اعتقد في فعله ذلك العمل من غير تقصير هذا واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختيار الشق الثاني من الترديد فيما لو كان المصليان غافلين عن وجوب مراعات الوقت لكن فصل بين الذي لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح ايضا وبين الذي صادفه فجعله مستحقا للمدح على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون الشيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه مستحقا للمدح كما في تارك الزنا بغير قصد الامتثال فالي هذا مراعات الوقت المصلي فيه اذ نوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الاول بفعل واحد واختار الشق الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن فصل بين من صلى في غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي في معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة وبين من صلى في الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه اذ ليست معرفة الوقت من شرائطها بل هو واجب آخر ونقض عن اشكال كون الامر الاتفاقي موردا للمدح انما

هو على فعل

هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت انتهى ملخصا ومواضع النظر فيه غير خفية اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على اطلاقه بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المترتب على الصلوة الصحيحة فيستقيم كما مر ثم دعوى صحة صلوة المقصر العالم بوجوب مراعات الوقت على تقدير المصادفة على اطلاقها واضحة الفساد لمنافات ذلك لقصد القربة المعتبرة في العبادة نعم امكن فرض عدم التنافي حيث يعتقد الغافل مشروعية العمل على تقدير عدم المراعات لكنه فرض بعيد والاطلاق القول فيه غير سديد ودعوى ترتب العقابين على ترك السعي في معرفة الوقت وترك الصلوة ممنوع نظرا الى ما حققناه في بحث المقدمة من ان تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجب لها نعم يتجه في هذا الفرض دعوى ترتب العقابين باعتبار آخر وهو اتيانه بالعمل التشريعي المحرم وتركه للواجب بدا واعترض بعض المعاصرين على الجواب المذكور اولا بمنع كون الصلوة صحيحة ح ومنع عدم اشتراط المعرفة مستندا الى فهم العرف اقول اما اطلاق المنع من الصحة نفيه ما عرفت واما استناده في ذلك الى فهم العرف فغير جيد اذ لا تعلق للاشتراط المذكور بدلالة الامر بالفعل فيه حتى يستند فيه الى العرف بل الاشتراط المذكور بعد الاغماض عن ادلة حرمة التشريع في الحقيقة راجع الى استدعاء الشغل اليقيني للفراغ اليقيني وثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العدل فان مصادفة المصادف للوقت اتفاقية وفي بقية الافعال متساويان فلا يصح اثبات العذاب او المدح لاحدهما دون الآخر وفيه نظر يظهر مما مر وثالثا بان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وفيه ان المجيب انما منع من ترتب المدح على فعل من لم يصادف الوقت وعلى مصادفة الغافل والمقصر للوقت والاشكال انما يتجه بالنسبة الى الامر الاول دون الاخيرين اذ لا طاعة في مصادفته فيهما واما مناقشته في تمثيل ترك الزنا فمع خروجها على ما قيل من دأب المحصلين لامكان التمثيل بغيره كالمباحات غير مستقيمة فان ترك الزنا مطلوب لذاته لا للتوصل به لشيء آخر فالفرق غير مسموع فاتضح مما قررنا فساد الوجوه التي تمسكوا بها على فساد عمل الجاهل المطابق للواقع ويؤكده جريان سيرة اغلب الناس خصوصا في مبدء التكليف باخذ مسائل عباداتهم من الطرق الغير المعتبرة وهذا امر لا يختص باهل زماننا بل يظهر به في حق اهل الاعصار السابقة حتى المعاصرين للائمة عم ولم يرد منهم امر باعادة عباداتهم من هذه الجهة ولا يرد ذلك على تقدير عدم المطابقة لان امرهم بالاعادة مع عدم المطابقة اكثر من ان يحصى وسنشير الى جملة من الاخبار التي وعدنا ذكرها فمنها ما روي من ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلعم كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وجه الدلالة انه صلعم قال افلا صنعت كذا ولم يذمه على عدم الاتيان بالتيمم وفيه دلالة واضحة على انه لو كان تيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التشديد ومثله ما في مجدور اجنب فغسلوه فمات الا سألوا الا يمموا ومنها ما ورد في براء بن معرور حيث استنجى بالماء فنزل في حقه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وجه الدلالة انه تطهر بالماء من غير استناد الى طريق معتبر كما يظهر من خوفه حين ارسل اليه النبي صلعم ودعاه ولما كان عمله حسنا بحسب الواقع ترتب عليه المدح ونزل فيه ما نزل ومنها ما رواه عبد الله بن عطار قال قلت لابي جعفر عم رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين عم فتبرء واحد منهما وابى الآخر فخلى سبيل الذي تبرء وقتل الآخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة وجه الدلالة ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بالجواز التقية في مثل ذلك بقرينة وصف صاحبه بالفقاهة دونه فانه ينبئ عن صدور عمله من غير فقاهة ومع ذلك ترتب عليه الاجر ومنها موثقة عمار بن بكير قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل اجنب ثم تيمم فامنا ونحن على طهور فقال لا بأس به وعنه في الموثق اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة

فاترتج منها سبع ولاء قلنا فانقول في صلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فهى لا باس به ووجه الاستدلال بها واضح مما مر الى غير ذلك من الاخبار واحتج الفاضل
المعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المقصر بمعنى سقوط القضاء والاعادة عنه وان خالف الواقع بان الامر يقتضى الاجزاء وبان التكاليف انما يثبت بحسب
افهام المكلفين ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقتها للواقع وبان تكليف الغافل بالاتيان بما يوافق الواقع تكليف بالمحال وبانه لا معنى محصل
لموافقة الواقع فهل المراد به حكم الله الواقعى الذى لا يطلع عليه الا الله تعالى او ما وافق راى المجتهد الذى في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على تعيين شئ
من ذلك وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اى فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فيما دل دليل على ثبوته مع الفوات كالصلوة
والتحقيق ان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل ممنوع اذ لا تكليف له بغير معتقده حتى يصدق في حقه الفوات وثبوت القضاء في حق النائم والناسى انما
ثبت بالنص وبعموم الاخبار الدالة على اصل البراءة واصل العدم مما لا يعلمه المكلف وقد تقدم جملة منها فالتقريب ظاهر والجواب اما عن الاول فبان الامر انما
يقتضى الاجزاء اذا اتى بالمامور به على وجهه والا فلان متعلقه الامر الواقعى والاصل عدم اشتراطه بثبوته ولا بقائه واما بعدم فعل غيره وان اعتقد انه
المامور به فالمكلف بالصلوة الواقعية لا يجزيه بالنسبة الى هذا التكليف الا الاتيان بالصلوة الواقعية واتيانه بما يعتقد انها صلوة واقعية انما يقتضى
الاجزاء عنه ظاهرا اذا لم ينكشف الخلاف وقد مر تحقيق ذلك واما عن الثانى فبان ثبوت التكاليف الواقعية لا يتبع افهام المكلفين والا لزم
القول بالتصويب وقد اجمع اصحابنا على بطلانه وانما يتبعها ثبوت الاحكام الظاهرية واما ثبوت الاعادة والقضاء حيث يثبت مع انكشاف
الخلاف فلعدم الخروج عن عهدة التكليف الامر الواقعى ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره نعم لو ادى نظر المجتهد الى صحة عبادة على كيفية خاصة
واوقعها على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف او ظن بطلان الطريق لم يجب عليه التدارك كما مر وكذا الكلام في التقليد وليس هذا من جهة عدم كونه مكلفا
بالواقع بل لعدم انكشاف الواقع بالنسبة الى ما مضى من اعماله واما عن الثالث فبان تكليف الغافل انما يوجب التكليف بالمحال اذا كان مطلقا واما اذا كان
مشروطا بزوال غفلته كما هو الشان في ساير التكاليف الواقعية فلا يوجب ذلك وقد نبهنا على ذلك في مسئلة ابطال التصويب واما عن الرابع فبان
المراد بما ثبت في الواقع ما ثبت عند الشرع مع قطع النظر عن اصابة المكلف له وعدمها وقد قرر له طرقا الى اصابته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعتبرين
فاذا اتى به المكلف من غير ان يعول على شئ من الطرق المعتبرة لجهله بها وجب عليه الرجوع اليها بعد التفطن ليتمسك في اثبات براءته وخروجه عن عهدة
التكليف بطريق معتبر لانكشاف بطلان ذلك الطريق عنده فيجب عليه الرجوع الى طريق العلم وما في مرتبته مع الامكان ومع تعذره يرجع الى طريق
الاجتهاد ان كان من اهله والا فالى طريق التقليد ونسبته الى جميع الاعمال المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة وما يدل على حجيتها يدل عليها في المقامين نعم
يعتبر في اعتبار الاجتهاد والتقليد المتاخرين عدم مصادفة العمل حين وقوعه الاجتهاد او تقليد مقارن فانهما حج لا يعتبران بالنسبة اليها ما لم ينتهيا الى حد
القطع كما مر ثم منع الفوات في حق الغافل والنائم والناسى غير جيد ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر واما عن الخامس فبان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق
التكليف والحكم بالتكليف فعليا ما دام جاهلا او محجوبا عنه العلم لا مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكاليف عن الجاهل بها ولو في الزمن او ان التكليف و
هذا مع فساده في نفسه مما لا يفهم من العبارة من كان له ادنى مسكة ودراية فلا يستفاد منها سقوط التكليف بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب عليه
سقوط التدارك ثم ان الفاضل المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل للواقع وعدمها بان لخصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في تكميل
وافادة القرب ونفى الترجيح من غير مرجح فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء عند انتفاء جزء منها فيجب على

الجاهل التدارك

الجاهل التدارك عند انكشاف الخلاف تحصيلا لفوائد العمل ثم اورد عليه اولا بان هذا الوجه كما يقتضى المحافظة على اجزاء العبادة كذلك يقتضى المحافظة على شرائطها
التى من جملتها نية القربة وهى منتفية فى حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة مطلقا وثانيا بان ماهية العبادة التى هى منشأ الاثار المقصودة
ان كانت متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على المجتهدين المختلفين فيها ايضا وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الاراء فلم لا تكون مختلفة بحسب معتقد الجاهل ايضا
وهو المستند في جواز عمل المجتهد نظرا الى لزوم التكليف بالمحال لولاه وهذا بعينه يجرى في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغى ان يختلف بالنسبة اليه ايضا هذا محصل
كلامه اقول اما الايراد الاول فالظاهر عدم وروده على الفرق المذكور لان قضيته فرض مطابقة عمل الجاهل للواقع يغنى عن اشتراط كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة
واما الثانى فلا خفاء في سقوطه لانا نختار القسم الاول ونمنع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل نذهب الى خلافه قول كل من ابطل التصويب وغاية ما
يمكن ان يتوهم وروده على ذلك لزوم كونهم اثمين لعدم الاتيان بالماهية الواقعية او عدم استحقاقهم للثواب على عباداتهم الغير المطابقة او وجوب التدارك عند
انكشاف الخلاف ولا ريب ان عذر الجاهل يرفع الاثم وعدم استحقاق ثواب العمل الصحيح لا ينافى استحقاق ثواب العمل بالطريق مضافا الى ما عرفت من ان
الظاهر من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصحيح عليه ووجوب تدارك المجتهدين مع انكشاف الخلاف بطريق القطع مما لا مفسدة فيه وبدونه لا يجب
التدارك كما سبق تحقيقه ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور واطلاق دليله عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل بعدم العلم ببطلان
عمله السابق واما كما اذا صلى من غير ركوع معتقدا ان الصلوة الشرعية لا ركوع لها او لا كما اذا ترك السورة معتقدا عدم وجوبها وفساده على دعواه
في القسم الاول معلوم بالضرورة والظاهر عدم مصير احد من المنتسبين الى الاسلام اليه اذ يلزم عليه ان من اعتقد قيام بعض الاعمال المنكرة كالزنا
واللواط مقام الصلوة المفروضة فاتى به بنية البدلية ثم انكشف له بطلان هذا الاعتقاد اجزاء ذلك عن صلوته وان كان الوقت باقيا وفساد هذا مما
لا يكاد يشتبه على جاهل فضلا عن العالم واعلم انه قد يستدل على الاشتراط بصحيحة زرارة المتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت ان من لم يوال ولى الله ولم
يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان ووجه الاستدلال ان العامل الذى اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية
ليس عمله بدلالة ولى الله لانه انما يدل على الاخذ بالطرق المتعددة المعتبرة فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يستلزم الفساد والجواب ان هذه
الرواية غير واضحة الدلالة على المراد لانها انما تنفى الاستحقاق للثواب في حق من لم يوال ولى الله ولم يكن عمله بدلالته اليه وهو لا يقتضى نفى الثواب في الموالى
الذى لا يكون عمله بدلالته اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا انه يكفى في ترتب الحكم المذكور عدم الموالات ولو لاستقلال العمل
بغير دلالته عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا الا ان نقول بانه في اعتبار الاستقلال حكمه في بعدم الايمان فان الاجماع قائم على ان الايمان
الموالى الذى عمل بغير دلالته في لا سيما مع الغفلة ولا سبيل الى حمل الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالى لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون
اعتباره على العمل من غير دلالة ولى الله تاكيدا لما ذكره اولا من عدم موالاته له لكونه من خواصه ولوازمه فلا ينافى ما ذكرناه ويمكن ايضا جعل الحكم الاول
مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثانى مترتبا على الاول خاصة فيدل على نقيض المدعى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم جدا
ولو سلم مساواته للاحتمال الاول فلا يكفى في اثبات الحكم ما لم يثبت ظهوره وهو ممنوع سلمنا لكن نقول ليس في نفى استحقاق الثواب دلالة على نفى صحة العمل
بمعنى اسقاطه للقضاء كما هو محل البحث ولا عدم ترتبه تفصيلا سلمنا لكن لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافى صحة عمل الموالى من غير دلالة مع
المطابقة جمعا بينها وبين ما مر من الوجوه التى اشرنا اليها ويمكن ان يجاب ايضا بان الطرق الغير المعتبرة معتبرة في حق الغافل المعتقد بكونها طرقا

في تعارض الادلة

معتبرة لامتناع كونه مكلفا بغير ذلك فعمل المولى بما يعتقده من الطرق المعتبرة عنده وان ادعى كونها غير معتبرة عنده على بدلالة الولى كعمل غير
الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه **خاتمة** في تعارض الادلة **فصل** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم او
بالسمع كصحة العتق وبطلان الملكية ولا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين اعني المفيدين للقطع بمؤداهما بالفعل سواء كانا عقليين او سمعيين او
كان احدهما عقليا والآخر سمعيا لادائه الى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد الا ان يكون المعتقد جاهلا بالتنافي فيخرج الكلام بالنسبة اليه عن محل البحث اذ لا
تعارض عنده حقيقة ولو فسر الدليل القطعي بالفعلي نظرا الى انه لا حكم للقطعي الشأني والدليل الظني مما يعم الفعلي والشأني لوقوع التعويل على كل منهما في الجملة
صح في تحرير المقام ان يقال الدليلان ان كانا قطعيين امتنع وقوع التعارض بينهما وان كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا رجح القطعي وان كانا ظنيين ففيه التفصيل
الآتي والفاضل المعاصر بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين قال وكذا لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض
انما يكون بين دليلين ظنيين ويشكل عليه بان الظن كما لا يجامع القطع بخلافه كذلك لا يجامع الظن به الا ان يريد بالظن في الاول الفعلي وفي الثاني ما يعم
الشأني لكن تتشوش معه نظم التحرير وكيف كان فمورد التعارض في الظنيين الظنان الشأنيان والظني الفعلي والشأني ويعتبر في المتعارضين تنافي
مقتضاهما بحسب ظاهر الحكم فلو انتفى التنافي فيه لم يتعارضا كما لو كان مؤداهما حكمين ظاهريين متعارضين غير متنافيين في الظاهر كتحريم احدى الاختين
علينا او نفي زوجية الاخرى مع انكارها وجواز تزويجها بغيره اذ لا منافات بينهما بحسب الظاهر لعدم حكم الشارع بالجمع بينهما فيه وان تنافيا بحسب الواقع
فيخرج عن محل البحث ايضا واما تعارض الناسخ والمنسوخ القطعيين فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت
الحكم في الجملة او على تقدير عدم ورود الناسخ قطعية واما الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طريان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا فينكشف بورود الناسخ خلافه فيخرج
عن محل البحث واما القطعيان بالقوة اعني ما من شأنهما افادة القطع ولو مع قطع النظر عن معارضة الآخر فيمكن وقوع التعارض بينهما كما نبهنا عليه في
دفع شبهة الحرمة وحكم هذا التعارض ان يلاحظ احدهما مع الآخر فان سقطا عن افادة القطع سقط اعتبارهما في الموارد التي يطلب فيها القطع وان سقط
احدهما عن افادته فقط تعين التعويل على الآخر ومما قررنا يظهر الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظني واما الدليلان الظنيان ويعبر عنهما بالامارتين
فان اعتبر الظنيين بالفعل وبالنسبة الى الآخر امتنع اعتبار المعارضة بينهما كما مر في القطعيين وان اعتبر الظنيين شأنيين او احدهما امكن
وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضهما اما في موضوع الحكم الشرعي او نفس الحكم الشرعي اذ لا غرض لنا بالبحث عما لا تعلق له بالشرع اما الاول
فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم وتعارضهما فيه قد يكون من حيث تعيين المفهوم والامارتان المتعارضتان فيه قد يكونان رواية عن المعصوم
وسيأتي الكلام فيها وقد يكونان نقلا عن اهل اللغة كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض وقول آخرين بانه التراب ونحو ذلك فان كان لاحد مرجح تعين الاخذ به
وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ بالاخص ان لم يكن الامتثال منوطا بفعل الباقي اذا عمل باصل
العدم فيه وكذا والا تعين الاخذ بالاعم تحصيلا للبراءة وان كان بينهما عموم من وجه فالاحوط الاخذ بالقدر المشترك مع الامكان ومع عدمه فالتخيير وان
كان الامتثال منوطا بفعل الباقي فالوجه التخيير ايضا وان كان بينهما التباين فالظاهر التخيير ايضا ويحتمل فيه وفي سابقه وجوب الاتيان بالجميع مع عدم مانعية
الزيادة تحصيلا للبراءة اليقينية وقد يكون من حيث تعيين المصداق كاخبار عدلين عن القبلة بجهتين مختلفتين ونحو ذلك فان كان لاحدهما مرجح معتبر
فالكلام والا فقضية الاصل وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة فيصلي الى الجهتين ما لم يتضيق الوقت والا فيتخير لان الاتيان بما يحتمل البراءة اولى من الاتيان

بما يقطع

بما يقطع معه بعدمها ثم لو كان الامارتين رواية عنهم عليهم السلام اتجه الحكم بالتخيير مع التكافؤ مطلقا كما سيأتي وقد يقع التعارض في البينات وهي بابه موكول الى كتب الفقه
واما الثاني اعني تعارضهما في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته جماعة ومنعه آخرون والظاهر ان النزاع
في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فيرجع كلام المانع الى منع كونهما او احدهما امارة واقعية واما تعارض ما هو امارة عند المجتهد فلا
نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم وقد يطلق ان الامارتين ان كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما عقلا وشرعا والا لزم تحقق مؤداهما فيلزم
الجمع بين المتنافيين وضعفه ظاهر اذ لا ملازمة بين كون الامارة واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا اذ معنى كونها امارة واقعية انها مما اعتبره
الشارع امارة ونصبها حجة ودليلا ولا ريب ان مثل ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاه واقعا كخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين واخبار
ذي اليد ونحو ذلك فان نصب الشارع لهذه الامور ادلة وامارة امر مقطوع به مع انها قد يتخلف مؤداها واقعا والفرق بين الامارة الواقعية
والامارة عند المجتهد ان ما هو امارة عند المجتهد لا يلزم ان يكون امارة بحسب الواقع لجواز ان يتوهم المجتهد حجية ما لم ينصبه الشارع حجة في الواقع ومن
المتأخرين من اختار القول بالمنع وفسره بانه لا يكون بحيث يجوز تبليغ الشريعة الى العباد تبليغا يؤدي الى وصول امارتين متعارضتين في
حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة على سبيل التعادل لا نفي كونهما او احدهما امارة عند التعارض وهذا في الحقيقة انكار
للعيان وفساده مما لا يحتاج الى البيان وليس في ذلك قدح في التبليغ اذ لا يجب على الله تعالى ان يعصم الرواة عن السهو وتعمد الخطاء ولا تغيير الواقع
على وجه يقتضيه الادلة فالوجه ان ينزل قول من انكر وقوع التعادل بين الامارتين المتعارضتين على انكار وقوعه بينهما من حيث الوصف لا من
حيث الذات كما يدل عليه ظاهر حجتهم الآتية الا ان بعضهم يصرح بالخلاف فيرجع النزاع الى ان الامارات المتعارضة مشتملة على مرجحات معتبرة يمتنع
خلوها عنها بحسب الواقع وان قدر عدم وصول المجتهد اليها لعدم وصول مداركها اليه اذا تقرر هذا فالحق عندي ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا بطلان
ما تمسك به المانع على المنع وعدم قيام دليل عليه سواه وقضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعارض ايضا وهو ايضا مقتضى ما دل على
التخيير في العمل بها لا يقال وجوب العمل بكل منها على التخيير يستلزم حجية كل منهما لا على التعيين ومعنى حجية كل منهما وجوب العمل بمقتضى مورده لان الحجية
وصف معين يمتنع قيامه بغير معين وان اريد تعلق الحجية بكل واحدة من غير اعتبار تعينهما كان في معنى حجية كل منهما على التعيين فيلزم
التكليف بالمحال وتوضيح ما قررناه يطلب مما حققناه في الواجب المخير احتج المانع بانه لو جاز ذلك شرعا فان عمل بهما لزم التكليف بالمحال لادائه الى
المتضادين في موضوع واحد وان ترك العمل بهما لزم العبث في وضعهما او وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث وان عمل باحديهما دون الاخرى
لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل ولا يذهب عليك ان قولهم في الصورة الثانية ان ترك العمل بهما يستلزم العبث في وضعهما انما يساعد على نفي
وضعها وحجيتهما معا في صورة التعارض لا مطلقا وقد نزلنا كلامهم عليه فلا ينافيه عدم التعرض بلزومه في الصورة الاخيرة بالنسبة الى الامارة التي لا يعمل
بها لكفاية ما ذكره فيه من لزوم الترجيح بلا مرجح اذ لا يلزم استقصاء الادلة لا سيما مع سبق التنبيه عليه والجواب انا نختار وجوب العمل بهما على التخيير فلا يلزم
الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين ولا خلو وضع احديهما عن الفائدة اذ امكان الخروج عن العهدة بالعمل بها فائدة وهي مشترك بينهما
ولهذا امتنع التعيين ولزم التخيير وليس مرجح المجتهد للعمل باحديهما من حيث كونها دليلا المساواة بينهما بل المرجحات خارجية كما في ترجيح العمل
ببعض آحاد الواجب التخييري مع انتفاء المرجح من حيث الوجوب والامتثال بقي في المقام شيء وهو ان قضية ما تمسكوا به على منع الجواز شرعا

منعه عقلا ايضا لظهور ان الدليل المذكور عقلي لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا وحرروا النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز
العقلي مجرد امكان وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة او عدم القطع بامتناعه كما هو المعتبر في العقليات وبمنعه شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة
او الظن بعدمه كما عليه المدار في الشرعيات القول في التعادل والتراجيح ولنبدء قبل الخوض في المرام بذكر الاخبار الواردة في المقام فنقول روى المشايخ الثلثة في التعادل والتراجيح
باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا
ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت
الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران
عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب ووافق العامة
قلت جعلت فداك أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال
ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ع اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات ووجه الدلالة ان هذه الرواية قد تضمنت وجوب الاخذ بالحكم الذي اعتضدت الرواية عليه باحد الوجوه المذكورة عند
اختلاف الحكمين فيستفاد منها وجوب الاخذ بها وان تجردا احدهما عن الحكم فان ترجيح الحكم لترجيح دليله لكن يشكل ظاهر الرواية من وجوه منها
ان وظيفة المتحاكمين الرجوع الى الحاكم الشرعي وليس وظيفتهما النظر في حجية الحكم كما دلت عليه الرواية وانما النظر فيها شان الحاكم بل المدعي
اذا رجع الى الحاكم المنصوب الزم المنكر بالحضور معه ومضى حكمه عليه وان لم يرضوا به ولا يقدح ضعف مستند الحاكم في زعمهما ما لم يقطع بفساده ويمكن التفصي
عنه ذلك بتنزيلها على احد الامرين الاول المراد بالتحاكم الرجوع الى المفتي في معرفة حكم الواقعة كما لو اشترك جماعة في عقار فباع احدهم نصيبه منها فراجع
المشتري من ينفي ذلك حق الشفعة فاثبت يده عليه بتقليده وراجع الشريك من يثبتها فيه بينهما فاراد رفع يد المشتري بتقليده ففي هذه
الصورة يلاحظ المرجحات المذكورة في اختيار احد الحكمين ويشكل بان هذا التنزيل لو تم لوجب مراعات الوجوه المذكورة في تقليد المجتهد في ساير الاحكام
مطلقا او مع الاختلاف ولا قائل به ظاهرا وربما امكن تخصيصه بما يؤدي الى التخاصم والتنازع كما هو مورد الرواية لكنه بعيد جدا نعم يمكن ان يقال لما كان
الاخذ بفتوى الرواة المجتهدين في الصدر الاول جائزا كالاخذ برواياتهم امرهما اولا بالاخذ بقول الاعدل والافقه منهما فان تساويا ترك فتواهما
واخذ برواياتهما بترجيح المشتمل على احد المرجحات المذكورة ومع عدم وجود المرجح فالتخيير الثاني حمل الحاكم فيهما على حاكم التحكيم فيختص بزمن الحضور دون
المنصوب خصوصا او عموما وح فلا يلزم المتحاكمين حكمه مع عدم تراضيهما معا به قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراطه ذلك في امضاء حكمه ومنها
ان الحاكم العامل بالرواية الخالية عن بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف لم يعتبر الرواية المتعارضة المشتملة
على الوجه المرجح لوجوب الاستفراغ عليه والتتبع الموجبين للعثور عليها عادة لا سيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح
مع انه لا يترجح من تنبه عليها بترددا وتوقف ولا اشتباه في الرواية اليه ويمكن دفعه بعد تسليم اعتبار كونه مجتهدا انه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع
مدارك المسئلة واخبارها ولا على جميع الوجوه المعتبرة في الترجيح وتعالى العدم جواز بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما اتفق ذلك في حق جماعة من

اصحابنا كما

اصحابنا كما يظهر بالتتبع ووجوب التنبيه على ذلك ح مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة لما يعمل به عند غيره لا يوجب كونها معارضة له عنده لجواز
قصوره في نظره عن المعارضة بتنزيلها على ما لا ينافي ما يعمل به لاختلاف الافهام في فهم مداليل الكلام او لوجود مرجحات ظفر بها بالتتبع موجبة لترجيح ما
يعمل به عنده لم يعثر عليها المتحاكمان ومن هنا يرى ان بعض الاصحاب يدعي الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الآخر فيها على خلافه وبعضهم يعدل
بعض رجال الرواية والآخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحاكمين غير مستقيم غالبا لانهما
كثيرا ما يكونان عاميين فيتعذر في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة ويمكن دفعه بتخصيصه بالمتمكن كما هو الظاهر من مساق الرواية مع احتمال رجوع
العامي في ذلك الى بعض العارف الثقة فتدبر وعن الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا
حديثان واحد يامرنا بالعمل به والآخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان يعمل باحدهما قال
اعمل بما فيه خلاف العامة وعنه فيه عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز
وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا فقلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما
الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وعن ابن جمهور في كتاب غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة بن اعين قال سألت الباقر ع
فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت
يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان
فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالفه فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ
بما فيه الحائط لدينك واترك الآخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر
ثم قال في الكتاب المذكور وفي رواية عنه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله وفي الكافي في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل
اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والآخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه
ثم قال فيه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروى في عيون الاخبار عن الرضا ع انه قال في حديث طويل فما ورد عليكم
من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما
لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول الله ص امر الزام فاتبعوا
ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه
فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه
الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا
وفي الكافي عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم
فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به وعن القطب الراوندي في رسالته في الصحيح عن عبد الرحمن بن
ابي عبد الله قال قال الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف اخبارهم فخذوه وعنه

فيها عن ابي عبد الله ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا ما خالف القوم وعن الاحتجاج في مكاتبة الحميري الى صاحب الزمان ع بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر فانه روي اذا رفع رأسه من السجدة وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وفيه ايضا عن القائم ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه وفي الكافي عن ابي عبد الله ع قال ارأيت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال قلت كنت آخذ بالاخير فقال رحمك الله وعن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال ع انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم ثم قال فيه وفي حديث آخر خذوا بالاحدث وعن النجار عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله واختلفوا في تفسير هذا الحديث فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب الى الرشد والصواب بما علمتم منا فالنحلة كناية عن القبول واحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر اي انحلوني في اهنأه وانحلوني اسهله وارشده واي صل ان كل ما يرد مني عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكر بعده في قوة الاستثناء كما استظهر بعض الافاضل ان يكون المراد اسندوا الامر من الاحاديث النبوية الى ما كان اسهل واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون اهنأ على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية لا الحيرات في امع مراعاة موافقة الكتاب اقول بل الاظهر ان الاهنأ والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة قوله ص فان وافق كتاب الله فالمعنى انسبوه الى ما كان في الكتاب الذي هو اهنأ واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله ومما يؤكده الترجيح بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زخرف وانه يضرب به عرض الحائط وانه لا يؤخذ به وانه يرد فانه وان لم يكن مورده مخصوصا بصورة تعارض الاخبار الا انها تشملها من جهة العموم والفحوى والاظهر انها اما ان تختص بصورة التعارض او يكون المراد مخالفته لصريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد وكذا يؤكده ما مر من الترجيح بمخالفة العامة رواية علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ع ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه هذه جملة ما وقفنا عليه من الاخبار المتعلقة بالمقام ويستفاد منها بعد ضم بعضها الى بعض ان الخبرين المتعارضين اذا اعتضد احدهما باعدلية الراوي او اوثقيته او الاشهرية او التأخر ورودا والموافقة للكتاب او السنة النبوية او الاخبار المروية عن الائمة ع او الاحتياط والمخالفة لاخبار العامة او قضاتهم او ميلهم رجح على المجرد منها والمشتمل منها على متعدد منها رجح على المشتمل على ما دونه والاشهرية تتناول الاشهرية في الرواية والظاهر ان المراد بالسنة النبوية الغير العامة جمعا بين ما دل على الترجيح بموافقتها وما دل على الترجيح بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة وتخصيص الترجيح بكل من صورتي الموافقة والمخالفة بصورة الظن او حمل اخبار العامة على ما لم يكن نبوية وفيه بعد واطلاق فهادة ترتيب الوجوه وذكرها يدل على عدم ترتبها حكما وان كان قضية الترتيب خلافه وخلو بعض عن بعض الوجوه غير قادح في اعتباره لان المثبت مقدم على غيره وهل التعويل على هذه الوجوه تعبدي ولو لافادتها الظن مخصوصا او دائر مدار حصول الظن المطلق بها حتى انها لو تجردت عن افادته لم يعول عليها ولو وجد هناك مرجح آخر اقوى منها عول عليه دونها وجهان من الاقتصار على ظاهر الاخبار ومن دلالة فحواه

على انا طة

على اناطة الترجيح بالظن ولا يقدح ضعف اسانيد كثير منها لانجبارها بالعمل المفيد للظن بمقتضاها فان انسداد باب العلم في تعيين ما هو الحجة من الاخبار يوجب علينا التعويل على الظن فيه على ما سبق تحقيقه نعم لا عبرة بالتأخر ورودا في حقنا غالبا لما سننبه عليه وليس في الاخبار تعرض لتعارض الوجوه فيرجع فيه الى ما قررنا من قاعدة انسداد باب العلم ويمكن استفادة كون الشهرة اقوى من غيرها من تعليله بان المجمع عليه لا ريب فيه فان المراد بالمجمع عليه المشهور بقرينة سابقة ولو انتفت تلك الوجوه او تكافأت فالاحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما سننبه عليه ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في هذا المقام شبها لا بأس بذكرها والتنبيه لدفعها منها ان الافقهية والاصدقية والاورعية قد اعتبر في بعضها اجتماعها في الترجيح فلا يكفي احدها وفيه ان تلك الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها لا تدل على الاكتفاء به فيكون كسائر المرجحات التي لم يذكر فيها وقد ثبت اعتبارها بدليل آخر ومنها ان الورع والصدق لا يستلزمان اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظاهر لان التقية على خلاف الظاهر ولهذا لا يصار اليها من غير شاهد بين ومنها ان موافقة الكتاب ان كانت لقطعياته فهذا مما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم وان كانت لظواهره المختلف فيها فهذا لا يناسب ما اشتملت عليه من التأكيد والتشديد وان المخالف زخرف وباطل لا سيما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب التي لها تعلق بالمقام ليست الا في قليل فلا وجه لتقديم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الآيات الدالة على اصالة البراءة والاباحة فهي وان تكثر فروعها في الاحكام الا ان مخالفتها مما لا يوجب التأكيد المزبور لكون مخالفها بخبر الواحد وغيره سيما عند من منع من حجيتها وذهب الى التوقف والاحتياط وفيه ان المستفاد من اخبار العرض على الكتاب تطلب الحكم من الكتاب بالتفحص في آياته والتدبر فيما يحتمل تعلقه منها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجد فيها ما يوافق احدهما بالنص او الظهور اخذ به وترك الآخر ولا يرد على ذلك شيء من المناقشات المذكورة اذ مجرد كون الحكم مذكورا في نص الكتاب لا يوجب اطلاع الفقيه عليه لا سيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قارب عهدهم حيث ان المباحث الفقهية لم يكن عندهم مدونة ولا مداركها محررة ومبينة وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع ان الكلام بالنسبة الى من عرف الظهور ولا ينافيه ما اشتملت عليه من التشديد والتأكيد بوجوب العمل بظواهر الكتاب كما صرح به واحتمال المخالفة للواقع لا ينافي ذلك لتطرقه الى صريح الكتاب ايضا نظرا الى جواز كونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التأكيد والتشديد في الرد على الحكم مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا وفي نقض اليقين بالشك مع ان احتمال المخالفة هناك اظهر ولا فرق في ذلك بين القول بحجية الكتاب مطلقا وبين القول بحجية ما فسر منه خاصة اما على الاول فظ واما على الثاني فلان موافقة احد الخبرين له كاف في حجيته بناء على ان المراد بالتفسير ما يتناول ذلك مع احتمال ان يلتزم بحجية الخبر الموافق لما يقتضيه ظ الكتاب بحسب القوانين اللغوية وان منع من حجيته كالخبر الموافق للشهرة وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم المعارض والكلام هنا في صورة وجوده ودعوى ان الكتاب مشتمل على احكام قليلة جدا ممنوعة لاشتماله على عمومات كثيرة سارية في كثير من مباحث الفقه كطهورية المياه وحلية البيع وحرمة الربا ولزوم العقود وحلية المطعومات ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا فرض تعارض الخبران وكان احدهما يقتضي طهورية ماء او حلية بيع او حرمة نوع من الربا ولزوم عقد او حلية شيء مما عدا المستثنيات ودل الآخر على خلافه رجح الاول لموافقته لظ الكتاب والآيات الدالة

على اصالة البرائة كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا ما اتاها فالعرض عليها انما يجدى في الاخبار المتعارضة في تقرير هذا الاصل في وجه واما اذا تعارض الخبران في
اثبات برائة واقعية او نفيها في خصوص مقام فعرضها على تلك الآيات غير مجد لمغايرة المقادير نعم لو عمم العرض على الكتاب الى العرض على الدليل المستفاد
منه امكن الشمول لكنه بعيد ومن منع حجية اصل البرائة واختار التوقف لا يلزمه الالتزام بذلك مع ورود الرواية فان نفي الحجية لا يستلزم نفي المعاضدة
ولو سلم قلة ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام فليس في ذلك ما يوجب عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفتهم بيان الاحكام الشرعية كثرت
موارده او قلت وكذا الاشكال في تقديمه اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كما نبهنا عليه في دفع الثاني المتوهم بين
اخبار العرض ومنها الامر بالتخيير في بعضها من اول الامر وهو ينافي اعتبار المرجحات في غيره وفيه ان تلك الرواية محمولة على تقدير عدم وجود المرجحات
جمعا بينها وبين ما دل على اعتبارها ومنها ان هذه المباحث من مباحث الاصول فلا تثبت باخبار الآحاد لانها لا تفيد العلم وفيه ان الظنون التي تنتهي
الى الدلائل العلمية معتبرة في الفقه والاصول كما ان الظنون التي لا تنتهي اليها لا يعتبر في شيء منها ولا ريب ان المرجحات المقررة مما يظن اعتبارها للاخبار
المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء انسداد باب العلم مع بقاء التكليف به **فصل** كما يقع التعارض بين غير الاخبار
وبين الاخبار كذلك يقع التعارض بين الاخبار فاذا تعارض الخبران المعتبران فان امكن الجمع بينهما بحمل احدهما على الآخر على وجه يساعد عليه العرف و
الاعتبار عند ملاحظتهما وهو الجمع على الوجه المقبول تعين على بقية مراتب الترجيح سواء كانا مقطوعي السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا
فالمراد بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب التعارف في الاستعمال بعد ضم احدهما على الآخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما
مورد التقية حيث يتأتى فيه هذا الاحتمال وان لا يكون بعده شيء من النظر بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما
لا يختلف باختلاف مراتب البعد وقوة السند وامارات التقية وحيث ينتفي الامر الاول البعد في الوجوه وتساويهما او لاحتمال التقية في احدهما على
وجه لا يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجمع او ينتفي الامر الثاني بحيث لا يكون عدم صحة صدوره ابعد من وجه الجمع كان الجمع مردودا وغير مقبول و
الحجة على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاصحاب عليه وهو وان لم يكن اجماعا يفيد القطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوي
وقد حققنا وجوب التعويل عليه في مثل المقام ويؤكده مساعدة الاعتبار فان الجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر من
الطرح فيجب الاخذ به لما مر وفي غوالي اللئالي عن ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالات الفاظهما
فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما و
تعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار به الى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا الكلام كما تراه
تصريح بقيام الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه وقد يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى
جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة اصلية واورد عليه بان العمل باحدهما دلالة اصلية
وتبعية تابعة لها وهو اولى من العمل بكل منهما من وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين
انما تسلم اذا استفيدتا من دليلين لا من دليل واحد لاستلزامه طرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل عنه في الموارد الثلثة وفي الكل
نظر اما في الرد فلانه بظاهره مصادرة لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك بها في توجيه الدليل واما في الايراد فلانه

لا تجية العام

لا تجية في العام والخاص المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال فان في الجمع ح ايضا عملا بدلالة اصلية وهي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية وهي
دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم تتجه الايراد ح بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما سيأتي واما ثانيا فلان
العمل بالدلالة التبعية التي في ضمن دلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف العمل بالدلالة
التبعية الاخرى فيرجع الى اصل الترجيح دلالتين متغايرتين احدهما اصلية والاخرى تبعية على العمل بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل
فلان حجية الاولوية المذكورة فيه غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة في اصل الدعوى فيتوجه المنع عليها وقد يستدل ايضا بان الاصل في
كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح نقله الفاضل المعاصر عن تمهيد القواعد اقول مراده بالامكان الامكان
بحسب متفاهم العرف ومرجعه الى ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا الآخر مع امكان
الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالآخر اولى من العكس لا يقال قد يتحقق لاحدهما مرجح من حيث المتن او القرائن
الخارجية فكيف يصح نفيها قلنا لا يصلح تلك المرجحات للترجيح مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول
اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح مرجحا لتقديمه على الخاص لضعف دلالة الاول وقوة دلالة الثاني فتقديمه عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك
ان هذا التعليل قاصر عن افادة المقصد لانه انما يقتضي بطلان تعين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لامكان طرحهما معاً
او البناء على التخيير قال الفاضل المعاصر بعد نقل العبارة المتقدمة ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة
المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان المراد انه بعد الجمع والتأويل يكون موضوع كل منهما مغايرا للموضوع الآخر فالعمل
ح باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اقول قد عرفت مما قررنا سقوط الايراد واما توجيه كلامه فضعفه واضح من ان يحتاج الى بيان لظهور
ان مقصوده انما هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال ح في وجوب العمل بهما مع ثبوت حجيتهما
لعدم المنافاة حتى يستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم ح ان يعلل بان مراعاة
المرجحات تتوقف على وجود منافاة بين الدليلين فاذا لم يكن منافاة وجب العمل بكل منهما هذا ومن هذا الباب حمل كل من العام والمطلق
على الخاص والمقيد عند معارضة خبرهما الخبر بهما وحمل خبر الامر او النهي على الاستحباب او الكراهة عند دلالة المعارض على الرخصة في الترك او الفعل كان اهل
العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه يفهمون منهما ذلك وقد جرى على هذا طريقة اصحابنا حديثا وقديما فيما وقفنا عليها
من كلماتهم وقد انكر بعض متاخري المتاخرين حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبرهما بخبر الرخصة لانه طريق جمع لا شاهد له في
اخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات المقررة من الاعدلية والاشهرية وغير ذلك والاخذ بما يشتمل عليها وطرح المخالف
وضعفه واضح اما اولا فلورود النقض عليه بالتخصيص والتقييد اذ لا تعرض في اخبار الباب لهما ايضا واما ثانيا فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على
بيان تعارض الامر والنهي وظاهر ان الظاهر منهما غير صورة العلم بورودهما او ورود احدهما في مقام توهم الحظر او الوجوب وح فلا مساس لها
بمحل البحث وفي بعضها حديثان متعارضان او متخالفان والمتبادر منهما غير صورة يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق حملا للمطلق على الفرد
الظاهر ولو بمساعدة فهم الاصحاب او لانتفاء اي برهان غيره فيقتصر في العمل على مورده او لقدح العمل في اطلاقه فلا يعمل به في محله وفي رواية

دلالته على ذلك مع ان اللازم من انسداد باب العلم في تعيين ما هو المعتبر من خبر الواحد على ما مرّ بيانه وجوب التعويل فيه على الظن والخبران المتعارضان
اللذان يجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا كان الجمع بوجه لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا يصار اليه وان امكن في
نفسه واحتمل بحسب اللفظ كالامر والنهي المتعارضين اذا لم يعلم سبق توهم الحظر او الوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما بحملهما على الاباحة
او حمل الامر على الاذن اعني الجواز المطلق والنهي على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك الا ان شيئا منهما لا يساعد
عليه فهم العرف ولا يتبادر الى افهامهم عند توقفهم على الخبرين فمثل هذا الجمع غير معتبر عندنا واما ما يرى من ان الشيخ في كتابي الحديث قد ارتكب في
الجمع بين الاخبار وجوها مستبعدة ومحامل مستشنعة في الظاهر فالظاهر انه انما اراد نفي قطعية التنافي بين الاخبار كما توهمه بعض ذوي الفطرة المستقيمة
فعدل به عن الطريقة المستقيمة كما نبه عليه في اول كتاب التهذيب لا ان تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستدلال بها كما يتوهم من لا خبرة
له بحقيقة الحال واعلم ان ما ذكرناه من تقديم الخاص على العام فانما هو بالنسبة الى العام المطلق المجرد عن القرائن المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة
الى المورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار مزيد قوة في الخاص بحيث يصلح به المقاومة والا فالنظر تقديم الاكثرين لعموم قوله تعالى فانكحوهن
باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة في نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدالة على جواز التمتع بامة
المرأة بدون اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف في الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع ورود الكتاب
وورود التخصيص في خبر الواحد ومثله منع جماعة من اصحابنا من تناول الثمرة بدون الاذن في مسئلة المارة مع ورود الرخصة به في جملة من
الاخبار وان عاضده ظ بعض الاخبار ايضا وقس على ذلك الحال في نظائره واعلم ايضا ان المعتبر في مقام التعارض تمام مدلول اللفظ ولهذا
جعل العام والخاص المتعارضان وشبههما من باب ما يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول كما لو اعتبر دلالة العام في مورد الخاص فقط كان من
باب ما يجب فيه طرح الاضعف والاخذ بالاقوى الا انه خارج عن مصطلح القوم واما العامان من وجه فلا ريب في ان تخصيص احدهما بالآخر يستدعي
مرجحا يعين المراد لان تخصيص احدهما بالآخر ليس باولى من تخصيص الآخر ولو اعتضد احدهما بالشهرة الفتوائية او بدليل لفظي مؤكد للعموم
احدهما القول بالعام او المفصل عنه او كان احدهما وضعيا والآخر عقليا جاز تخصيص الآخر المجرد عن ذلك ولو اتفقت ساير المرجحات وكان
عموم احدهما موافقا للاصل والاحتياط حيث يعتبر فالتحقيق عدم صلوح ذلك مرجحا للارادة فتعين التوقف في مقام التخصيص نعم يتجه
في مقام العمل الاخذ بما يوافق احدهما اخذا باقوى الدليلين الا انه لا يكون ح دليلا اجتهاديا كما في صورة الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقد
المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد احدهما بقوة السند ولو من شهرة النقل ومخالفة العامة في وجه فان ذلك بمجرده لا يصلح قرينة على ارادة العموم
والتخصيص وان وجب الاخذ بما يوافق احدهما كما مرّ واعلم ان العبرة في المرجحات المعتبرة في ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الآخر انما هو بما
يقوى معه الظن بصحة الصدور الخبر وهذا المعنى قريب الى مساق الاخبار الواردة في هذا الباب بل هو المظنون منها كما يرشد اليه اختلافها في
ذكر المرجحات وتنزيلها على وجوب الاخذ بها تعبدا بعيد ولا يكاد يظهر ثمرة للوجهين اذ المرجحات المذكورة فيها نصا او ظهورا من عدالة
الراوي ووثاقته وافقهيته ومن مخالفة الخبر للكتاب او السنة خصوصا او عموما او مشابهته لاحدهما ومعاضدته للشهرة فتوى او رواية
او للاحتياط ومخالفته لمذهب العامة ولما هم اليه اميل اقوى من ساير المرجحات التي نذكرها في الباب واما اذا تعارض بعض هذه المرجحات

مع بعض فلا

مع بعض فلا اشكال في ترجيح الاقوى منها في النظر لخلو اخبار الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما مرّ ثم على ما قررنا لا يكاد يوجد احد المرجحات
الظنية على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الآخر اقوى ولو قدر وقوعه فالترجيح للخبر المعتضد بمرجح ظني اذ لا عبرة بالظن بالحكم
ما لم يؤد الى الظن بالدليل وقد يتوهم التنافي بين الظنين ويدفعه تعدد الموضوع ولهذا قد يقطع ببطلان الدليل ويظن بصحة مقتضاه كالقياس
والاستحسان وذهب الفاضل المعاصر الى ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاص لاقتضائه ترجيح خبر الخاص في المسئلة
الخاصة والثاني عام لدلالته بالعموم على ترجيح المعتضد بالامارة الخاصة على غيره ولان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن ح اصلا لان المراد
اختيار ما هو اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدور فانه بمجرده لا يجدي لجواز الاستناد الى التقية ونحوها ولان ما دل على ترجيح الدليل المعتضد
بالامارة الخاصة دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يقاوم ما دل على حجية ظن المجتهد بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم و
بقاء التكليف الموجب عند العقل لفتح باب الظن فان العمومات العقلية لا تصلح للتخصيص بالقطعي فضلا عن الظني ورد القول بثبوت
حجية خبر الواحد بالاجماع والآيتين بانهما بعد تسليم مساعدتهما على اثبات حجيته انما يثبت بهما حجيته في الجملة فلو سلم فلا بد من اثبات حجية اخبار
العلاج بها وهي متعارضة ولا سبيل الى اثبات حجيتها مط لامتناع العمل بها مع تعارضها فان رجح بعضها بتلك الاخبار فمع تطرق المنع الى
عمومها لذلك ربما يوجب الدور وان رجح بامر خارج فليس الا العمل بالظن لا بالخبر من حيث هو خبر وهو خروج عن محل الفرض هذا ملخص كلامه اقول
ما ذهب اليه من ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل مط منحرف عن سلوك السداد وما تمسك عليه من الوجوه متفق الفساد اما الاول فلان
الفرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص فان كلا منهما ظن خاص متعلق بحكم شرعي ومجرد كون الدليل
الاول عاما غير قادح في مقاومته للثاني بعد فرض حصول الظن به في المورد الخاص ولئن منع حصول الظن به خرج عن محل الفرض اذ البحث
على تقدير حصوله ولئن رجح الثاني بانه ظن اقوى من الاول فمع خلو كلامه عنه مدفوع بانه غير مطرد بل قد يتساويان او يترجح الاول فيبطل
دعوى اطلاق الترجيح واما الثاني فلان المعتبر في باب التراجيح ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجتهد فلا ينافي اعتبار الامارة
الخاصة المخالفة لظن المجتهد مظنون المجتهد وان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها مما يجوز ان يكون اقرب عند الشارع بدليل
عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بممارستهما وشهادة العدل الواحد والفاسقين وان افادا ظنا اقوى من شهادة
العدلين واعتباره للاصول الظاهرية وان كان مؤداها موهونا في نظر العامل بها الى غير ذلك نعم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد
اقرب عند الشارع لكن مجرد الجواز لا يجدي ولان ادعى ثبوته في المقام وجعل من تتمة الدليل كان مصادرة لان الكلام في اثباته مع ان منع
انحصار الوجه في التراجيح ايضا كما يرشد اليه تشريع الواقع عند الشارع ايضا لجواز ان يكون هناك وجه آخر يقتضي الترجيح ايضا كما يرشد اليه تشريع
الاصول الظاهرية في اظهر الوجهين واما الثالث فلان انسداد باب العلم في الاحكام الفرعية انما حجية ظنون خاصة فيها وهي الظنون التي
لا دليل على عدم حجيتها وان كان ظنيا اذا كان الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم لان هذا هو القدر المتيقن من دليل الحكم وليس هذا
من باب التخصيص بل الاختصاص فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى يخص بل مختص بعنوان خاص وما ذكرناه لا يخفى ما فيه لان الاعتداد بالظن
مبني على بقاء التكليف وانسداد باب العلم فاذا فرض تحققهما بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لزم حجية الظن فيها خاصة لا في حجية الظن بها.

وعد مهابل التحقيق السابق مستند حجية الظن من انسداد باب العلم وبقاء التكليف امر مشترك بين الاحكام الاصولية والفرعية ومقتضى ذلك جواز
التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة اذ مرجع الكلام في ذلك الى العلم بان الشارع قد كلفنا باحكام خاصة عن ادلة خاصة ومحصله العلم بانه قد
كلفنا بالعمل بمؤدى ادلة خاصة وحيث لا سبيل الى معرفة تلك الادلة بطريق العلم وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام كما
زعمه وقد مر تحقيق ذلك ثم ما ذكره من ان اخبار العلاج متعارضة لتعين على وجه يتعذر الجمع ليتم ما ذكره غير سديد بل المستفاد منها ان الوجوه المذكورة
من المرجحات وان ذكر بعضها في بعض وترك في آخر او قدم ذكره في بعض واخر في آخر وكذا لا منافات بين الامر بالارجاء في البعض وبين الحكم بالتخيير
في الآخر لامكان حمل حديث الارجاء على زمن ظهور الحجة كما يشير اليه لفظ الارجاء الى لقاء الامام وحمل حديث التخيير على زمن التقية وسياتي توضيح
ذلك وكذا لا منافات بين ما دل منها على الارجاء من اول الامر وما دل منها عليه بعد تعارض بعض المرجحات لامكان الجمع بتقديم المثبت وتقييد الآخر بصورة عدم
المرجح مع امكان حملها على اختلاف الاشخاص بحسب التمكن من ملاحظة المرجحات وعدمه او اختلاف الازمان بحسب تيسر الوصول الى الامام وتعسره
او اختلاف الاحكام بحسب قلة الاحتياج اليها وشدته وبالجملة اذا نزل لنا ذلك الاخبار على زمن الظهور فلا حاجة لنا الى بيان وجه الجمع بينها **فصل** اذا تعارض
الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه اهل العرف عند عرضها عليهم فان كان لاحدهما رجحان على الآخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار
او غيرها تعين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه الترجيح خمسة الاول ما يتعلق بالاسناد فمقطوع السند يرجح على مظنونه ومظنونه بظن اقوى يرجح على
مظنونه بظن غير الاقوى فخبر الاعدل والاوثق يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلوم العدالة والوثاقة يرجح على خبر مظنونها وخبر مظنونها بظن اقوى يرجح
على خبر مظنونها بظن غير اقوى فخبر من عدالته ووثاقته اثنان فصاعدا يرجح على خبر من عدله او وثقه دون ذلك ويقدم خبر من لا اختلاف في وثاقته على خبر
من اختلف في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه من اصحاب الاجماع على خبر من اختلف فيه وخبر
من عدله او وثقه ان عرف الاوثق او الاضبط او من يضايق في امر العدالة على خبر من عدله او وثقه غير الاعرف او الاوثق او الاضبط او
من يتوسع في العدالة ومثله الكلام في الاضبط والضابط وكذا لو كان تزكية احدهما مبنية على الاختبار والآخر على التقليد او استندت في احدهما الى
اقوى وفي الآخر الى نقل اضعف او استندت في احدهما الى طريق اقوى كالعلم وفي الآخر الى طريق اضعف كالظن او تعرض في احدهما لذكر سبب معتد به ولم يتعرض
له في الآخر ويرجح خبر الموثق خصوصا على الموثق عموما والموثق بلفظ صريح على الموثق بلفظ غير صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في كتاب غير معتمد
وكذا الحال بالنسبة الى الاصرح والصريح وما هو اكثر اعتمادا وما هو اقل اعتمادا ويرجح خبر الممدوح بمدح اقوى على الممدوح بمدح اضعف ومن اكد توثيقه على
من لم يؤكد والثقة الامامي على الثقة غير الامامي ومن صرح بكونه اماميا على من لم يصرح به والاقرب الى طريقة الامامية كالفطحي على الابعد كالزيدي والعالم
على غير العالم والفقيه على غير الفقيه والافقه والاعلم على العالم والفقيه ومن كان اكثر مصاحبة مع الامام او الرواة على قليلها ومن كان اكثر رواية
مقبولة او خالية عن التخليط على من لا يكون كذلك ويقدم رواية الاكثر على رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبر عنه بعلو الاسناد على كثيرها ما لم يبلغ حد الشذوذ
الرابع باتصال السند او يستبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوفه او مؤفه وصحيح العقل في جميع الاحوال على مختله في بعضها وصحيح البدن
على سقيمه وزكي السماع على ثقيله وسريع الانتقال على بطيئه وقوي الحفظ على ضعيفه وكاتب الرواية عند سماعها على حافظها والمركب منهما على المفرد
باحدهما ومن يتعين ان يكون هو الثقة بمن يحتمل ان يكون غيره ومثله بقية المرجحات وقد يرجح الزاهد على غيره ويمكن ارجاعها الى الاعدلية الثاني

في التراجيح

الترجيح

الترجيح بكيفية الرواية فيرجح الرواية بطريق المشافهة على الرواية بطريق المكاتبة ومن استند الى طريق اقوى كالتحمل نهارا على من استند الى طريق
اضعف كالتحمل ليلا حيث يتطرق اليه احتمال الاشتباه ومثله ما لو تحملها احدهما في مثل صحيح او جمعة والآخر في غيره او قال احدهما سمعت من قريب وقال
الآخر من بعيد او روى احدهما في زمان او مكان يشتد فيه التقية والآخر في غيره وان كانا مخالفين للعامة او موافقين لهم لاحتمال الاتقاء في الاول
وهو مجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا من فتن العامة او كان تحمل احدهما بطريق اقوى كقراءة الشيخ عليه والاخرى بطريق ضعف كالاجازة
له ومثله ما لو كان احدهما سائلا والآخر سامعا لان الكلام مسوق لتفهيم السائل ومن تحملها قريبا كقوله سمعته منذ سنة اشهر على من تحملها بعيدا
كقوله سمعته منذ عشرين سنة ولا يلزم سبق الاول ليندرج في القسم الآتي لجواز المساوات والعكس وذلك لاختلاف زمن الرواية ويرجح المرفوع
على المقطوع ان قلنا بحجيته والمقطوع بعدم القطع على مظنونه ومظنونه الاقوى على مظنونه الاضعف والمصرح على المضمر ومن ذكر الامام بعنوان
صريح على من ذكره بعنوان ظاهر فيه كالعالم والفقيه وان اردفه بقوله ع لجواز ان يكون ذلك من صاحب الكتاب تعويلا على الظ ويرجح المسند على
المرسل حيث نقول بحجيته كمراسيل من لا يرسل الا عن ثقة والقول بمساوات مراسيل العدل لمسانيده كما نقل عن عبد الجبار محتجا بان
العدل لا يرسل الا عن ثقة متضح الفساد الثالث الترجيح باعتبار تاخر الورود فاذا علم ان احدى الروايتين متقدمة في الورود تعين العمل
بالمتاخرة لانهما ان كانتا منسوختين او كانت المتقدمة منسوخة كانت الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ فتعين العمل بها وان كانتا مرويتين
عن الائمة الاطهار ع كان احدهما للتقية او الاتقاء اذ لا نسخ فان كانت الاولى تعين العمل بالآخرة وان كانت الآخرة تعين العمل بها ايضا
من باب التقية او الاتقاء ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كانت التقية او الاتقاء في العمل بها لا في ورودها لكن يكفي في الترجيح مجرد الاحتمال
مضافا الى ما ورد في بعض اخبار التعارض من الاخذ بالاحدث وقد مر لكن يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى مثل زماننا حيث لا تقية في العمل بها
ولا ثمرة للاتقاء فالوجه عدم الاعتماد على هذا الوجه بالنسبة الى اخبار الائمة ولهذا ترى ان معظم اصحابنا لا يلتفتون اليه في مقام التعارض الرابع
الترجيح باعتبار المتن وهو امور منها ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الثابت لهم زمن الصدور او المشتهر بينهم وما خالف
قول اعرفهم ومن كان في بلده ع على ما خالف القول الحادث بعد صدور الرواية او القول المعتبر المشهور بينهم او قول غير الاعرف او قول من لم يكن في
بلده ع وما خالف قول من كان في بلده ع غالبا على قول من كان فيه اقل وما خالف قول من عاصره ع في اوقات حكمه ع غالبا على قول من قل معاصرته
له فيها ثم المعلوم من هذه الوجوه اقوى من مظنونها والمظنون بالظن القوي اقوى من الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار وجود القول الموافق
في زمن الامام ع وليس بمعتمد لمخالفته لاطلاق الاخبار الذي نسب اليه الرواية الدالة على الاخذ بما خالف العامة من غير اشارة الى التقييد مع ان
ما ورد في بعضها من التعليل بان الرشد في خلافهم يدل على ان الاخذ بخلافهم على سبيل التقية وهو ان المخالفين للحق لبذواتهم المنكوسة وقلوبهم
المعكوسة لا يرتضون غالبا الا الباطل فالرواية التي تخالف قولهم اقرب الى الصحة والصواب وهذا نظير ما روي عن النبي ص من الامر بمشاورة النساء
ومخالفتهن ويظهر من هذا البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشد هم عنادا واهل الحق ارجح من المخالف لقول الاقل عنادا الا ان صح اسقطه حين
الكتابة عمدا من جهة عدم المناسبة للمقام ظاهرا مع كون النسخة مغلوطة ثم وجدت في نسخة اخرى ايضا ثبوته في المقام كتبه والله الموفق
والمعين ومنها ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام المعصوم ع بخلاف الركيك حتى ان بعضهم ذهب في غير صورة التعارض محتجا بان

المعصوم ع لا يتكلم به ورد بجواز نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا فمرجع هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما يعلم انه نقل بالمعنى مع
ان تغيير التركيب يدل على قصور المعبر في التعبير ولو بالنسبة الى خصوص ذلك المقام فربما يعجز عن تادية المعنى على وجهه فيضعف الوثوق
بنقله بخلاف الفصيح ومنها ترجيح الافصح على الفصيح ذكره بعضهم في حديث النبوي معللا بانه ص كان يتكلم مخصوصا من الفصاحة بما لا يشاركه
فيه غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح ورد بانه ص كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى اختصاص الافصح به ممنوعة لان الكلام في الافصح
الذي يمكن صدوره عن غيره ومنها ان يكون احدهما مشتملا على اسلوب كلام المعصوم ع الذي نسب اليه دون الآخر وطريق معرفة ذلك في
الاخبار المروية عن امير المؤمنين ع والادعية الماثورة عن الائمة ع والزيارات الواردة عنهم جلي غالبا وبالنسبة الى غير ذلك لا يتنح عن نوع
خفاء غالبا ومنها ان يكون احدهما دالا على المعنى بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز او دل احدهما على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي والآخر
بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا يفتقر في الدلالة الى القرينة بخلاف المجاز والحقيقة الشرعية والعرفية على اللغوية على التكلم
على حسب العرف دون اللغة والتحقيق ان الدال بطريق المجاز ان كان محفوفا بقرينة معينة لمعناه المجازي لا رجحان له على الحقيقة وكذلك لا رجحان
للدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع اللغوي لشيوع المجاز حتى قيل اكثر اللغات مجازات وتداول الاستعمال بحسب
الاوضاع اللغوية نعم لو اتحد اللفظ وكان المعنى اللغوي مهجورا امكن ترجيح العرفي لبعد الاستعمال في المهجور وان كان مع القرينة وقد يرجح
العام الغير المخصص على العام المخصص لكونه باقيا على حقيقته بخلاف العام المخصص ويشكل مضافا الى ما مر بان العام المخصص قد يكون حقيقة
على ما سبق التحقيق فيه وربما امكن العكس لان دلالة العام المخصص اقوى للعلم بالقدر المخصص منه ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير
المخصص اذ شيوع التخصيص يمنع عن وضوح دلالته على العموم فتدبر الخامس الترجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجح ما يوافقه دليل معتبر
من كتاب او سنة او اجماع او عقل على ما لا يوافقه لا يقال الحجة اذن في الدليل المعتبر لا في الخبر المعتضد به لانا نقول تعدد الدليل مما لا اعتبار
عليه والاعتضاد موجب للوثوق بصحة احد المتعارضين فيضعف معارضه عن مقاومته فيسقط عن درجة معارضته مع ان الدليل المعتبر قد لا يصلح
لمعارضته كما لو كان الدليل مطلقا او عاما والخبر مقيدا او خاصا لكن يصلح المعارض لمعارضته لمساواته معه في الدلالة فيرجح عليه بعد الاعتضاد
لمساواته معه في الدلالة فيرجح عليه بعد الاعتضاد واما الخبر الموافق لاصل البراءة واصل العدم ويقال له المقرر اذا عارض المخالف له ويقال له الناقل
ففي الترجيح قولان فقد يرجح المقرر ويبنى على تقديم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما تاسيسا لما لا يثبت الا به ولو رجح الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل
عليه العقل والتاسيس اولى منه ورد بمعارضة غلبة المقرر في الاحكام الشرعية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه منع غلبة المقرر في الاحكام
بحيث يفيد الظن بلحوق ما يجهل حاله وقيل بترجيح الناقل لانه يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع عليه اولى لرجحان
التاسيس على التاكيد ولانه يقتضي تقليل النسخ لازالته لحكم العقل بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل بعد نسخه لحكم العقل ورد الاول
بانه انما يتم اذا قدر تقدم المقرر واما اذا قدر تاخره فلا اقول ويرد عليه ايضا لزوم احد المحذورين من الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب
التاكيد والاول مع كونه ابعد من ارتكاب التاكيد في الوجه الثاني والثاني كر على ما فر منه ورد الثاني بانه مع استلزامه النسخ الاقوى وهو ازالة
العقل والنقل بالاضعف وهو ازالة النقل فقط انما يتم اذا قلنا بان رفع حكم العقل اللازم على القول الاول وليس كذلك تم هذه الوجوه الراجعة

الى اعتبار

الى اعتبار النسخ انما يجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار النبوية ص فينبغي التفصيل ح باعتبار صور العلم بالتاريخ وعدمه
فيؤخذ بالمتاخر مع العلم فيجعل ناسخا للمتقدم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاخبار الماثورة عن الائمة الاطهار ع فلا يجري فيه
فالوجه فيه العمل بالمقرر لاعتضاده بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولى من حيث كونه تاسيسا فمما لا يعتد به بالاعتبار الصحيح وفي مثل هذا المقام و
لا يذهب عليك بان الخبر المعتضد بهذا المرجح اعني الاصل يخرج عن كونه دليلا اجتهاديا على الحكم ويصير من الادلة الظاهرية التي يعبر عنها بادلة الفقاهة
كالاصل ومثله الخبر المعتضد بالاحتياط لو قلنا بتقديمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين بساير المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب
ومخالفة العامة ونحو ذلك فان ذلك لان هذه المرجحات يفيد في نفسها الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة للواقع بخلاف المعتضد
بالاصل والاحتياط فوزان هذين المرجحين وزان حسن العمل باحد المتكافئين فان الاحتياط لا يفيد الظن بصحة الصدور والمراد او المطابقة
بل مجرد وجوب العمل بالمقتضي ويمكن ان يتوجه بانا نطرح الخبرين ونعمل بالاصل الموافق لاحدهما وفيه بعد ترجيح الدال على التحريم على الدال على الاباحة دفعا
للضرر ولقوله ع ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام على الحلال وكلاهما ضعيف اذ لا ضرر مع عدم البيان والظاهر من اجتماع الحلال والحرام اجتماع
اعيانهما لا احتماليهما وترجيح المعتضد بالشهرة على غير المعتضد بها لقوة الظن في جانب المشهور ومثله لو كان احد الخبرين موجودا
في كتاب معتمد عليه كاحد الكتب الاربعة والآخر في غيرها كالمحاسن وكذلك الموجود فيما هو اكثر اعتمادا على الموجود فيما هو اقل اعتمادا وفي ترجيح ما اعتضد بالاحتياط
على ما لم يعتضد به وجه قوي كما دل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان التعارض في جزئية شيء او شرطيته لعبادة او معاملة او ايقاع
او ما اشبه ذلك واما فيما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن حمل الامر بالاحتياط على الاستحباب لضعف سنده وعدم الجابر وهذا اولى
ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب او الحديث الماثور عنهم ع على غيره وله وجه ولا ينافيه الاخبار
الدالة على عدم حجية القياس لان الحجة غير المعاضدة وقد يرجح المعلل على غيره والمقرون بتاكيد لفظي او معنوي على المجرد عنه لكونه اقرب الى البيان و
الايضاح والبعد عن الخطاء واعلم ان هذه الوجوه منها ما هو منصوص ومنها ما ليس بمنصوص وفي تقديم المنصوص على غيره وجه تقدم التنبيه عليه واما اذا تعارض
المنصوص او غير المنصوص مع مثله فيرجح الاقوى كما سلف في نظائره او قد يلحق صورة وجود المرجح بصورة التكافؤ فيلتزم بالتخيير او الوقف قياسا له على الشهادة
المتعارضة حيث لا يعتبر فيها المرجح وضعفه واضح لبطلان القياس اولا والمنع من اعتبار المرجح في المقيس عليه مطلقا ثانيا ولقيام الفارق ثالثا
وهو ان حجية الشهادة تعبدية محضة بخلاف خبر الواحد فان للظن مدخلا في حجيته ولو سلم فقد نصب الشارع له مرجحات ونص على اعتبارها فالقياس
في مقابلته باطل فصل اذا تعارض الخبران وتكافئا اما لفقد المرجح اصلا او لوجود مثله في الآخر فالمعروف بين اصحابنا التخيير في العمل بهما بل قال
في لم لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وهذا هو المختار للاخبار المتقدمة الدالة على التخيير وضعف ما يبدلها من الجبر بالعمل ولا ينافيه اخبار التوقف
والارجاء لانها اما ان تنزل على التوقف في الحكم الواقعي ويعتبر الارجاء بالنسبة اليه وظاهر ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط او تنزل
على صورة التمكن من الرجوع الى الامام ويخص اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه ع كما هو الظاهر من قوله ع في روايتين فارجه
حتى تلقى امامك وقوله ع في رواية اخرى فردوه الينا علمه وبكل من الوجهين صرح بعض الاصحاب ومن حمل اخبار الارجاء على النهي عن الترجيح
والعمل بالرأي واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول ثم لو سلم تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة

بالشهرة فتعين بالترجيح كما نطقت به الاخبار المذكورة مضافا الى اقتضاء قاعدة انسداد باب العلم لذلك ويحتمل حمل اخبار التوقف على ما لا يمكن
الاحتياط فيه واخبار التخيير على ما يتعذر فيه ذلك كما اذا دل احدهما على وجوب شئ والآخر على تحريمه او دل احدهما على شرطية شئ والآخر
على مانعيته الا انه جمع لا شاهد عليه وعن الفاضل المجلسي انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وضعفه ظ لانه جمع مخالف
لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوائد المدنية الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصوم والصلوة وبين غيرها من حقوق
الآدميين كالزكوة والنكاح والدين والميراث فحمل اخبار التخيير على الاول واخبار التوقف على الثاني فقال يجب التوقف في الثاني عن الافعال
الوجودية المبنية على تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الدالة على التوقف عند فقد
المرجحات بحقوق الآدميين فقيد بها بقية مطلقات اخبار التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة التعارض في غير حقوق الآدميين جمعا وهذا
الجمع ايضا كسابقه مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه في الاخبار مع ان شمول رواية عمر بن حنظلة لجميع الحقوق غير واضح وعن
ابن جمهور في عوالي اللئالي انه حمل اخبار التوقف على ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهره حمل اخبار التخيير على ما يضطر الى العمل
باحدهما وهذا الجمع ايضا فاسد كسابقه ومثله ما حكي عن بعض الافاضل من حمل اخبار الارجاء على غير المتناقضين
واخبار التخيير على المتناقضين هذا غاية ما اردنا بيانه وقصدنا في سلك التحرير تبيانه والحمد لله اولا
وآخرا وظاهرا وباطنا والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين المعصومين قد فرغ مؤلفه
من تسويده يوم الجمعة تاسع عشر شهر ذيحجة الحرام سنة اثنين وثلثين بعد
الف ومائتين وكان ذلك في ارض الغري وقد فرغ كاتبه من كتابته
عصر يوم الجمعة سادس عشر شهر جمادى الاولى من شهور سنة
احدى وستين بعد الالف ومائتين من الهجرة النبوية
في دار الخلافة الطهران عفى الله عنا وعن والدينا
وعن جميع المؤمنين والمؤمنات
والمسلمين والمسلمات
بالنبي وآله الاطهار سلام الله
عليه وعليهم اجمعين



